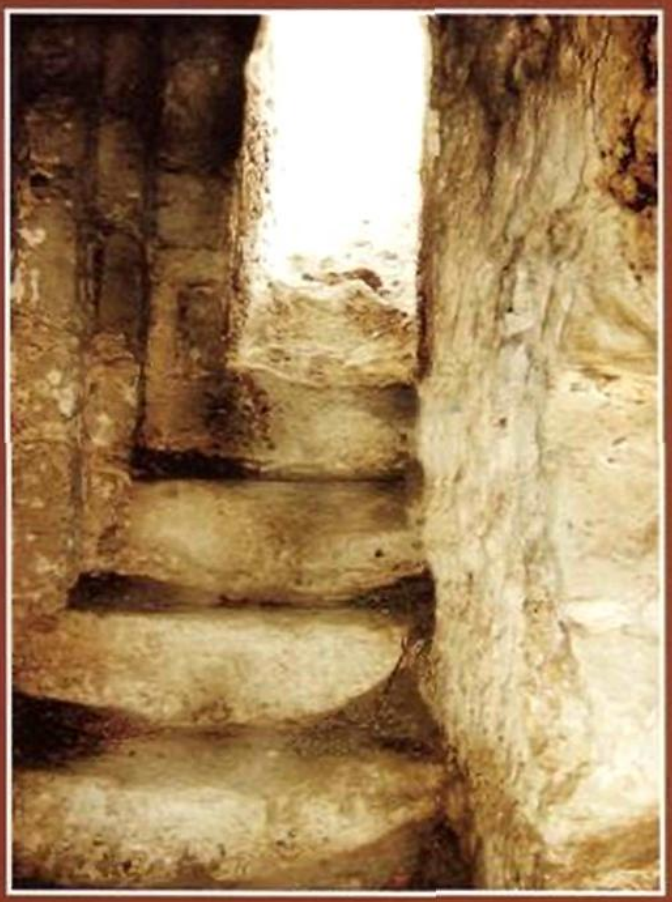
Academia de Ştiinţe a Moldovei
Institutul Patrimoniului Cultural
Centrul de Etnologie

Журнал этнологии и культурологии
Journal of Ethnology and Culturology

Revista *de* etnologie *şi* culturologie

Vol. 2



Chişinău
2007

ACADEMIA DE ŞTIINŢE A MOLDOVEI
INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL

АКАДЕМИЯ НАУК МОЛДОВЫ
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

ACADEMY OF SCIENCE OF MOLDOVA
THE INSTITUTE OF CULTURAL LEGACY

REVISTA DE ETNOLOGIE ŞI CULTUROLOGIE
Volumul II
ЖУРНАЛ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ
Том II
THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY
Volume II

CHIŞINĂU, 2007

ISBN 1857-2049

Colegiul de redacţie:
dr. N. Cara
dr. hab. V. Dergaciov, *red. principal*
dr. hab. M. Guboglo (Rusia)
dr. I. Ghinoiu (România)
dr. hab. R. Kleiman
dr. O. Luchianeţ
dr. D. Nicoglo
dr. hab. A.-M. Plămădeală
acad. C. Popovici
dr. Sv. Procop, *secretar resp.*
acad. A. Skripnik (Ucraina)
dr. V. Stepanov, *redactor resp.*
dr. A. Şabaşov (Ucraina)
dr. Z. Şofransky
dr. T. Zaicovschi

Редакционная коллегия:
докт. И. Гиною (Румыния)
докт. хаб. М. Губогло (Россия)
докт. хаб. В. Дергачев, *гл. редактор*
докт. Т. Зайковская
докт. Н. Кара
докт. хаб. Р. Клейман
докт. О. Лукьянец
докт. Д. Никогло
докт. хаб. А.-М. Плэмэдялэ
акад. К. Попович
докт. С. Прокоп, *отв. секретарь*
акад. А. Скрипник (Украина)
докт. В. Степанов, *отв. редактор*
докт. А. Шабашов (Украина)
докт. З. Шофрански

Redactorul volumului: Veaceslav Stepanov

Recenzenţi:
doctor habilitat în istorie **N. Rusev** (Republica Moldova)
doctor în istorie **V. Cuşnir** (Ucraina)

Manuscrisele, cărţile şi revistele pentru schimb, precum şi orice alte materiale se vor trimite pe adresa: Colegiul de redacţie al «Revistei de Etnologie şi Culturologie», Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al A.Ş.M., bd. Ştefan cel Mare, 1, MD 2001 Chişinău, Republica Moldova.

Рукописи, книги и журналы для обмена, а также другие материалы необходимо посылать по адресу: Редакция журнала «Этнология и культурология», Центр этнологии, Институт культурного наследия АНМ, б-р Штефан чел Маре, 1, МД-2001 Кишинэу, Республика Молдова.

Manuscripts, books and reviews for exchange, as well as other papers are to be sent to the editorship of the journal of «Ethnology and Culturology» the Institute of Cultural Legacy of the Academy of Sciences of Moldova, Stefan cel Mare, 1, MD-2001 Chişinău, Republic of Moldova.

Redactori: N. Cara, V. Ghilaş, T. Zaicovschi
Machetare: V. V. Diucareva
На обложке: Ступени звонницы XVII–XVIII вв (с. Вадул Рашков, Каменский р-н) (фото В. Степанова)

Tiraj: 200

Tipografia S. R. L. «Business-Elita»
str. Bulgară, 24A

Toate lucrările publicate în revistă sunt recenzate de specialişti în domeniu.
Все опубликованные материалы рецензируются специалистами.
All the papers to be published are reviewed by experts.

©Veaceslav Stepanov, 2007
© Academia de Ştiinţe a Moldovei, 2007

CUPRINS
СОДЕРЖАНИЕ

Cuvânt către cititor.....6
Слово к читателю 6
Şedinţa photo a conferinţei «Probleme ale etnologiei şi culturologiei».....7
Фотосессия конференции «Проблемы этнологии и культурологии»......7

PROBLEME ACTUALE
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Прокоп С. П. К вопросу о перспективе применения понятия «этнолитература» в контексте современных междисциплинарных исследований.....11
Визитей Н. Н. Культурная ситуация в сегодняшней Молдове: дефицит метафизической компоненты.....23
Ганчев А. В. Болгары Молдовы, обучающиеся в Болгарии: перспективы возвращения 32

ETNOLOGIE, ISTORIE
ЭТНОЛОГИЯ, ИСТОРИЯ

Степанов В. П., Тельнов Н. П. Этнокультурные аспекты историографии древних славян в Поднестровье.....37
Рабинович Р. А. Проблема локализации летописных уличей по данным письменных источников различных традиций.....46
Хайдарлы Д. И. Города молдавских цинутов Пруто-Днестровского междуречья в XVIII в. Муниципальный статус, численность и этнический состав населения.....51
Bejan-Volc Iu. Spaţiul conceptual dintre sociologia cunoaşterii şi alte discipline: tradiţie şi valoare.....62
Кушнир В. Г., Шабашов А. В. Исследования традиционной культуры народов Юго-Западной Украины в Одесском университете в конце XX − начале XXI вв. 68
Пригарин А. А. Этнодемографические исследования населения Буджака по массовым источникам: половозрастные характеристики русских старообрядцев первой половины XIX в. 76
Osadci R. Treceri iniţiatice în denominaţia tradiţională a nou-născutului.....87
Никогло Д. Е. Этническая специфика традиционной культуры гагаузов (по материалам исследований второй половины XIX − начала XXI вв. Историографический обзор)..... 92
Квилинкова Е. Н. Приметы и гадания в гагаузском народном календаре.....100
Сорочяну Е. С. Способы номинации в гагаузской календарной обрядности.....104
Macovei T. Cultul soarelui în ritualuri şi tradiţii carpatice.....109

CULTUROLOGIE
КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Клейман Р. Я. К проблеме методологического синтеза в современной этнокультурологии: наследие Старца Молдавского Паисия Величковского на стыке межэтнических и междисциплинарных исследований.....115
Чернелев В. Д. Поговорка как фактор этнической идентификации. Предапрельское эссе-исследование.....124
Шихова И. Э. Кодирующая функция образа книги в мировой культуре (аспекты проблемы).....130
Ионова И. А. Урбанонимы в словаре русского языка кишиневцев 133
Сырф В. И. Современная антропонимия гагаузов села Томай (на материале фамильных имен и уличных прозвищ).....141
Гарусова О. А. Бессарабский Приказ общественного призрения (Исторический опыт социальной помощи).....144
Горянская О. В. Оперные сезоны в Кишиневе начала XX в. (антрепризы Г. Я. Шейна).....149
Юрченко Н. А. Триумфальные арки Кишинева второй половины XIX − начала XX вв. (Малые архитектурные формы в среде города).....154
Ижболдина И. А. «Волки» Павла Крушевана.....161

ISTORIE ŞI CONTACTE INTERETNICE
ИСТОРИЯ И МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ

Зайковская Т. В. Особенности межкультурной коммуникации в полиэтническом обществе.....166
Шишкан К. Б. Молдавско-русские взаимосвязи в литературе и искусстве Молдовы.....170

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR
СТРАНИЦА МОЛОДОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

Боршевский А. Защита прав национальных меньшинств как механизм сохранения культурного наследия в Республике Молдова.....187
Chirtoagă V. Consideraţii privind învăţământul în localităţile etnicilor germani din Basarabia în sec. XIX − înc. sec. XX.....191
Иванова Н. Особенности этнической идентификации и этнических представлений старших дошкольников 195
Аленин И. Бруно Шульц: еврейский художник на стыке культурных миров.....198
Кушнир Ж. Взаимосвязь героя и универсума в романе «Иосиф и его братья» Т. Манна.....202
Oprea E. Hamletism şi quijotism în contextul cultural european din secolele XIX−XX.....208
Дворнина И. Этнокультурный колорит американского Юга в художественном мире У. Фолкнера.....211

DISCUŢII
ДИСКУССИИ

Мосионжник Л. А. Альтернативная история как форма исторического мифа.....215
Абакумова-Забунова Н. В. О некоторых проблемных аспектах истории Молдовы XIX в. 222
Галущенко О. С. Молдаване или румыны? Дискуссии в Молдавской АССР: этнополитический аспект.....234
Рысев С. К вопросу о египетской версии происхождения цыган Европы.....246

COMUNICĂRI
СООБЩЕНИЯ

Duminica I. 8 aprilie − Ziua Mondială a romilor (aspectul istoric).....249
Хайдарлы Д. И. Данные об эволюции численного состава кочевого населения в Буджаке и Левобережье Днестра на протяжении XVIII века.....253
Кушнир В. Г. Динаміка чисельності молдован Балтщини В XIX – 20-х роках XX ст. 257
Грек И. Ф. Этноним «гагауз» и глоттоним «гагаузский язык» (этногенезис гагаузов в XIX – начале XX в. в условиях Бессарабии).....260

PERSONALII
ПЕРСОНАЛИИ

Попович К. Ф. Якубович Галина Яківна.....265

RECENZII
РЕЦЕНЗИИ

Монография В. П. Степанова «Украинцы Республики Молдова: очерки трансформационного периода (1989−2005 гг.)»

Попович К. Ф. Серьезный повод для обсуждения.....273
Блажко В. А. Украинцы – близкие… и непознанные?.....274
Зайковская Т. В. «Изучать события последних лет и трудно, и ответственно».....277

Monografia Z. Şofranesky «Coloranţii vegetali în arta tradiţională». Chişinău, 2006. 471 p.

Şalaru V. 278
Osadci R......278
Никогло Д. Е. Рецензия на монографию доктора филологии Е. С. Сорочяну «Гагаузская народная обрядность (этнолингвистическое исследование)» 280
Квилинкова Е. Н. Ответ на рецензию Д. Е. Никогло и В. И. Сырфа на монографию «Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Кишинев, 2005», опубликованную в журнале Revista de etnologie şi culturologie. Chişinău, 2006. Nr. 1. P. 291-293.....281

CRONICA VIEȚII ȘTIINȚIFICE
ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ

Клейман Р. Я. Три научных форума памяти Достоевского.....285
Прокоп С. П. Международная конференция «Русский язык и литература в международном образовательном пространстве: современное состояние и перспективы», Гранада, 7−9 мая 2007 г. 286
Квилинкова Е. Н. II Молдавско-русский симпозиум «Культура адаптации и адаптация культуры», г. Комрат, 20 апреля 2007 г. 287
Buzilă V. Conferința științifică internațională «Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional», Chișinău, 2−4 august 2007.....288

JUBILEU
ЮБИЛЕИ

Lucheria Repida — anii de muncă eroică.....290
Поздравляем с юбилеем Риту Яковлевну Клейман.....291
Татьяне Викторовне Зайковской – 50 лет 292
Bejan-Volc Iu. Fenomenul de căutare: noi între necunoscut.....293

Date despre autori.....297
Сведения об авторах 298
Norme privind perfectarea tehnică a textelor în vederea înaintării/prezentării pentru/spre publicare în „Revista de Etnologie şi Culturologie”.....300
Требования к авторам по оформлению статей.....301

CUVÂNT CĂTRE CITITOR

În atenţia Dumneavoastră este propus volumul al II–lea al „Revistei de Etnologie şi Culturologie”. În prima parte a revistei sunt expuse Materialele Conferinţei Internaţionale, care a avut loc la 28-29 martie 2007, în cadrul Academiei de Ştiinţe a Moldovei. Lucrările conferinţei s-au desfăşurat în două ateliere: „ Etnologie. Istorie” şi „Culturologie”. Pe parcursul evoluării forumului ştiinţific au fost expuse mai multe comunicări solide din diferite domenii: etnologie, arheologie, filologie, culturologie, precum şi din alte ramuri ale ştiinţei.

În virtutea intereselor ştiinţifice diversificate ale colaboratorilor centrului şi oaspeţilor conferinţei, sfera dezbaterilor prezentate a fost stratificată în următoarele rubrici: “Probleme actuale”, „Etnologie, Istorie”, „Culturologie”, „Istorie şi Contacte Interetnice”, „Comunicări”. Colegiul de redacţie consideră de bun augur încercarea de a susţine cercetătorii ce fac primii paşi în ştiinţă. Pentru a facilita afirmarea lor în acest domeniu, a fost lansată rubrica „Pagina tânărului cercetător”.

Totodată, în cadrul revistei au fost incluse rubrici noi: „Discuţii”, „Cronica vieţii ştiinţifice” ş. a. În viziunea colegiului de redacţie, această nouă structură va facilita informarea mult mai largă a societăţii despre întrunirile ştiinţifice care au loc în republică, precum şi peste hotarele ei; despre polemica generată în cadrul sferei ştiinţifice. Într-o perspectivă apropiată, colegiul de redacţie planifică introducerea unei alte rubrici – „ Noutăţi din cadrul catedrelor” – şi invită cu această ocazie cadrele didactice ale instituţiilor superioare de învăţământ la o colaborare în sfera propagării experienţei de lucru în domeniul etnologiei şi culturologiei, exercitate în cadrul universitar al republicii şi în afara ei (desfăşurarea unor cursuri speciale, realizarea lucrărilor practice în domeniul etnografic, cercetările din cadrul laboratoarelor ştiinţifice universitare etc.). În cadrul revistei este propusă rubrica „Recenzii”. Acest număr include comentariile asupra cercetărilor prezentate de către colaboratorii Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. Totodată, colegiul de redacţie al revistei solicită şi recenziile apărute în afara Centrului de Etnologie.

Colegiul de redacţie aşteaptă cu bunăvoinţă comentariile, propunerile şi referinţele Dumneavoastră asupra revistei.

Colegiul de redacţie

СЛОВО К ЧИТАТЕЛЮ

Уважаемый читатель!

Вашему вниманию предлагается второй том «Журнала этнологии и культурологии». В основу первой части журнала положены материалы конференции с международным участием, которая состоялась 28−29 марта 2007 г. в стенах Академии наук Молдовы. На конференции работали две секции − «Этнология. История» и «Культурология». В ходе работы научного форума прозвучали содержательные доклады специалистов разных специальностей: этнологов, археологов, филологов, искусствоведов, представителей других научных направлений.

В силу разносторонних научных интересов сотрудников центра и гостей конференции круг обсуждаемых вопросов в журнальном варианте сложился в следующие рубрики: «Актуальные проблемы», «Этнология, история», «Культурология», «История и межэтнические отношения», «Сообщения». Редколлегия считает обязательной поддержку исследователей, делающих первые шаги в науке, поэтому в журнале представлен блок статей в рубрике «Страница молодого исследователя».

В журнал включены несколько новых рубрик: «Дискуссии», «Хроника научной жизни» и др. По мнению редакционной коллегии, представленные новые блоки будут способствовать более широкому информированию научной общественности о научных форумах, состоявшихся в республике и за ее пределами, о полемике, возникающей в научной среде. В перспективе редколлегия планирует введение еще одной рубрики − «Новости с кафедр» − и приглашает преподавателей высшей школы к сотрудничеству и освещению опыта работы в области этнологии и культурологии, осуществляемой в вузах республики и за рубежом (читаемые спецкурсы, проведение практики по этнографии, исследования в научных лабораториях вузов и т. п.). В журнале представлена рубрика «Рецензии». В данном номере помещены отклики на вышедшие в свет исследования сотрудников Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. Однако это не означает, что редколлегия журнала не приветствует рецензии на труды, опубликованные вне пределов Центра этнологии.

Редакционная коллегия будет рада откликам на журнал. Ждем ваших предложений и отзывов.

Редколлегия

ŞEDINŢA PHOTO A CONFERINŢEI «PROBLEME ALE ETNOLOGIEI ŞI CULTUROLOGIEI»
ФОТОСЕССИЯ КОНФЕРЕНЦИИ «ПРОБЛЕМЫ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ»

PROBLEME ACTUALE
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

С. П. ПРОКОП

К ВОПРОСУ О ПЕРСПЕКТИВЕ ПРИМЕНЕНИЯ ПОНЯТИЯ «ЭТНОЛИТЕРАТУРА» В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

В настоящей статье предпринимается попытка раскрыть значение и перспективу применения в местном литературном контексте понятия «этнолитература» в свете современных зарубежных междисциплинарных исследований, проводимых на пересечении этнологии, антропологии, филологии.

Идея эта возникла незадолго до структурно-организационных академических преобразований, приведших к созданию нового академического подразделения, в задачу которого входит не только изучение истории и культуры национальных меньшинств Республики Молдова, но и рассмотрение их под новым углом зрения, в свете современных методологий и достижений в области этнологии. Тем более, что этнический, шире – этнологический принцип, лежащий в основе исследований, проводившихся вначале в Отделе литературных взаимосвязей Института языка и литературы (60–80-е годы), затем в Отделе по изучению национальных меньшинств (80–90-е годы), получившем право на существование в качестве самостоятельного академического подразделения в 1991 году и обретшем спустя годы статус Института национальных меньшинств (с 2000 г. – Института межэтнических исследований), всегда находился в основе исследований не только исторического, этнографического, но и филологического научного направления, зачастую обусловливая новизну и инновационный характер осуществляемых изысканий.

Более того, организационные коррективы, приведшие к созданию нового академического звена, предусматривающего междисциплинарные исследования в рамках Института культурного наследия, частью которого стал и Центр этнологии, включающий Секцию этнических меньшинств – русских, украинцев, гагаузов, болгар, евреев, цыган, – побуждают научных сотрудников подразделения не только к стремлению сохранения и проведения традиционных изысканий, но и, в большей мере, к поиску новых тем, новых путей дальнейших научных разработок, с учетом современных методологий.

Исследуя отдельные вопросы истории и культуры каждого этноса, сотрудники вновь созданного Центра соизмеряют свои научные интересы и достижения с общими и частными вопросами этнологии, что для специалистов в области истории, этнографии, искусствоведения, лингвистики и литературоведения, как уже отмечалось выше, является на сегодняшний день перспективным направлением. Более того, уже не первый год часть исследований по приоритетным научным темам подразделения, соотнесенная с методологическими открытиями этнологического и культурологического характера, проводится на междисциплинарном уровне. Центр этнологии, представляющий сегодня исследования двух научных школ: этнографической, или этнологической, основателями которой по праву считаются член-корреспондент Валентин Степанович Зеленчук, доктор хабилитат Николай Андреевич Демченко, доктор истории Мария Васильевна Маруневич, и литературоведческой – академик Константин Федорович Попович – обретает определенные перспективы и выходит на новый уровень изысканий. Такое сочетание научных интересов в рамках одного исследовательского коллектива логично отразилось не только на тематике, но и в названии нового научного издания Центра – «Revista de Etnologie şi Culturologie», первый номер которого датирован 2006 годом.

Одновременно новый статус бывшего Института межэтнических исследований вызывает ряд соображений следующего порядка. Еще несколько лет назад диссертации, защищенные по местным литературам, проходили по специальности «Литература народов Америки, Европы и Австралии» (шифр 10.01.05), впоследствии – «Мировая литература и сравнительное литературоведение» (шифр 10.01.06). Подразумевается, что в рамках этой специальности могут быть защищены работы, написанные по местной украинской, русской, болгарской, гагаузской, еврейской и цыганской литературам, которые в равной степени вписываются и в первое, и во второе определение специальности. Местные национальные литературы, или литературы этносов и этнических групп, населяющих Республику Молдова, – часть мировой литературы, равно как и составная часть литературы народов Европы. Уместно предположить, что эти литературы могут и должны были бы составить благодатный материал для исследователя, поставившего перед собой задачу изучить литературу этих народов под углом зрения этнологии. То есть диссертационные исследования, написанные на материале этих литератур, в равной степени могут быть защищены и по специальности «Этнология», при дополнительной расшифровке этой специальности, включающей рассмотрение

литератур этнических меньшинств республики как этнических литератур, как литератур этнических групп, проживающих вне метрополий, или «литератур младописьменных этносов», которых в реестре специальностей Национального совета по аттестации и аккредитации республики пока нет. И наоборот, логично предположить, что в списке филологических специальностей имеет право на существование и «Литература этносов, проживающих в Республике Молдова». Конечно, специалист, изучающий литературу одного и более народов, претендующий на междисциплинарное исследование, должен быть знаком и с основами этнологии. Этого настоятельно требует изменяющаяся реальность. Разумеется, речь идет о той местной литературе, которая представляет интерес для исследователя не только своей художественной ценностью, но и как богатый и интересный этнологический материал. Так, к примеру, местная русскоязычная литература бессарабского и межвоенного периодов, особенно та, что несет на себе отпечатки бытоописания и этнографического отчета, вполне вписывается в этот ряд. Все это наводит на размышления о правомерности использования в исследовании литературы местных этнических групп, в контексте определенных отрезков времени и в рамках отдельно обозначенных текстов, понятия «этнолитература». Подтверждение этой мысли автор обнаруживает и у доктора истории В. П. Степанова, еще в 2001 году призывавшего «заняться анализом подобного рода источников», поскольку «для этнологической науки произведения писателей выступают в качестве именно письменных источников» [1]. «XIX век, – продолжает развивать эту идею автор несколько лет спустя в другой статье, значительно расширив рамки исследуемой проблемы, – это время становления и развития этнографической науки, поэтому произведения писателей представляют собой дополнительный ценный и многоплановый материал для науки XXI в [2]. Немногим раньше доктор истории О. С. Лукьянец в книге «Русские исследователи и молдавская этнографическая наука в XIX − начале XX в.» (Кишинев, 1986), обращает внимание на этнографическое наследие А. Матеевича, Д. Суручана, А. и Б. Хыждэу, О. Накко, Б. П. Хашдэу, сконцентрированное в их художественных произведениях. В качестве примера В. П. Степанов приводит творчество К. Ф. Поповича, который пишет на трех языках и «сочетает в себе талант писателя и ученого-филолога». И даже если писатель, как считает В. П. Степанов, «не всегда соблюдает точность передачи факта или обряда», этнографическая (этнологическая) ценность работ К. Ф. Поповича заключается в том, что, «с детства впитав в себя красоту и особенности народной украинской речи, народного фольклора», он смог передать эту богатую палитру традиционной культуры не только этнологически, но и эстетически, войдя в местную украинскую литературу как автор, пишущий на украинском языке [3].

В связи с вышеизложенным заметим, что на сегодняшний день мы располагаем довольно полной картиной литературного движения русских (воссозданной академиком К. Ф. Поповичем, К. Б. Шишканом, С. П. Прокоп), включая бессарабский период, общую характеристику которого дали в свое время С. Г. Пынзару и И. Чокану. Определенным прорывом в местной русистике можно считать диссертации, защищенные по проблемам местной литературы не только бессарабского, но и современного периодов, – И. М. Сухаревой, Г. Г. Топор, К. И. Кощуг, С. П. Прокоп.

Исследование гагаузской литературы, включившее творчество таких ее основных представителей, как Н. Г. Танасогло, Д. Н. Танасогло, Н. И. Бабогло, Д. Н. Карачобан, М. В. Кёся, Г. А. Гайдаржи, С. С. Курогло, увенчалось монографическим трудом П. А. Чеботаря. Дастан и гагаузская сказка стали предметом научного интереса исследователей гагаузского фольклора Л. С. Чимпоеш и В. И. Сырфа.

Фольклор и литература украинцев Молдовы также находятся в поле зрения академика К. Ф. Поповича, подготовившего к изданию уникальный труд («Нариси українського фольклору та літератури», Кишинев, 2007), свидетельствующий о том, что литература на украинском языке в Республике Молдова существует как самостоятельное литературное движение со своими тенденциями, задачами, проблемами и представителями, и есть все основания говорить о ее включенности в литературный процесс республики.

В то же время, если по местной еврейской литературе, имеющей в своем арсенале серьезные результаты исследований творчества еврейских писателей бессарабского периода, отраженные в изданиях, увидевших свет и у нас в стране, и за рубежом, мы располагаем одной защищенной диссертацией М. Лемстера, а также завершенным, но пока не изданным исследованием по еврейской литературе И. Э. Шиховой, то по болгарской и цыганской литературам обобщающих, фундаментальных работ пока нет.

При кажущемся благополучии в плане исследования литературы местных этнических групп проблемы и нерешенные задачи остаются. Это касается и русской литературы бессарабского и межвоенного периодов, и современной гагаузской литературы, и, как уже отмечалось, малоизученных болгарской и цыганской литератур. Вопросы эти требуют своевременного решения для того, чтобы воссоздать общую картину литературного процесса республики на примере всех этнических групп, проживающих

на современной территории Республики Молдова. На фоне взаимосвязи этнических литератур с европейским и мировым литературным процессом XX в. необходимо анализировать и показывать пути их развития в национальном историческом, социальном и общекультурном контексте. Следует также разработать схему, методику и, шире, методологию вопроса, не исключающую, а выделяющую отдельным звеном прежде всего этнический фактор.

В этом нам может помочь «приближение» к этнологии. Своеобразный междисциплинарный обмен методиками и приемами анализа фактического материала, попытка подойти к вопросу изучения местных литератур с этнологической стороны, приоткрывают, на наш взгляд, возможность рассмотреть некоторые из них (на определенном этапе развития) сквозь перспективу этнолитературы. Поскольку каждая из рассматриваемых нами литератур проходила в своем историческом развитии разные этапы, в том числе и период становления, есть смысл проанализировать эти литературы не только сквозь призму эстетических канонов, но и с точки зрения этнологии. Так, например, русская, болгарская, украинская литературы, не потерявшие связь с метрополией по сути, в начале своего зарождения на этой земле пошли по пути коренных и некоренных литератур «малых народов»: от развития устного творчества, народной поэзии, бытоописательного очерка до первых крупных прозаических произведений: мемуаров и романов. В свою очередь, гагаузская, цыганская литературы, не имея своей письменности, начинали, по сути, с нуля. В особом обстоятельном исследовании нуждается еврейская литература, которая развивалась по совершенно другим законам.

В связи с этим возникает вопрос: правомерно ли изучать такую литературу только с эстетических позиций, особенно на первоначальном этапе ее развития? Не справедливее ли будет рассматривать литературы национальных меньшинств в рамках определенных этапов и периодов, в двух или нескольких плоскостях, на стыке двух или нескольких дисциплин? Ведь рассмотрение с эстетических и этнологических позиций таких важных и фундаментальных вопросов позволит подняться в наших изысканиях на более высокий уровень не только в контексте поставленных перед Центром этнологии задач, но и в русле новых междисциплинарных исследований, имеющих место и в зарубежной практике. Зачастую, чтобы показать так называемую «картину мира» – определенную модель представлений о мире, специфическую для каждого этноса и каждой этнической группы, проживающих на территории Республики Молдова, необходимо выявить законы и этапы, в соответствии с которыми развивалась литература отдельно взятого этноса. Это позволит обнаружить «устойчивые культурные модели», которые сосуществуют в нашей республике и соотносятся с изменениями и тенденциями, возникающими вследствие исторических процессов.

Побуждая литературоведов повернуться лицом к этнологии и попробовать взглянуть на литературу Молдовы под углом зрения «этнолитературы», мы предлагаем осуществить попытку освоения нового подхода к исследованию литературы отдельно взятого этноса, что позволит использовать новые методы исследования, допускающие междисциплинарность. Тем более, что первые шаги в этом направлении уже сделаны академиком К. Ф. Поповичем, доктором В. П. Степановым, П. А. Чеботарем, о чем говорилось ранее.

Подтверждение этой мысли автор статьи обнаруживает и в работе известного российского этнолога М. Н. Губогло, рассмотревшего гагаузскую литературу с точки зрения этнологии. Подчеркнув историческое значение введения гагаузской письменности в 1957 году, ученый в очерках этнокультурной и этнополитической истории гагаузов фактически продемонстрировал новую методологию изучения национальных литератур, сочетающую в себе этнологический, общегуманитарный и культурологический методы исследования, распространяющиеся не только на гагаузскую литературу [4]. Появление письменности, вслед за ней – художественной литературы, роль русского языка в распространении этой литературы, зарождение творческой элиты, пишущей на родном языке, зачастую отсутствие массового читателя и, в целом, «инфантильность» литературного процесса, в котором литературные критики заняты поисками «национальных Мандельштамов и Пастернаков», – верно подмеченная этнокультурная модель, распространяемая в перспективе и на другие национальные или младописьменные литературы. Признаки этой модели мы обнаруживаем и в местной цыганской литературе. В связи с вышесказанным почетный академик АНМ М. Н. Губогло отмечает: «Между тем из поля зрения относительно узкого круга специалистов – этнографов и антропологов, в зоне пристального внимания которых находятся проблемы этничности, – выпали проблемы взаимосвязи этничности и национальной литературы. Почти в каждой области человеческой деятельности – практически во всех отраслях народного хозяйства, в культуре, в сфере семейно-бытовой жизни проблемы этничности тесно переплетаются с проблемами художественной литературы» [5].

Следует полагать, что в 1993 году, когда увидело свет новое исследование по гагаузской литературе П. А. Чеботаря, понятие «этническая литература» не могло фигурировать в научном аппарате исследователя, несмотря на то, что именно под него подпадает то, о чем писал автор в те годы. «...В стихотворении “Генч пазары” (“Выходной день”) поэт выступает в роли до-

тошного этнографа и подробно воссоздает старинный обычай — хору. С точностью бытописателя он рисует наряды юношей и девушек, собирающихся в центре села, где должен состояться праздник, их отношение к этому народному обычаю. Особо сказано о музыкантах, они – главные действующие лица. Перечисляются названия исполняемых ими мелодий: "Молдованжа", "Дÿз ава", /Бир "Кадынжа", бир "Кундак", /Бир "Туканжа", "Ÿч айак", /"Чингенейжä", "Краковяк", /Тä "Русяска", "Полька" тä, /Бир "Чекиргä биткидä"//». «Эти подробности, – продолжает далее автор, – с точки зрения этнографии, как показало время, оказались совсем не лишними. Уже через два десятилетия хору практически был забыт в народе. Данное стихотворение Танасоглу воспринимается молодым поколением как „преданье старины глубокой". В этом бесспорное значение подобных произведений» [6].

Также представляется уместным привести в качестве примера аргументы в пользу этномобилизирующей роли художественной литературы, представленные в статье Д. Никогло и Л. Чимпоеш, в которой основными доказательными инструментами становятся элементы этнической идентификации в гагаузской поэзии. Рассматривая ее под углом зрения этнопсихологии, авторы пытаются посредством анализа продуктов деятельности этноса, включающей песни, обряды, сказки, мифы, литературные произведения, выйти на этническое своеобразие его психической деятельности, объясняя необходимость этого тем, что «именно национальная литература поднимает проблемы истории, этногенеза народа, исторической памяти, обращается к элементам духовной и материальной культуры, к этническим символам-маркерам, гармонично вплетая их в канву своих сюжетов. В данном случае на первый план выдвигается не эстетическая, не художественная, а этномобилизирующая роль национальной литературы» [7].

А. П. Садохин, автор современных учебников по этнологии, говоря о перспективе и сегодняшнем состоянии этой науки, совершенно справедливо замечает: «Конечно, современная этнологическая наука значительно обогатилась по сравнению с прошлыми временами. В сферу ее профессионального интереса теперь входят не только «отсталые» этнические группы, но и народы современных индустриальных обществ. На пересечении этнологии с другими науками возникло много смежных дисциплин: этносоциология, этнопсихология, этнолингвистика, этнодемография и т. д. В этнологии все явственнее вырисовываются черты новой социальной науки, синтезирующей разнообразные знания о человеке и его культуре» [8]. Далее, говоря о расширении предмета этнологии в наши дни, когда этнологическая наука представляет собой довольно сложную и разветвленную систему знаний, состоящую из отраслей этнической антропологии, этнической социологии, этнической психологии, экономической этнологии, этнодемографии, этнической географии, этнопедагогики, автор предполагает, что процесс дифференциации этнологической науки еще далек от завершения и в ближайшие два десятилетия следует ожидать появления новых направлений на стыке «этнографии, культурологии, социологии, психологии, антропологии, политологии» [9]. Это подтверждает мысль о том, что, действительно, этнология или, как ее еще называют, культурная /социокультурная антропология, вылепленная из этнографии, словно Ева из ребра Адама, – одно из перспективных современных научных направлений в мире, которое органично вписывается сегодня в ряд междисциплинарных исследований, становясь импульсом для зарождения новых дисциплин.

Обратившись к опыту зарубежных коллег, в поле научных интересов которых – литература американского, африканского континентов, Европы и Азии, мы попытались понять, что они подразумевают под понятием «этнолитература» (которое является также одним из часто встречающихся в культурной антропологии термином) и в какой степени правомерно его использование по отношению к местному литературному материалу.

В научных публикациях известного антрополога старейшего колумбийского университета доктора Нины С. де Фриедеманн, увидевших свет уже после ее смерти, говорится о том, что «традиция есть память памяти, и она предполагает постепенное воссоздание прошлого в виде произведений, прошедших более или менее динамическую авторскую переработку» [10]. Мысль сама по себе не нова, но она затрагивает очень важный вопрос, ставший прелюдией к большой и интересной дискуссии. В какой мере преломляется история этноса в художественной литературе, являющейся, по сути, продуктом вымысла автора? Эта мысль созвучна рассуждениям М. Н. Губогло, обнаружившего, что: «Рост национального самосознания пробуждает историческую память народов. И тогда на передний план выступает не эстетическая, не художественная, а этномобилизующая роль художественной литературы» [11] .

Однако, вслед за Ниной Фриедеманн, мы спрашиваем себя, охватывает ли понятие этнической литературы только лишь устную традицию, и если нет – то какова его наполняемость, какие сведения оно передает, какие новые научные знания представляет и кто является носителем этой литературы? Взяв в союзники известного исследователя-африканиста А. Хампате`Ба, специалиста в этой же области, Н. Фриедеманн приводит в качестве аргументов его утверждение о том, что устное традиционное творчество не ограничивается лишь мифологическими и историческими рассказами и легендами. Устная традиция, согласно мнению автора, – «большая школа жизни, и ее отправными

точками являются религия, история, воссоздание быта и празднеств». Общеизвестно, что в Америке, как и в других частях света — таких как Африка, Австралия, где некоторые народы в течение длительного периода не обладали своей письменностью, — многие народные знания и традиции сохранялись лишь в народной памяти, отражаясь в мифах, сказках и эпических повествованиях. И лишь относительно недавно устные традиции, выраженные в сказках, легендах, мифах этих континентов, начали рассматриваться как фольклор. Хотя в реальности, с точки зрения антрополога, отмечает автор статьи, речь идет о культуре человеческого созидания и в этом контексте – о различных формах и способах выражения культуры. Основная идея исследователя сводится к тому, что у некоторых африканских племен устное народное творчество не имеет своей давней традиции, так как для формирования таковой оно должно пройти путь, по крайней мере, одного поколения.

Подобного мнения, похоже, придерживается и Бейлис В. А., автор антологии африканской литературы, утверждая: «Часть рассказов похожи на простые обработки народных сказок. Однако следует помнить, что такие обработки для африканских писателей – серьезный и многофункциональный труд. Необходимо приспособить чужой (западный) язык для передачи африканских ценностей; нужно сделать фольклорный текст литературным повествованием; наконец, надо решить собственные (авторские) задачи» [12].

Обобщая, следует заключить, что перед современным исследователем, собирателем фольклора в отдельных регионах мира, зачастую стоят неразрешимые задачи переложить тексты, услышанные в оригинале, на язык, имеющий более широкое распространение. В этом случае авторы в последние годы под этнолитературой понимают устное народное творчество этносов, или так называемые этнотексты, пересказанные, переложенные рассказчиком, этнографом-собирателем, фольклористом, антропологом или писателем. И это приводит к тому, что исследователь и собиратель устного народного творчества становятся единственными посредниками, проводниками между сюжетом и читателем. В результате продукт такой деятельности обретает форму авторского литературного творчества [13]. Учеными уже подтверждено, что зачастую мифы и легенды тех или иных этносов и народов обретают право на существование с помощью другого языка-носителя. И это может быть французский – на севере Африки, испанский – в Латинской Америке, русский – в Гагаузии. Об этом пишет и М. Н. Губогло, подчеркивая значимость первого романа на гагаузском языке «в становлении идеологии этнической мобилизации гагаузов во II половине XX века» [14].

Одним из первых шагов освоения и изучения местной литературы во многих случаях служит этап собирания конкретного фольклорного или литературного материала и издания на его основе антологий. Так, например, с начала 70-х годов в США стали издаваться антологии художественного творчества индейских писателей и поэтов, рассчитанные на широкий круг читателей, интересующихся аборигенным творчеством. Считается, что именно научные публикации и антологии представляют собой два основных способа сохранения устного мифологического материала и ритуальных формул в условиях письменной культуры. В связи с этим появление антологий местной этнической литературы знаменует отражение и закрепление произведений устного народного творчества в печатных изданиях, рассчитанных не столько на специалистов-этнографов, сколько на простых читателей. В нашей республике яркими примерами, подтверждающими эту аксиому, могут служить первые сборники по гагаузскому и украинскому фольклору и литературе[15], а также первые поэтические антологии на русском языке, изданные в Кишиневе [16]. Ждут своего часа издания, включающие стихи, рассказы и очерки малоизвестных бессарабских писателей. Издания такого рода позволят литературоведам, в отличие от этнологов, подробно исследующих местную духовную культуру как документальное свидетельство культурной самобытности, рассматривать эти материалы и как объект эстетического восприятия.

Во второй половине прошлого века весь мир словно взорвался интересом к проблеме поиска национальной идентичности, «поиска корней». У нас в республике в 1957 году гагаузский язык обрел свою письменность, а в далеких США почти в это же время, в период 60–80-х годов индейская литература признается самодостаточной частью американского литературного процесса. На эти годы приходится подъем национального самосознания коренных народов не только США, но и Латинской Америки, что вызвало появление в конце 70-х – начале 80-х годов монографических исследований, посвященных индейской литературе. Эхо интереса к этой проблеме докатилось и до нашей республики, подтверждением чему служит и тот факт, что известный в республике преподаватель КГУ и исследователь зарубежной литературы Д. Царик определил автору настоящей статьи тему курсовой работы по роману известного эквадорского писателя [17]. Роман «Уасипунго» принес мировую славу Хорхе Икаса, 100-летие которого включено в список памятных дат, объявленных ЮНЕСКО на 2006–2007 годы. Изучение «Уасипунго» [18] Хорхе Икаса было одним из первых подходов к проблеме, позволившее уже тогда автору курсовой работы в одном из сильных реалистических латиноамериканских романов, повествующих о жизни индейцев, обнаружить в сюжетной коллизии противопоставление «коренного» этнического меньшинства «белому» большинству. Роман, написанный на

испанском литературном языке, с многочисленными вкраплениями индейских слов, изобилующий натуралистическими сценами из жизни индейского коренного населения Эквадора, предназначенный, в первую очередь, для широкого круга читателей латиноамериканского континента, был призван обратить внимание общественности на тяжелое социальное положение индейцев – неграмотность, бедность, отчужденность, бесправие и духовную изоляцию – и достиг своей цели.

Прошло время, и уже в 90-е годы на южноамериканском континенте появились исследования, посвященные проблемам индейцев, рассматриваемым в русле так называемого движения индихенизма (от исп. indíjena – индейский), зародившегося гораздо раньше, в которое вписываются и произведения авторов индейского происхождения. Перед исследователями возникла такая проблема, как взаимодействие первых художественных опытов индейских писателей и мифологического устного творчества бесписьменных аборигенных культур: как они соотносятся, сосуществуют в рамках одного художественного текста, есть ли особые способы адекватной передачи специфики устно-мифологической традиции в рамках литературного текста; как происходит эта передача, если в фольклоре индейцев существенную роль играет его фонетическая выраженность. Трудности возникали с переложением определенных звуков при помощи уже существующего алфавита.

Принято считать, что проблему индихенизма – одну из серьезнейших не только литературных, но и, прежде всего, социальных проблем – поднял на особый уровень еще в 30-е годы антрополог Аграрного университета Лимы, исследователь, известный писатель и литературный критик Перу, доктор Хосе Мария Аргедас, опубликовав свой первый роман об индейцах «Вода». Его отношение к «индианизации» как «культурному действию подавленного народа, направленному на культуру подавляющего», стало с тех пор для многих исследователей определяющим[19]. Так, например, известный немецкий литературный критик, эссеист Адальберто Дессау (Adalberto Dessau), сопоставляя романы эквадорца Хорхе Икаса «Уасипунго» («Huasipungo», 1934) и «Кровавый праздник» («Yawar fiesta», 1941) перуанца Хосе Мария Аргедаса, рассматривает отражение проблемы индихенизма в их творчестве, учитывая, что после Хосе Карлоса Марьятеги именно с именем Аргедаса многие исследователи связывают не только появление термина «литературного индихенизма», но и преодоление дуалистического отношения к индейцам в обществе, разделенном на два чуждых друг другу мира: мира белых и индейцев, мира побережья и сьерры [20].

Живой интерес и сочувствие к индейцам ученых разных направлений вдохновляют и исследователей-американистов на сбор богатейшего материала по истории индейских сообществ, что позволяет более точно оценить как уровень, достигнутый в различных областях культуры аборигенным населением Америки, так и его вклад в сокровищницу мировой культуры.

О продолжающемся неослабевающем внимании к литературе «малых народов», которая с каждым днем завоевывает все большее пространство в мире и превращается в объект внимания критики и ученых-литературоведов, свидетельствует форум писателей, поэтов и ученых, который под лозунгом «Литература и культурное разнообразие» проходил в чилийском курортном городе Пукон в ноябре 2000 года. Выступивший на форуме Генеральный секретарь Ассоциации индейских и афрокарибских писателей Эликура Чиуайлаф, поэт мапуче, заверил, что более 115 специалистов из Европы и Латинской Америки, собравшихся в этом городе, чтобы поразмышлять об особенностях этнической литературы, межкультурных связях, истоках литературы «малых народов», непременно продолжат развитие этой идеи, возвратившись на родину [21]. Тоже в Чили, но уже в 2006 году, 16–20 октября, в городе Темуко состоялся I Международный конгресс языка и литературы американских индейцев (I Congreso Internacional de Lenguas y Literaturas Indoamericanas). В работе форума, проведенного Университетом Пограничья при поддержке ЮНЕСКО, Чилийского общества литературных исследований, правительства Чили, приняли участие ученые и преподаватели, вынесшие на обсуждение коллег целый ряд вопросов по такой проблематике, как литература и этнолитература, литература и устная традиция, межкультурная литература, индейская филология, этнокультура и др. [22]

Немногим раньше в журнале «Revista digital de ensayo, crítica e historia del arte» была опубликована статья доктора Мигеля Альварадо Боргоньо [23], трактующая понятие «этнолитература» в контексте проблем литературного индихенизма. Выводы этой статьи представляются любопытными и полезными для этнологов и литературоведов.

В статье, которая называется «К вопросу о возможностях изучения современной этнолитературы мапуче как этнографии текста», автор использует термин *этнолитература* как некий искусный инструмент, с помощью которого удается рассмотреть, прежде всего, понятие «инаковости» / «другости» / «самости» («Alteridad»), что немаловажно. Согласно его утверждениям, впервые с указанной целью этот расхожий в этнологии термин использовал Энрике Дюссель, аргентинский философ, теолог и историк. Отсылая читателя к «Арауканским исследованиям» Рудольфа Ленза, опубликованным в 1897 году [24], которые открывают новые возможности на пути к непосредственному сбору и интерпретации арауканского словесного творчест-

ва и определяют фундаментальные аспекты современного взгляда на этнолитературу, Боргоньо дает свое видение проблемы. «В классических терминах этнолитературой именуют в основном вербально-символический продукт аборигенных сообществ, не имеющих своей письменности. Их исследование отвечает не только задаче анализа их культур, но и необходимости обобщения познаний относительно сообществ, от которых зачастую остаются лишь археологические данные, зафиксированные в регистре результатов материального производства», – отмечает исследователь. И тут же предлагает поразмыслить над значением этнолитературы, над ее содержанием. «Нам остается только задаться вопросом, – пишет он, – что остается от этой этнолитературы, когда уже не идет речь о спасении ценностей, вырванных из забытья? И что есть оригинального в настоящих текстах индейских поэтов, писателей-гибридов, которые восстанавливают свое прошлое или описывают настоящее под углом зрения этнической специфичности?» [25] Автор признает, что этнолитература сегодня превращается в некий новый перекресток, преломляющий целый комплекс сюжетов. Он разделяет этнолитераторов Чили на две большие группы: одни происходят из среды коренных жителей и владеют арауканским или языком мапуче, являясь авторами произведений, другие, не зная языка коренного населения, исследуют или даже пишут на темы индихенизма художественные произведения. И в той и в другой группе можно найти так называемых этнолитераторов, «набирающих свои тексты на компьютере и отправляющих по факсу свои сетования и фантазии близким и чужим, мечтающих найти в тексте образ возрожденного ветвистого древа, рухнувшего во время мощной вырубки аккультурации» [26], – замечает Боргоньо. Иными словами, автор не исключает и некий момент самолюбования, присутствующий у носителей арауканской устной традиции, принявших позу обиженных.

Далее, ссылаясь на статьи Ивана Карраско «Метаязык в этнокультурной чилийской поэзии» [27], исследователь напоминает, что в области этнолитературы работают, в основном, литераторы с юга Чили. В то же время в современных произведениях сосуществуют два связанных, но, на взгляд автора, независимых литературных потока поэтов и прозаиков: пишущие только на этническую тему и «этнические писатели по происхождению», в чьих произведениях отражается извечный вопрос об идентичности. Таким образом, если первые концентрируют свое внимание больше на теме инаковости как радикальной осознанности в периоды смуты, на различии, то вторые замыкаются в собственной идентичности, сконцентрированной на потерянном пейзаже и на пейзаже восстанавливаемом, «на внутреннем пространстве острова без берегов», – иронизирует М. Боргоньо.

Настаивая на том, что конфиденциальные полевые данные, полученные во время экспедиций как вознаграждение за субъективность восприятия «другого», приоритетность и специфичность исследуемой культуры (в данном случае – арауканской) являются двумя основными факторами в пользу признания оригинальности этой этнолитературной продукции в ее эстетическом, культурном, антропологическом и филологическом значениях, доктор Боргоньо утверждает, что антропологический взгляд на этнолитературу помогает ему поддержать споры на междисциплинарном уровне относительно возможностей современного этнолитературного текста как пути развития межкультурного взаимопонимания. То есть, по Боргоньо, пропущенная сквозь идею междисциплинарной перспективы, этнолитература предстает перед автором в виде антропологической формы современных этнических сообществ. Именно поэтому целью исследования чилийского автора стал предварительный и в какой-то степени экспериментальный набросок идеи, в которой «этнолитература как этнография текста демонстрирует новые разноплановые художественные формы» [28]. Прогнозируя, что в будущем этнолитература сможет опираться более на герменевтику текста, тем самым исключив субъективность полевых исследований, Боргоньо приходит к выводу, что этнолитература, взятая вне своих антропологических рамок, является результатом диалога с архетипичным в контексте, в котором сложно определить границу между современным и устаревшим. Именно поэтому автор видит цель своей работы в обсуждении возможностей этнолитературы как предмета, представляющего интерес междисциплинарного плана, в котором появляется возможность определения ее как типа культурной характеристики, способной зафиксировать новый культурный генотип.

С другой стороны, чилийский антрополог рассматривает этнолитературу и как возможность межкультурного диалога. И опять-таки им предпринимается попытка придать этой проблеме герменевтический характер. «Межкультурность не является неким даром или естественным явлением, наоборот, это одно из самых сильных завоеваний, на которое может претендовать человеческая наука», – полагает автор статьи. Трудно не согласиться с автором, что в мире, где межэтнические конфликты становятся причиной кровопролитных войн и террористических актов, межкультурное взаимопонимание становится одной из приоритетных задач и всеобщим стремлением. И его частичное достижение есть заслуга тех, кто реально проявляет добрую волю по отношению к инаковости. «Этнолитература, – настаивает М. Боргоньо, – может не только стать искусством диалога, но и способствовать тому, чтобы межкультурное общение

стало более возможным. Так как именно литература и антропология представляют собой отправной пункт для проявления междисциплинарного подхода, который не может быть смещен ни научным рационализмом, ни иррациональной эстетикой, так как он исходит из гуманистического начала, которое с точки зрения герменевтики сотрудничает с культурным диалогом» [29].

Далее автор довольно подробно рассматривает литературу этнических групп как сюжет культурного анализа, делая акцент на том, что эти тексты не могут быть проанализированы только лишь сквозь призму литературы, так как в них проявляются взаимосвязи разных социальных систем, отражаются как в зеркалах различные культурные конфигурации. Однако «все это, ассоциируемое с новым движением, называемым "культурные исследования", – обобщает М. Боргоньо, – заставляет нас думать об этнолитературе как о некоем ключе к культурному разнообразию, используя который, различные дисциплины могут внести свою лепту в культурный анализ, сконцентрированный на интерпретации специфической этносоциальной системы» [30].

Другой, не менее важный аспект проблемы, рассматриваемый Боргоньо, – это восприятие этнолитературы не только как инструмента междисциплинарного исследования, но и как концепта культуры. «Утверждать, что этнолитература – дисциплина, которая занимается только лишь изучением литературных форм этнических групп, – это в большей степени верно, равно как и глубокое заблуждение» [31]. Так как само по себе появление письменности, первых письменных источников, наряду с устным народным творчеством, фольклором служит ярким свидетельством отнесения культуры ее носителями к той или иной цивилизации.

Любопытным и поучительным, на наш взгляд, представляется еще одно наблюдение, которым делится в своей статье автор. Оно касается соотношения официального языка и языка национальных меньшинств. В этой связи он приводит высказывание Ленза, свидетельствующее о положении дел в Чили в сфере знания языка. «Я думаю, что отношения между чилийцами и индейцами могли бы быть намного лучше и продуктивнее, если бы они понимали друг друга. Как мы можем надеяться, что тысячи индейцев выучат литературный испанский язык (кастильский), если практически нет ни одного чилийца, который бы хотел выучить арауканский язык, чтобы затем учительствовать? Именно поэтому изучение арауканского имеет практическое значение для Республики и стоит беречь его, культивировать всеми средствами» [32].

На основе вышеизложенного и с точки зрения перспективы берем на себя смелость полагать, что, исходя из того, что этнолитература как проект включает в себя целый спектр дисциплин – таких как филология, этнология, антропология и культурология – ее возможности, в междисциплинарном ракурсе, огромны. Таким образом, автор предлагает рассмотреть этнолитературу с разных позиций: как путь развития межкультурного взаимопонимания, как возможность межкультурного диалога и искусство культурного диалога, как тип культурной характеристики, способной зафиксировать новый культурный генотип, как некий ключ к культурному разнообразию и в конце концов – как инструмент междисциплинарного исследования и концепт культуры.

Пытаясь убедить нас в том, что этнолитература, будучи выражением как этнической, так и культурной идентичности, одновременно является средством передачи и результатом создания этой идентичности, автор заключает: «Этнолитература – это не литература варваров или отсталых народов, она принадлежит тем, кто претендует сегодня на специфичность в контексте однородности модернизма»[33].

Выводам Мигеля Боргоньо в какой-то степени созвучны идеи Хуана Карлоса Арисменди, профессора культурной антропологии Колумбийского Университета Антиокии, предпринявшего анализ романа колумбийского писателя Хуана Гиль Бласа «Долина немых псов» в свете новых теорий конца XX века, предлагающих анализировать литературный текст с антропологических позиций. В своей статье «Этнолитературное исследование в "Долине немых псов" Х. Г. Бласа» автор делает выводы об антропологической ценности произведения, показывая, какую важность представляет этноисторическая тема, отраженная в колумбийской литературе. Предварительно изучив литературный контекст, в который вписывается этот роман, он рассмотрел его сообразно новым веяниям в этнолитературе. Он один из первых в своей стране попытался предпринять анализ произведения, которое повествовало о прошлом индейцев Колумбии, на стыке филологии и антропологии, что оказалось довольно полезным и вызывающим размышления не только антропологического, но и художественного характера [34].

Официальная историография, как отмечает в своей статье Х. К. Арисменди, признает, что именно в 1984 году, в Санта Фе (Нью-Мехико, США) на академическом семинаре, организованном Школой Американских Исследований, материалы которого были впоследствии опубликованы в Writing culture: The poetics and politics of ethnography (1986), были обсуждены более или менее систематичные размышления о том, что волновало ученых-антропологов в последние десятилетия уходящего XX века. Издатели сборника отмечают, что «дискуссии, развернувшиеся на семинаре, в основном были сконцентрированы на текстах, содержащих исследования, проводившиеся в прошлом и имевшие своей целью распознать наиболее общие понятия, содержащиеся

в этнографических отчетах. Одним из результатов такого критического рассмотрения явилось заключение о том, что „антропологи нуждаются в исследованиях, касающихся духовного мира, – таких как литература, история, политика”»[35].

В связи с этим автор считает уместным предположить, что в равной степени продуктивным может стать и взгляд литературоведа, обращенный в сторону антропологии и этнологии, и взгляд антрополога или этнолога, обращенный в сторону филологии, то есть целесообразно рассмотрение литературы того или иного этноса как этнолитературы, представляющей интерес не только для литературоведа, но и этнолога, антрополога.

С другой стороны, Арисменди приводит пример, своего рода контраргумент из ставшей, как он отмечает, уже классической статьи Works and lives. The anthropologist as author (1988) Клиффорда Гертца, написанной под впечатлением Семинара в Санта Фе, в которой известный американский антрополог ревностно воспринимает рекомендации своих коллег присмотреться к литературе. И одним из веских аргументов такого отношения является апелляция к исследованиям некоторых классиков так называемой «настоящей антропологии»: Клода Леви-Стросса, Рута Бенедикта, Эванса Притчарда, Раймонда Фирта и Бронислава Малиновского, которые, мягко говоря, не разделяют мнения своих коллег и у которых Гертц находит оправдание мысли о том, что литература, приближенная к антропологии, по справедливости вплетена в ее самую сущность – зачастую настолько, что антрополог, как и сам писатель, доходит до того, что покоряет своего читателя более гипнозом нарративного искусства, чем неоспоримой объективностью своих свидетельств и аргументов.

Исходя из этого, Хуан Арисменди, назвав свою статью «Этнолитературное исследование в “Долине немых псов”», осторожно подходит к этому вопросу, заявляя, что попытки междисциплинарного исследования вызвали всякого рода критику, среди которой «наиболее едкой оказалась критика Леви-Стросса, который, встретившись с Гаем Сорманом, заявил, ссылаясь на Гертца, что предпочел бы отойти от тех антропологов, которые приблизились больше к литературе, чем к науке» [36].

Однако в последнее десятилетие века группа академических испанских исследователей [37], вооружившись более конструктивными идеями, возвращается к рассуждениям Гертца, чтобы доказать, что признание литературной составляющей антропологии не равнозначно превращению литературы в объект антропологии [38].

Обе точки зрения фигурировали в процессе семинара в Санта Фе. Дополненный классическими размышлениями Гертца, Академический испанский проект был воспринят в качестве методологического предложения, обозначаемого как «этнолитература», и с 1993 года разрабатывается учеными Университета Кордовы. Представив на суд читателя все «за» и «против», Арисменди обращает внимание на то, что «этнолитература», по сути, пытается восполнить методологические пустоты, появившиеся в результате легкомыслия антропологов, приравнявших понятия «антропология» и «этнография», не приняв во внимание, что предпочтения последней концентрируются на том, что человеком делается, а не на том, что с человеком происходит. Далее, рассуждая об этнолитературе как новом методе исследования, который предлагают Фуенте Ломбо и его академические сторонники, Арисменди воспринимает его как некоторую свободу действий, поясняя, что речь идет всего лишь об опыте «per se», который, отталкиваясь от литературы, претендует на то, чтобы показать, как создать антропологию [39]. Сущность этого метода состоит в том, что исследователи этнолитературы, сочетая теорию литературы с антропологией, пытаются, как предполагает Арисменди, претворить в практику некоторые модели литературного анализа текстов, претендуя на то, что эти результаты будут представлять интерес для антрополога и отвечать на герменевтические вопросы. Так, например, прибегая к семиотике или используя структуралистские методы в исследованиях драматических произведений Ф. Г. Лорки, романа «Улей» Камило Хосе Села, «Сто лет одиночества» Габриэля Гарсиа Маркеса, авторы обнаруживают в литературе не только выражение «схем моделирования», которые жизненно необходимы внутри культуры, но и предлагают новую парадигму, чтобы осознанно связать такие понятия, как начало и конец, жизнь и смерть[40].

Подчеркивая значение романа «Долина немых псов» Хуана Гиль Бласа для Колумбии, Арисменди выделяет следующие важные моменты. Во-первых, колумбийский роман претерпел в последние годы значительные изменения, во многом благодаря этнологической или, конкретнее, индейской теме, которая помогла этому роману стать полноправной частью современного литературного движения Колумбии. Несмотря на то, что в этой стране судьба индихенизма реализовалась позже, чем в Перу и Гватемале, где эту проблему впервые подняли писатели Хосе Мария Аргедас и Мигель Анхель Астуриас, соответственно, все, что связано с индейской культурой Колумбии, стало в последние десятилетия набирать силу и мощь в рамках последовательного литературного процесса. «Вне всякого сомнения, – предполагает автор, – вдохновить на эту запоздалую инициативу смогла 500-летняя годовщина открытия Америки (1492)» [41]. И второй очень важный момент, на котором заострил свое внимание Арисменди, – это то, что «для колумбийской литературы и, в целом, латиноамериканской, индейская тема явилась еще одним шагом на пути к истине» [42].

Обобщая, Арисменди признается, что ни для кого сегодня не является секретом, что многие авторы, ратующие за то, чтобы нация или народ содержали в себе все достоинства цивилизации, тем не менее, видели в индейце воплощение отсталости, так как искусственно выставленная тупость или ничтожность служили единственными качествами, представляющими и дискредитирующими этот персонаж; что сегодня в Латинской Америке немало тех, кто увидел в жизни индейца определенный культурный проект, независимый и нуждающийся в защите, тех, кто искренне убежден, что этнологическая ценность их страны выражается, главным образом, в глубинах космовидения каждого народа или сообщества. И литература стала одним из вспомогательных инструментов, позволившим обратиться к теме прошлого и увидеть наиболее адекватный контекст для воссоздания истории, в которой сохранялись оптимальные условия для культурной автономии.

Нельзя не согласиться с автором, что литература малых этносов должна в равной степени интересовать и литературоведов, и антропологов, и этнологов. «Поскольку в ней происходит отражение истории “малых народов”, судьбы которых почти не повторяются, их должны интересовать в равной степени литературные произведения, которые иллюстрируют известное высказывание Клода Леви Стросса о “горячих” народах, генерирующих в себе социальные перемены и напряжение, и “холодных” народах, на истории которых социально-исторические перемены почти не отражаются» [43].

Созвучны этим мыслям высказывания М. Н. Губогло: «Пока не написана “История гагаузов” как главного конструктора настоящего и прошлого, роль архитектора этнической идентичности исполняла молодая художественная литература» [44]. В равной степени это умозаключение применимо к любому «малому» этносу.

На вопрос, что нужно понимать под этнолитературой, Арисменди полагает, что этим понятием можно обозначить любое литературное произведение, «а не только то, в котором этнологическая тема является основной, по той лишь причине, что ставит своей целью получить определенную антропологическую информацию посредством человека, создающего литературу, в противовес тем произведениям, где человек появляется в литературе как действующее лицо» [45].

Обобщая, заметим, что мы не случайно привели в пользу этнолитературы аргументы двух авторов, мнения и доводы которых строятся в разных плоскостях, дополняя друг друга. Таким образом, в Латинской Америке понятие «этнолитература» может быть воспринято, «прочтено» исследователями как путь развития межкультурного взаимопонимания, как тип культурной характеристики, способной зафиксировать новый культурный генотип, как возможность межкультурного диалога и искусство культурного диалога; как некий ключ к культурному разнообразию, инструмент междисциплинарного исследования и концепт культуры, новый метод исследования, призванный восполнить методологические пустоты, своего рода «архитектор этнической идентичности», история малых народов / младописьменных литератур, воплощенная в фольклорном или художественном творчестве.

Как и у нас в Молдове, в таких странах, как Перу, Эквадор, Чили, ученые, все прогрессивные люди пытаются во имя мировой гармонии и справедливости построить новое культурное сообщество, в котором общекультурный контекст и этнический компонент литературы этносов, населяющих эти страны, впишутся в общий литературный процесс.

Аборигены в далекой Америке или Африке – и национальные меньшинства в маленькой Молдове... Аналогии неблизкие. Разные континенты, разные культуры и культурные сообщества. Однако тем интереснее представляются черты явного сходства, которые выявляются при ближайшем рассмотрении, причем в плане не только методики анализа «инаковой» культуры, литературы, но и методологии вопроса, расширяющей наши познания в области междисциплинарного исследования. Испокон веков Молдова была своеобразным этническим перекрестком, на котором встречались, взаимодействовали, дополняя друг друга, культуры разных народов. Сегодня для воссоздания полной картины формирования и развития литератур этнических групп, проживающих в Республике Молдова, необходимо не только показывать связь этих литератур с европейским, мировым литературным процессом XX в., но и, анализируя пути формирования этнических литератур, учитывать их соотношение с национально-историческим, социальным, общекультурным, общелитературным контекстом, их взаимоотношения и взаимопроникновения. Представляется важным обратить внимание на то, что:

- местная русскоязычная литература бессарабского и межвоенного периодов, особенно та, что несет на себе отпечатки бытописания и этнографического очерка, может быть рассмотрена под углом зрения и этнологии;

- эстетический принцип рассмотрения художественных произведений может быть применен в сочетании с этнологическим, в результате чего становится понятным внимание исследователя к малохудожественным, но представляющим интерес с точки зрения этнологии произведениям;

- определение значимости, уникальности, вклада местных литератур в сокровищницу мировой культуры должно проводиться с учетом этих параметров;

- в отдельных случаях, в контексте определенных отрезков времени и в рамках отдельно обозначенных текстов, в исследовании литературы местных этнических групп правомерно использование понятия «этнолитература», подразумевающего фольклорные, художественные тексты, представляющие ценность с точки зрения не столько формы, сколько содержания.

Примечания

[1] Степанов В. П. Традиционно-бытовая культура украинцев Молдовы в творчестве писателей XIX–XX вв. (к постановке проблемы) // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice. Vol. II. Chişinău, 2001. P. 82.

[2] Степанов В. П. Роль художественной литературы в деле формирования и сохранения этнических ценностей украинцев Молдовы и чувства толерантности // Этнографические исследования в Республике Молдова (история и современность). Кишинев, 2006. С. 413.

[3] Там же. С. 440-441.

[4] Губогло М. Н. Именем языка: очерки этнокультурной и этнополитической истории гагаузов. М., 2006.

[5] Там же. С. 127.

[6] Чеботарь П. А. Гагаузская художественная литература (50–80-е гг. XX в.) Очерки. Кишинев, 1993. С. 20-21.

[7] Никогло Д. Е., Чимпоеш Л. С. Элементы этнической идентификации в гагаузской поэзии (к постановке проблемы) // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice. Vol. VI. Chişinău, 2006. P. 85.

[8] Садохин А. П. Этнология. М., 2004. С. 15-16.

[9] Там же. С. 20-22.

[10] De Friedemann Nina S. De la tradición oral a la etnoliteratura (parte I) // http://www.argenpress.info/nota.asp?num=011036 (Здесь и далее перевод наш. С. П.)

[11] Губогло М. Н. Именем языка: очерки этнокультурной... С. 127.

[12] Бейлис В. А. Послесловие // Невеста Соломзи. Повести, притчи, рассказы писателей Африки. М., 1988. С. 266.

[13] De Friedemann Nina S. // http://www.argenpress.info/nota.asp?num=011024

[14] Губогло М. Н. Именем языка... С. 134.

[15] Дурбайло М. А. Сборник сказок «Оглан и мари кыз» (пер. на укр. яз. С. Келаря). Киев, 1991; Фольклор украинцев Молдовы. Сборник. Под ред. К. Поповича. Кишинев, 1994; Гагаузские народные сказки. Сост. П. Чеботарь. Кишинев, 1994.

[16] Днестр. Литературно-художественный сборник. Кишинев, 1949; Днестр. Литературно-художественный альманах. Кишинев, 1953, 1954; Молодость. Сборник стихотворений молодых поэтов. Кишинев, 1956; Утро. Сборник стихов. Кишинев, 1957; Молодость. Сборник стихов и рассказов. Кишинев, 1959, 1962; Днестровские зори. Литературно-художественный сборник. Кишинев, 1965; Весенние клавиши. Стихи. Кишинев, 1966; На поэтических трассах. Сборник стихов молодых поэтов. Кишинев, 1972.

[17] Икаса (Icaza) Хорхе (1906–1978) – эквадорский писатель. Автор реалистических романов: «Уасипунго» (1934, сокращенный русский перевод – 1935), «Метисы» (1937), «Человек из Кито» (1958). Сборники рассказов «Грязь сьерры» (1933), «Шесть раз умерщвленный» (1952) и др. посвящены жизни индейцев и острым социальным конфликтам. Автор произведений «На улицах» (1935, перевод на русский язык – 1938, 1963), «Полвека в темноте» (1942), «Никудышный Ромеро и Флорес» (1958). Литературную деятельность начал как драматург.

[18] Хорхе Икаса. Уасипунго (Перевод В. С. Виноградова. М., 1976.

[19] Larco Juán. Prólogo // Recopilación de textos sobre José María Arguedas. La Habana, 1976. P. 11.

[20] «Литературный индихенизм зародился в Латинской Америке еще в период между двумя мировыми войнами. Его основные концептуальные элементы опираются на идею о том, что индейцы – это человеческая, духовная и культурная составляющая определенной части латиноамериканских народов. Интересно отметить, что литературный индихенизм был инициирован не индейцами, которые представляли на тот период одну из самых угнетаемых и униженных прослоек общества». См. об этом: Dessau Adalberto. Icaza y Arguedas, exploradores del laberinto de Los Andes // Recopilación de textos sobre José María Arguedas. La Habana, 1976. P. 227-234.

[21] http://www.tiwy.com/leer.phtml?id=933

[22] http://www.lenguasyliteratura.cl/

[23] Автор статьи – Мигель Альварадо Боргоньо – известный исследователь в области социальной и культурной антропологии, преподаватель факультета гуманитарных наук Чилийского Университета Плайа Анча. Магистр социологии и этики. Доктор филологии Аустрального (Южнополярного) Университета. Стажировался в Грегорианском Университете Рима. Стипендиат Deutscher Akademischer Austauschdienst (D.A.A.D.) Геттингенского Университета Германии. В сфере его интересов – антропология, в частности, связь антропологии и литературы. На эту тему им написаны 2 книги и опубликован ряд научных статей в чилийских и латиноамериканских журналах.

[24] Lenz Rodolfo. Estudios araucanos. Materiales para el estudio de la lengua, la literatura y las costumbres de los indios mapuches o araucanos. Anales de la Universidad Chile. Tomo XCVII. Santiago. Imprenta Cervantes, 1895–1897.

[25] Borgoño Miguel Alvarado. Elogio de la pereza. Notas y aproximaciones respecto de las posibilidades del estudio de la etnoliteratura mapuche actual como etnografía del texto // http://www.critica.cl/html/alvarado_02.htm

[26] Там же.

[27] Carrasco Iván. Metalenguas de la poesía etnocultural de Chile (Autores sureños) I parte // Estudios Filológicos 28 (1993). Valdivia, Universidad Austral de Chile.; Carrasco Iván. Metalenguas de la poesía etnocultural de Chile (Autores sureños) II parte // Estudios Filológicos 29 (1994). Valdivia, Universidad Austral de Chile.

[28] Borgoño Miguel Alvarado. Elogio de la pereza. Notas y aproximaciones respecto de las posibilidades del estudio de la etnoliteratura mapuche actual como etnografía del texto // http://www.critica.cl/html/alvarado_02.htm

[29] Там же.

[30] Там же.

[31] Там же.

[32] Там же.

[33] Там же.

[34] Arismendi Juan Carlos Orrego. Exploración etnoliteraria en «El valle de los perros mudos» // Boletín de Antropología, Universidad de Antioquia, Vol. 19, No. 36, Medellin, Colombia, 2005. P. 337-357.

[35] Там же. P. 339.

[36] Там же. P. 340.

[37] Под руководством Мануэля де ла Фуенте Ломбо и Марии Анхелес Ермосилья Альварес, исследователей факультета философии и филологии Университета Кордовы, в декабре 1993 и ноябре 1995 г. был проведен ряд семинаров по этнолитературе. Результатом явились сборники статей под названием «Этнолитература. Новый метод исследования в антропологии» (1994) и «Этнолитература: антропология воображаемого?» (1997). Ими было замечено, что под «этнолитературой» многие понимают исследование литератур аборигенов, коренных жителей. См. подробнее в их работах: Fuente Lombo, Manuel de la. La etnoliteratura en el discurso antropológico: los trabajos de la espera // Fuente Lombo, Manuel de la y Hermosilla Álvarez, María Ángeles. Etnoliteratura: una antropología de ¿lo imaginario? Córdoba, Universidad de Córdoba, 1997. P. 9-43.

[38] Arismendi Juan Carlos Orrego. Exploración etnoliteraria … P. 340.

[39] Arismendi Juan Carlos Orrego. Exploración etnoliteraria... P. 341. Арисменди тут же ссылается на работы: Clifford James y Marcus, G. E. Retóricas de la antropología. Barcelona, 1994. P. 21; Sorman Guy. Los verdaderos pensadores de nuestro tiempo. Barcelona, 1991. P. 88.

[40] Arismendi Juan Carlos Orrego. Exploración etnoliteraria... P. 341-342.

[41] Там же. P. 354.

[42] Там же. P. 353.

[43] Там же. P. 350.

[44] Губогло М. Н. Именем языка: очерки этнокультурной... С. 131.

[45] Arismendi Juan Carlos Orrego. Exploración etnoliteraria... P. 355.

Rezumat

În articol se face o încercare, din perspectiva investigaţiilor interdisciplinare de peste hotare, realizate la joncţiunea etnologiei, antropologiei şi filologiei, de a demonstra importanţa şi perspectivele utilizării în contextul local literar a noţiunii de „etnoliteratură”. Din acest punct de vedere poate fi analizată, studiată şi literatura minorităţilor etnice din Moldova.

Cuvinte-cheie: investigaţii interdisciplinare, problema indehinismului, etnii neografe, etnologie, antropologie, literatură şi etnoliteratură, etnocultură.

Резюме

В настоящей статье предпринимается попытка в свете современных зарубежных междисциплинарных исследований, проводимых на стыке этнологии, антропологии, филологии, раскрыть значение и перспективы применения в местном литературном контексте понятия «этнолитература», рассмотрев под этим углом зрения часть духовной культуры и литературы народов, исконно проживающих на территории Молдовы.

Ключевые слова: междисциплинарные исследования, проблема индехинизма, младописьменные этносы, этнология, антропология, литература и этнолитература, этнокультура.

Summary

This article attempts to show the meaning and the possibility of application of the term ‘ethnoliterature’ basing on contemporaneous foreign interdisciplinary studies at the turn of ethnology, anthropology, philology. This article contains the analysis of the part of spiritual culture and literature of peoples who have lived here since ancient times.

Key words: interdisciplinary studies, ethnology, anthropology, literature and ethnoliterature, ethnoculture.

Н. Н. ВИЗИТЕЙ

КУЛЬТУРНАЯ СИТУАЦИЯ В СЕГОДНЯШНЕЙ МОЛДОВЕ: ДЕФИЦИТ МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ КОМПОНЕНТЫ

1. О метафизическом измерении культуры

Есть ли у культуры *метафизическое* измерение? Правомерно ли вообще так ставить вопрос? Несомненно, правомерно! Более того, есть основание утверждать, что, не ставя вопрос именно таким образом, мы рискуем полностью потерять из поля зрения феномен культуры. Сошлемся на Й. Хейзингу: «Культура должна быть метафизически ориентированной, либо ее нет вообще» [1].

Однако о чем, собственно, идет здесь речь? Следует вспомнить, что сам термин «культура» изначально имеет несколько значений: это и «возделывание земли», и «образование, воспитание», и «почитание» [2]. Значения, как мы видим, очень разные. Что объединяет в смысловом плане все вышеназванное, или о чем же, в конечном счете, мы ведем речь, когда говорим «культура»? В расшифровке данного слова при ближайшем рассмотрении фиксируются три обстоятельства, три фактора, при наличии которых становится возможным *человеческое существование*, человеческое бытие, сама человеческая (социальная) жизнь. Действительно, для того, чтобы такого рода жизнь имела место, для того, чтобы она существовала устойчиво и продуктивно, необходимо, во-первых, чтобы происходило «возделывание земли» (внешнего мира, природы), во-вторых, чтобы имело место обучение, образование (то есть «возделывание» самого человека, его внутреннего мира), и, в-третьих, чтобы первый и второй процессы, на перекрестии которых расположено человеческое Я, были согласованными. Последнее же может быть полноценно обеспечено лишь тогда, когда *сам человек* занимает определенное положение в свершающемся событии встречи указанных процессов, когда он осуществляет некоторое усилие, направленное на указанное согласование, что и обеспечивает устойчивое присутствие в мире его Я («Человек, – отмечает М. Мамардашвили, – может существовать лишь в пространстве собственного усилия» [3]); именно такой смысл имеет «почитание» – третий фактор, обеспечивающий существование культуры. Следует подчеркнуть, что как раз об этом факторе при разговоре о культуре и при оценке культурного потенциала того или иного процесса обычно забывают, а между тем ему принадлежит решающая в определенном отношении роль в том, свершается или нет «культурное событие», то есть свершится или нет процесс производства *самого человека*, процесс воссоздания его человеческой сущности, а также процесс деятельного присутствия этой сущности в мире. Все это и дает право утверждать, что у культуры есть метафизическая компонента, или что она имеет, как говорит Й. Хейзинга, «метафизическую ориентацию».

Культура есть специфический мост, который соединяет в точке телесного присутствия человека *природное* и *социальное*. К. Маркс справедливо отмечает, что о «культуре человека можно судить по тому, насколько стала для человека природой человеческая сущность и насколько природа стала человеческой сущностью человека» [4].

Вышесказанное позволяет заключить также, что человек, выступая в качестве субъекта культурного акта, проявляет себя неизменно как сверхутилитарное существо. В силу своего «естественного устройства» он нацелен не просто на то, чтобы «хорошо жить», чтобы успешно удовлетворять свои жизненные потребности; его предназначение – в большем. И если этому большему не суждено случиться, то и «утилитарное благополучие» человека не может быть устойчивым. (И. Кант: «…природа беспокоится вовсе не о том, чтобы человек жил хорошо, а о том, чтобы он сам достиг того положения, когда благодаря своему поведению он станет достойным жизни и благополучия» [5].)

2. Исходные формы человеческой культуры

С чего начинается культура в процессе *исторического* развития человека? Чем она является на первых этапах его социализации, *индивидуального* становления? И в одном, и в другом случае исходной является определенная ситуация межиндивидуальных отношений, в рамках которой возникает *рефлексивная способность* человека, возникает человек как сознательное, как замечающее свое собственное присутствие в мире существо. Такого рода отношение обычно называют *первичным*. В эволюционно-историческом плане оно впервые имеет место в условиях совместной трудовой деятельности индивидов, в частности, в условиях групповой охоты. Здесь при определенных обстоятельствах поддержка, которую члены группы оказывают друг другу, может получить характер *одновременно осуществляемой ими взаимной поддержки*. Это создает условия для того, чтобы взаимодействующие стороны оказались особым образом отраженными друг в друге.

В качестве существенного и непременно отмеченного в рамках анализа рассматриваемого случая взаимодействия должно быть указано то обстоятельство, что каждый охотник находится во взаимодействии со многими (помимо конкретного данного) членами группы. В таких условиях любая поддержка им конкретного другого будет эффективной лишь тогда, когда она будет направлена на укрепление динамических, складывающихся в процессе охоты связей этого другого с группой

или на поддержку группы в целом. Но это означает, что один индивид, поддерживающий другого, оказывается отраженным не просто в нем, а через него – в группе, и этот другой для него есть нечто данное в качестве индивидуального, частного, *чувственно-конкретного*, но одновременно также и в качестве родового, всеобщего, *чувственно-сверхчувственного*. Это значит также, что индивид замечает, выделяет, идентифицирует себя не просто как нечто тождественное другому (а другого − как нечто тождественное себе), а как существо, включенное вместе с другим в группу, как по сути своей *родовое* существо.

Именно указанные выше обстоятельства дают возможность человеку воспринять себя в качестве определенной *метафизической* реальности. Можно сказать также, что здесь человеку впервые оказывается открытым *всеобщее* (Абсолют, Бог и т. п. – при тех или иных обстоятельствах эта реальность может получить ту или иную номинацию и конкретизацию, однако в конечном счете речь идет во всех случаях фактически об одном и том же). Существенно, что всеобщее, как следует из вышесказанного, исторически первоначально (а также в значительной степени – и в дальнейшем) есть, по сути, «совокупность всех общественных отношений» (К. Маркс), тех отношений, в которые вписан взаимодействующий со мною (охотником) индивид и которые высвечиваются для меня непосредственно за ним в процессе моей устремленности к нему с чувством бескорыстной поддержки, в процессе моей *специфической* отданности ему, результатом чего является не только фактическая ему помощь, но и мое *самообретение*. (К. Маркс: «Мое всеобщее сознание есть лишь теоретическая форма того, живой формой чего является реальная коллективность» [6].) Можно сказать также: в рассматриваемой ситуации человек открывает для себя *трансцендентальное* как то, что положено в самое основание его существования, и, как отмечает К. Ясперс, «человек не может утратить ощущение трансцендентальности, не перестав быть человеком» [7].

Первичное отношение является базовым моментом и в процессе *индивидуального развития* человеческого существа. Специфика состоит, однако, в том, что здесь одна из взаимодействующих сторон изначально уже наделена рефлексивной способностью (по обстоятельствам это прежде всего, конечно, мать ребенка). Поэтому в процессе взаимодействия возможность появления сознания у другой стороны оказывается существенно большей, по сравнению с той, которая имеет место в начале человеческой истории в рамках совместной трудовой деятельности индивидов, о чем речь шла выше. Причем, центральным является и здесь то обстоятельство, что между матерью и ребенком складываются совершенно особого рода взаимоотношения, изначально связанные с поддержкой ребенка матерью в плане его возможности удовлетворять свои витальные потребности, но достаточно быстро переходящие в ситуацию, где каждая из сторон стремится помочь другой, быть ею понятой, то есть и здесь контактирующие стороны находятся в отношении взаимной устремленности друг к другу и взаимной поддержки.

Итак, первичное отношение есть ситуация, в рамках которой возникает человеческое существование, или – человеческое существование по глубинной основе своей есть первичное отношение, в рамках которого *воспроизводится человеческая сущность*. Следует подчеркнуть: данное отношение не является тем, что случается лишь однажды – в момент появления исторически первого человеческого (сознательного) существа или в момент обретения индивидом сознания в рамках его постнатального развития. Оно должно постоянно воссоздаваться. Это и происходит. Так, первобытный человек, обретя сознание в рамках коллективной охоты, в которую он включен в качестве активного субъекта, стремится найти, и со временем находит, дополнительные возможности воспроизводства и развития своей сознательной способности. Такую возможность открывает, в частности, так называемая «натуральная пантомима» – условно-игровое воспроизведение членами группы ситуации первобытной охоты. Здесь человек *преднамеренно ориентирован* на собственное воспроизводство, на метафизическую компоненту собственного бытия. Здесь, можно сказать, имеет место *почитание* человеком своего культурного состояния, что отличает натуральную пантомиму от реальной охоты, где производство сознания, естественно, не является главной целью осуществляемой деятельности и где сознание производится как, условно говоря, побочный продукт. В силу сказанного, именно феномены типа натуральной пантомимы, а не сами по себе события коллективной трудовой деятельности, с момента возникновения которых сознание впервые появляется, называют действительно *первыми* формами человеческой культуры.

Дальнейшая история отчетливо свидетельствует, что человек, обретя сознание, открыв для себя *метафизическую* составляющую своего бытия, с упорством, которое следовало бы позаимствовать у него современному человеку, ищет, находит и развивает, вопреки всем превратностям первобытной жизни, те виды социальной деятельности, которые обеспечивают сохранение его сознательной способности. Так, натуральная пантомима рождает «натуральное макетирование», которое в определенных условиях создает предпосылки для появления *настенной живописи* [8]. Аналогичным образом тотемизм, как показывает анализ, имеет прежде всего «человекооб-

разующую» функцию. Наши предки заботились прежде всего не о том, чтобы не погас огонь костра, а о том, чтобы не погас огонь разума. По оценкам франко-американской экспедиции, изучавшей технику живописи первобытных людей, рисовавших животных в знаменитой пещере Ласко, процесс изготовления необходимых красок (по сути, это был рудный обжиг материала, как тот, что использовался в процессе выплавки железа, однако примерно на 7 тысяч лет раньше, чем эта выплавка появилась) поглощал фактически весь их технологический потенциал [9]. Сегодня нам может показаться, что такого рода поведение крайне расточительно в условиях жизни, которые предоставлялись людям примитивной культурой того периода, что оно полностью нецелесообразно в свете основной задачи того времени – выживания. Однако выживали те, кто рисовал, а не те, кто по тем или иным причинам «экономил на рисунках». Первобытные люди жили в соответствии с сущностными (метафизическими) особенностями человеческой природы, которой они следовали, конечно, исключительно инстинктивно.

Изменилось ли что-либо в наши дни? В целом нет. И сегодня реальная жизнь человека есть постоянный поиск (и на сознательном, и на интуитивном уровне) ситуаций, в которых он может вновь и вновь глубинно возобновляться, и когда это случается, тогда случается и «культурное событие». Понятно, что для того, чтобы общество могло существовать устойчиво, необходимо, чтобы механизм такого возобновления работал надежно, без сбоев, чтобы индивид мог снова и снова воспроизводить себя в качестве рефлексивным образом представленного в бытие существа.

Конечно, в современном обществе имеется много видов деятельности, каждая из которых в целом обладает существенным культурным потенциалом. Это и искусство, и наука, и религия. Однако, понятно, что этот потенциал (тем более в случае экономики или политики) не реализуется сам собой. Здесь нужен, опять-таки, субъект, который в процессе осуществления той или иной деятельности правильно (метафизически) внутренне ориентирован или, во всяком случае, был бы небезразличен к такого рода ориентации, и если этого нет, то и культурное событие состояться не может, даже при условии, что, действуя в соответствии с правилами («технологическими требованиями») данной профессиональной деятельности, субъект произвел полезный для общества продукт или эффект; неизменно кардинальным остается вопрос: был ли повторен при этом некоторый вариант первичного отношения, произведен ли был сам человек? Если нет, то перед нами, по сути, ситуация антикультуры, ситуация отчуждения.

3. Лики культурного кризиса в Молдове

Культурно-метафизическая, экзистенциально-смысловая обедненность нашей социальной жизни – это наиболее серьезное проявление и, вместе с тем, самый судьбоносный фактор нашего сегодняшнего кризиса. Мы поражены бездуховностью в самое сердце нашего существования. «Дело не в том, что мы голодны и разуты, а в том, – ставит диагноз постсоветской культурной ситуации М. Мамардашвили, – что мы ранены в бытии» [10]. Наша социальная жизнь в существенной мере лишена своего глубинного, метафизического измерения. Мы героически поверхностны. Именно отсюда проистекают наши постоянные неудачи и промахи в попытках упорядочения нашей жизни, в стремлениях к перестройке и модернизации нашего общества.

а) Изъяны незрелого патриотизма

Мы объявляем себя *патриотами* Молдовы, и проявление патриотических чувств порой имеет у нас очень активный характер. Однако если оценивать наш патриотизм не по силе чувства, а по содержательной его стороне, то тут обнаруживается много проблем. Концентрированным выражением сути нашего понимания патриотизма можно, вероятно, считать статью 51(2) Конституции Республики Молдова – статью, включенную в раздел, где речь идет об *основных обязанностях* граждан республики; здесь сказано: «Любовь к стране священна» [11]. На первый взгляд, здесь все корректно. Однако при ближайшем рассмотрении – все же нет. Спросим, в частности: совместима ли установка, которую указанная статья дает гражданам Молдовы, с принципом *гражданского общества*, за которое ратуют и Конституция, и практически все политические движения страны, во всяком случае, если судить по их декларациям? Ответим на данный вопрос словами известного европейского политолога Э. Геллнера: «Гражданское общество – это прежде всего такой общественный строй, который сам себя не считает священным» [12]. И это действительно так. Когда страна, общество предлагают гражданам себя в качестве *сакральной* ценности, то это серьезный шаг на пути создания ситуации *закрытого сознания*. Предельный вариант такой позиции в его лозунговом оформлении может выглядеть, как показывает история, очень зловеще, скажем так: «Германия превыше всего!». Перед нами ситуация, когда для человека благополучие его страны становится критерием добра и зла, истины и лжи. Но это совсем не европейский стандарт патриотизма.

Патриотизм, о котором идет здесь речь, ограничен в содержательном отношении. Это любовь к конкретному, за которым не высвечивается всеобщее. Или отсутствие любви ко всеобщему. С точки зрения христианской этики, это такой случай любви одного человека к другому, при котором нет ориентации на божественную сущность данного человека

или при котором нет любви к самой этой сущности. Можно сказать также, что это – отсутствие любви к *истине* человеческого существования, отсутствие готовности поддержать именно ее. Изложенное, как известно, противоречит принципам христианской морали. В соответствии с этими же принципами любовь к истине выше любви к стране.

Сказанное не означает, конечно, что надо любить истину и не любить страну. В случае любви к отдельному человеку это означало бы, что я люблю лишь Бога, Бога вообще, а не Бога как воплощенную в конкретного человека сущность. Поэтому любовь к истине есть и любовь к стране, к сообществу людей, среди которых я родился, вырос, стал личностью. Но это любовь к сообществу, в социальном пространстве которого реализуется высокая правда человеческой жизни как таковой. Я готов служить этой правде, я воспринимаю себя как лицо, *ответственное* за ее реализацию в жизни моего сообщества, и я *горд* этой ответственностью. Следовательно, любовь к стране есть любовь к истине. Но в содержательном плане эта истина есть то, что открывает нам правду существования данной страны в более широком, чем сама эта страна, контексте – правду, с которой я могу в одних случаях согласиться, в других же – решительно нет. И это мое несогласие, подчеркнем это обстоятельство, может быть в полной мере выражением *гражданski зрелого* патриотизма и являться в конечном счете более важным фактором благополучия моей страны, чем моя безрефлективная солидарность с той неправдой (или полуправдой), которую, увы, исповедует и реализует в настоящий момент данное (близкое мне «по земле и по крови») сообщество.

б) Тупики этноцентризма

Сказанное выше о патриотических чувствах к стране в целом в полной мере справедливо и в том случае, когда речь идет о патриотизме, связанном со стремлением отстоять и укрепить свою культуру. Обратимся еще раз к Й. Хейзинге: «Для понятия культуры лишь там есть место, где определяющий ее направленность идеал выходит за пределы и поднимается выше интересов сообщества, которое этот идеал провозглашает» [13]. Это значит, что истина национальной культуры не может быть ограничена лишь собственным содержанием этой культуры. Национальная культура должна служить *наднациональному*. «Движущей силой» в проявлении национальных чувств, утверждает П. Тиллих, должна являться «защита идеи национального предназначения», когда «не нация как таковая, а конкретная идея национального призвания (например, осуществление справедливости или свободы) выступает в качестве предельного интереса» [14]. Если же «нация – единственный бог, в котором все сконцентрировано», то бог «оказывается дьяволом» [15].

Заметим, что наличие наднациональной ориентации – это крайне значимое условие полноценного развития культуры в качестве собственно национального феномена. Это же одновременно есть наиважнейшее условие продуктивного сосуществования разных национальных культур. Э. Геллнер отмечает: «Наличие истины, преодолевающей культурные барьеры, кажется мне самым важным фактором человеческого существования» [16]. В силу сказанного уместно подчеркнуть также, что идеология европейского национализма (во всяком случае в момент ее рождения) не имела ничего общего ни с расизмом, ни с этноцентризмом. Напротив, европейский национализм был развитием концепции, являлся одной из составляющих современной демократической идеи. (Именно это имеет в виду Э. Хоббсбаум, когда утверждает: «Национализм и демократия – близнецы, порожденные Французской революцией» [17].)

Ориентация на наднациональное – это в целом устойчивая традиция исторической жизни европейских национальных культур. Здесь, в частности, уже во времена средневековья для человека самоидентификация «я христианин» была более основополагающей, чем самоидентификации типа «я британец», «я франк» и т. п. И сегодня принцип *общеевропейских* ценностей актуален для европейца. «Как бы ни были враждебно настроены по отношению друг к другу европейские нации, – отмечает Э. Гуссерль, – у них все равно есть внутреннее родство духа, пронизывающее их всех и преодолевающее национальные различия» [18].

Можно вспомнить и Вл. Соловьева, который говорил: «Идея нации есть не то, что она думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [19]. О чем это? Опять о том же: о метафизическом плане социального бытия, о том, о чем говорят Й. Хейзинга, М. Мамардашвили, Э. Геллнер, Э. Хоббсбаум, Р. Тиллих, К. Ясперс… И заметьте: как все же обнадеживает то обстоятельство, что точки зрения действительно профессионально грамотных и метафизически мыслящих людей по большому счету обычно сходны!

Национальное в своем естественном культурном бытии, в своем содержательном росте всегда неизбежно выходит за свои собственные пределы, становится *наднациональным*, а значит, наводит мосты, скрепляет одно национальное с другим. Такова реальность. И если сегодня в Молдове национальное согласие отсутствует, это говорит лишь о том, что этнические культуры, присутствующие в ее регионе, все еще не способны преодолеть свою чреватую многочисленными бедами замкнутость, что в содержательном плане они проявляют себя крайне поверхностно, что глубинная, метафизическая (наднациональная) ориентация, вопреки многочисленным исто-

рическим традициям каждой из них, в существенной мере в обстоятельствах сегодняшнего дня утрачена.

Любая культура, в соответствии с вышесказанным, есть культура, строго говоря, лишь тогда, когда она суть *высокая культура*, и как таковая, как феномен наднационального характера, эта культура, подчеркнем еще раз, всегда (в тенденции) объединяет. И *язык* также есть фактор единения, а не размежевания, если это язык высокой культуры. Обратимся к истории – Э. Хоббсбаум констатирует: «Единственной основой объединения Италии был итальянский язык, связывающий культурную элиту полуострова в качестве читателей и писателей, хотя, согласно подсчетам, на момент образования единого итальянского государства (1860 г.) лишь 2,5 % жителей страны использовали этот язык в повседневном обиходе. Эта крошечная группа была тогда в реальности «одним из итальянских народов», а потенциально – единственным итальянским народом. Точно так же и «Германия» оставалась до XVIII века чисто культурным понятием, ибо только в этой сфере существовала «истинная Германия» как нечто отличное от множества больших и малых немецких княжеств и государств, разделенных религией и политическими интересами. Эту «Германию» составляло самое большее 300−500 тыс. читателей книг на литературном немецком; тех же, кто действительно использовал «Hochsprache», или культурный язык, в повседневном обиходе, наверняка было гораздо меньше» [20].

в) Историческая наука: цена методологических просчетов

Поверхностность есть болезнь не только нашей национально-культурной практики, но в ряде случаев и нашей науки – культурологии, политологии и, конечно, истории. В последнем случае типичным остается тот методологический стандарт, в рамках которого основной упор в исследовании делается на воспроизведение внешней, событийной (прежде всего – политико-событийной) составляющей исторического процесса. Однако такого рода ориентация вряд ли соответствует активному стремлению современного общества к пониманию своего прошлого.

Внешним образом протекающие события, сколь бы тщательно они сами по себе ни были задокументированы исследователем, не могут дать реальной картины происходящего без знания внутренних, *экзистенциально-смысловых* моментов, лежащих в основе этих событий. Да и само членение на внешние события и факты без указанного знания неизбежно оказывается произвольным и случайным. Исторический анализ в качестве абсолютно необходимого момента должен обеспечивать воспроизведение той базовой матрицы человеческого существования, которая характерна для соответствующей культуры и исторической эпохи. Историческое исследование, иначе говоря, должно быть метафизически акцентированным. «Во всякой цивилизации, – справедливо указывает М. Мерло-Понти, – необходимо отыскать идею в гегелевском смысле, то есть не какой-то закон физико-химического типа, доступный объективному мышлению, а общую формулу единого поведения перед лицом Другого, Природы, Времени, Смерти – словом, особый способ оформления мира, который историку необходимо восстановить и принять. Вот где измерения истории. Нет ни единого человеческого слова, ни единого человеческого жеста – даже среди самых обыденных и непроизвольных, – которые бы не имели значения в отношении к ним» [21].

Наша историческая наука в значительной мере заражена «бытовым национализмом» – и это прямое следствие не столько сознательно выбранной теми или иными авторами позиции (хотя временами, как говорится, и не без этого), сколько *архаичности* тех методологических подходов, которые этими авторами фактически приняты. Один примитивизм тяготеет к другому примитивизму. Оставаясь поверхностной и, по сути дела, бездоказательной, историческая наука указанного типа есть существенный фактор зараженности общественного сознания этноцентристскими идеями, есть фактор разобщения социальных групп и одновременно пространство, в котором такого рода разобщение реализуется особенно жестко и агрессивно. Вместо того, чтобы прояснять сознание людей, открывать им реальную глубинность происходившего и происходящего, давать людям возможность с позиций этой глубинности увидеть и понять *относительность* тех размежеваний и антагонизмов, которые имели и имеют место в поверхностно лежащих слоях социальной жизни, сегодняшняя историческая наука очень часто лишь закрепляет стихийно сложившуюся предвзятость мировоззренческих установок человека и тем самым ослабляет его способность к объективному восприятию мира. Национализм и методологически грамотно построенная историческая наука не очень предполагают друг друга. Глубоко прав Э. Хоббсбаум: «Национализм как таковой оказывается либо откровенно враждебным реальному, не выдуманному прошлому, либо возникает на его обломках» [22].

«Толерантность, толерантность», – слышится вокруг. Все за толерантность. Быть нетолерантным сегодня просто неприлично! Но при всей искренности заявителей здесь явно недостает понимания (во всяком случае, если судить по результату), что для того, чтобы действительно стать толерантным, необходимо существенно изменить свое сознание, открыть для него новое измерение, научиться более глубоко видеть и оценивать происходящее.

Фредерико Майор – руководитель ЮНЕСКО в девяностые годы прошлого столетия – сказал очень

удачно, на мой взгляд, об одной насущной проблеме, которую следует решить для того, чтобы установилось согласие и взаимопонимание между людьми: он сказал о необходимости «разоружения истории». Ф. Майор имел в виду потребность преодоления в исторической науке прямолинейных трактовок меж- и внутригосударственных конфликтов, в рамках которых обычно одна сторона изображается исключительно добропорядочной, а другая подается как воплощение зла. Заметим, что в данном высказывании он не призывает сглаживать «острые углы» социально-исторических процессов или занять инфантильно малодушную позицию примиренчества, а подчеркивает необходимость шире и глубже взглянуть на происходящее, преодолеть стремление безрефлексивно встать в этическом плане на сторону одной из противоборствующих сторон. Есть, конечно, ситуации, когда такого рода позиция не является полностью приемлемой. Однако в большинстве случаев реальная ситуация существенно многозначна. *Разоружение истории*! – Ах, как же мы далеки сегодня в Молдове от этого!

г) Языковые недомогания

Проблема полноценности нашего культурного существования – это, конечно, и проблема богатства содержания и точности формы нашего языка. Кризис культуры – это всегда и *кризис языка*. И в нашем случае это вполне очевидно. Активно функционирующих языков в Молдове стало больше, но общество в целом находится сегодня в состоянии тягостного *косноязычия*. Нелишне, вероятно, вспомнить, что язык по сути своей есть средство выражения и один из главных способов бытия человеческой духовности. Духовная немота неизбежно влечет за собой немоту языковую. В свою очередь без полноценно функционирующего языка духовная жизнь утрачивает должную проясненность и стройность, теряет необходимый тонус, становится аморфной, по сути бессильной. Без языка мы не дорастаем до тех форм, которые потенциально в духовной жизни присутствуют. «Духовная реальность, – отмечает К. Ясперс, – обретает лишь то, что знает о себе» [23].

Слово в первозданном своем качестве – это то, что специфическим образом завершает, венчает длинную, иерархически выстроенную череду событий, начало которой соответствует ситуации стояния человека у края бытия, касания им этого края, проникновения (погружения) в бытие, которое своим самодвижением вновь рождает человеческое (рефлексивное) существование. («Язык есть осуществляемый бытием и проникнутый его строением дом бытия», – говорит М. Хайдеггер [24].) Слово позволяет прояснить исходную ситуацию этого рождения, оно придает необходимую завершенность и целостность ментально-онтологической структуре, которая вырастает на основе этой проясненности, выступает «конечным событием» в восходящей последовательности соответствующих актов, переставая быть при этом лишь словом. («Язык, – говорит Х. Г. Гадамер, – есть язык только в том случае, если он совпадает с самовыявлением сказанного, самоустраняясь при этом» [25].

Однако любой ли случай пользования языком соответствует нарисованной картине? Конечно, нет! Выше речь шла об *истинном* языке и о предпосылках этой истинности. М. Мерло-Понти отмечает: «Следует разделить *аутентичную* речь, которая дает первые формулировки, и вторичное выражение – речь на основе речи, которая образует основную часть эмпирического языка. Только первая речь тождественна мысли» [26].

Мы в значительной мере потеряли именно *аутентичную* речь. Наши слова не являются непосредственным продолжением экзистенциальных переживаний, в которые мы неизбежно погружены, а наши глубинные переживания не могут быть прояснены без их адекватной номинации. Наши номинации по этой причине предельно неточны, а наши переживания разрозненны, неустойчивы и путаны. Семантика используемых слов существенно расходится с действительным содержанием того, чему соответствующие номинации адресованы. Предметы и события, не имеющие адекватного определения и не дорастающие в онтологическом отношении «до самих себя», – это с одной стороны. А с другой – перед нами слова, утратившие глубинную связь с экзистенциальной ситуацией человеческого существования, с жизнью человеческой самости, ничему действительному в мире не соответствующие, а потому не способные выполнить в реальной жизни свои исконные культурно-созидательные функции, – мертвые слова. О том, чем все это чревато, говорит Конфуций: «Когда слова утрачивают свое значение, народ утрачивает свою свободу».

Культурное состояние – это «ясность духа». Ф. Аст определяет ее как «высшее единство исторического и грамматического» [27]. Иначе говоря, *ясность духа* имеет место там, где грамматическими средствами обеспечивается прояснение исторически конкретной событийной ситуации и где исторически конкретная ситуация, разворачивая глубинные потенции, обретает свою высшую членораздельность в грамматическое строе собственного языка. А что мы находим в настоящее время в Молдове? – Немоту исторического бытия и упадок реальной грамматичности.

В нашем обществе по внешней видимости люди очень дорожат языком и борются за свой язык. Но борьба эта сегодня часто имеет странный характер. Установки этноцентристского плана отчетливо проявляют себя и здесь, и, как следствие, главная проблема – озабоченность уровнем *языковой культуры* отступает на второй план. Сошлемся еще раз на Э. Хоббсбаума: «В любом случае можно утверждать,

что в основе языкового национализма лежат отнюдь не проблемы культуры или средства общения, но вопрос власти и статуса, политики и идеологии» [28].

Нельзя утверждать, конечно, что постановка вопроса, к примеру, о статусе национального языка является абсолютно и во всех случаях неуместной. Э. Хоббсбаум, однако, предостерегает нас от того, чтобы данный вопрос решался в контексте реализации этноцентристских, поверхностных по своей сути воззрений, когда выход на сущностные горизонты функционирования языка оказывается блокированным.

Подведем итог сказанному словами М. Мамардашвили: «Проблема восстановления культуры есть, прежде всего, проблема восстановления языкового пространства и его возможностей» [29]. Такого рода проблема стоит сегодня перед Молдовой как одна из наиболее насущных. Мы часто, на мой взгляд, недооцениваем ее важности. А зря – низкий социокультурный потенциал языка существенно ограничивает полноценное функционирование социальных институтов и их деятельности в обществе. Возможно ли, например, при низком уровне языковой культуры полноценное развитие демократии? Вероятно, нет. Не случайно Греция является родиной не только демократии, но и риторики.

д) Демократия без высокой культуры (опасность охлократии)

Демократия – это такого рода ситуация, когда слово, правдивое и искреннее, является одним из решающих факторов, определяющих течение социальной жизни. Такое слово дает возможность обществу эффективно осуществлять процесс саморегуляции, воздействовать на самого себя через систему законодательно-правовых, принимаемых на основе мнения демократического большинства решений, и регуляция эта осуществляется по *глубинному* уровню социальной жизни, что во многом предопределяет действенность демократического механизма.

Грек живет глубинно. Греческая демократия – это органичная составляющая высокой греческой культуры. Следует помнить, что в Древней Греции уже в архаический период сложилась ситуация, когда противостояние аристократической культуры и культуры плебеев было в значительной мере преодолено. Существенно, что преодоление это имело особый характер: духовные ценности и мировоззренческие ориентации аристократии стали достоянием и ориентирами для всех свободных граждан. (Становление Греческой цивилизации, указывает Ж.-П. Вернан, «сопровождалось открытием все более широкому кругу людей и в конце концов всему демосу доступа в духовный мир, бывший ранее привилегией военной аристократии и духовенства» [30]. Аналогично высказывается о данной ситуации Ф. Ницше: «Духовное превосходство, которое прежде разделяло, сеяло вражду, теперь обыкновенно соединяет» [31].)

Грек живет метафизично, и совсем не случайно Платон говорит, что государством должны управлять *философы*. При этом он имеет в виду не обязательное назначение (избрание) на государственные посты тех граждан, кто «профессионально занимается» философией, а предоставление высшей власти людям, которым открыты сущностные уровни социальных процессов и которые действуют в соответствии с истинным пониманием происходящего.

Грек живет сущностно. Проблема *судьба* – центральная для него проблема. Р. Гвардини говорит, что в Древней Греции события, составляющие человеческую жизнь, воспринимались как «живое переживание тайны судьбы» [32]. Судьба неодолима. Однако человек способен сохранять мужество и человеческое достоинство перед лицом ее всесилия, способен оставаться оптимистом, сохранять *любовь к жизни* и утверждать себя в этой любви, вопреки тому, что жизнь трагична. Именно такова доминанта греческого мировоззрения и таков внутренний смысл греческого геройства. (Ф. Ницше: «Подтверждение жизни даже в самых непостижимых и суровых ее проявлениях; воля к жизни, ликующая в жертве своими высшими типами неисчерпаемости… вот в чем увидел я мост к психологии греческого поэта. Не для того, чтобы освободиться от ужаса и страдания, не для того, чтобы очиститься от опасного аффекта бурным его разрешением – так понимал это Аристотель, – а для того, чтобы наперекор ужасу и страданию быть самому вечной радостью становления – той радостью, которая заключает в себе также и радость уничтожения»[33]. Жизнь грека в объективном плане неотвратимо трагична, но одновременно в субъективном плане она есть ликующее, как говорит Ницше, преодоление этой трагичности, и греческая трагедия парадоксальным образом «есть доказательство того, что греки не были пессимистами» [34].)

Греки выстрадали свою высокую культуру и свою опосредованную этой культурой демократию. Демократии нужна духовная элитарность. Греки ею обладали в полной мере. Поэтому власть народа в Греции не превращалась обычно во власть толпы (в охлократию).

Греки успешно прошли серьезную школу *самовоспитания*, сумели в определенный период своей истории уравновесить стремление человека к индивидуальному утверждению, доходящему в Греции до экзальтации, со служением его общему (полисному) благу, сумели сохранить высочайшего накала агональность и одновременно высокое почитание принципа «закона и порядка». (Ж.-П. Вернан: «Возвеличивание борьбы, конкуренции, соперничества сочеталось с чувством принадлежности одному и тому же сообществу, с потребностью в единстве и социальной унификации…

Раздор и союз, eris («вражда») и philia («любовь») – эти две божественные сущности, противостоящие друг другу, служили как бы двумя полюсами общественной жизни…» [35].) Все это и дало возможность греку успешно использовать даруемую ему демократией *свободу*. Нетрудно понять, что наш сегодняшний случай – принципиально иной. О нем можно сказать словами К. Ясперса: «Свобода, особенно если она предоставляется народу, не подготовленному к этому самовоспитанием, внезапно, может не только привести к охлократии и в конечном итоге к тирании, но уже до этого способствовать тому, что власть окажется в руках случайно поднявшейся клики, поскольку население по существу не знает, за что оно отдает свои голоса. Тогда партии теряют свое значение. Они уже являются не органами народа, а самоудовлетворяющимися организациями. Они выдвигают на высшие государственные посты не элиту, а рутинеров-парламентариев и духовно зависимых людей» [36].

Греческая демократия дает нам, таким образом, очень существенные уроки. Нельзя сказать, однако, что мы их успешно усваиваем. Мы не понимаем ни греков, чья культура есть один из важнейших истоков европейской ментальности в целом, ни Европу, в которую с таким вожделением стремимся, ни самих себя (что особенно, конечно, прискорбно). Наши сегодняшние обстоятельства более соответствуют ситуации заката греческой государственности – заката чрезвычайно быстрого, заката, когда все по внешней видимости оставалось до какого-то момента прежним, но была утрачена метафизичность культуры. «Вряд ли, – говорит Ф. Ницше о греках этого периода, – какая потеря тяжелее потери высшей возможности философской жизни» [37]. (Р. Тарнас высказывает аналогичную мысль, однако более развернуто: «Те качества, что способствовали блистательному развитию Греции – неустанный индивидуализм, гордый гуманизм, критический рационализм, – ныне усугубляли ее падение, ибо разобщенность, высокомерие и стремление к выгодам заслонили более благородные качества греков, сделали их недальновидными и оставили их роковым образом не готовыми принять брошенный македонцами вызов» [38].)

е) Экономические курьезы

Могут ли одержимые потребительской страстью индивиды быть тем человеческим материалом, на основе которого возможно создание и развитие современной индустриальной (постиндустриальной) экономики? Вряд ли! Вспомним период раннего капитализма, когда *протестантская этика* приняла предпринимательскую деятельность, совершаемую (об этом сегодня следует особо помнить) с «чистыми помыслами», в качестве деятельности, освященной божественной милостью, дала этой деятельности мощное нравственно-психологическое наполнение, без чего немыслимо было бы всепобеждающее шествие капиталистической рыночной экономики. Здесь не было (в качестве общего случая) разгула алчности и индивидуализма. Осуществляя предпринимательскую деятельность, человек служил Богу, точнее – пытался прежде всего прояснить для себя вопрос о своей богоизбранности [39]. То есть и здесь человеческие действия имели должное «метафизическое наполнение».

А какова же наша сегодняшняя, постсоветская ситуация? Охарактеризуем ее словами Э. Геллнера, к тому же он сравнивает ее с ранним капитализмом, о котором мы сказали выше: «У буржуазии, зародившейся некогда в тени командно-административной системы феодализма, была своя гордость и свое достоинство. Буржуазия, которую сегодня призывают явиться из-под рухнувшего здания коммунизма, выглядит гораздо менее привлекательно. Где они, современные Будденброки? Или мы вправе ожидать лишь представителей люмпен-буржуазии, рекрутированной из оппортунистов-аппаратчиков, готовых на ходу вспрыгнуть на подножку рыночного экспресса, чтобы продавать старые связи и знания о закулисных маневрах? Или быстро перешедших на легальное положение фарцовщиков-мафиози? Или местных представителей зарубежных инвесторов? И способны ли оппортунизм, цинизм и аморализм, сопровождающие крушение старого тоталитарного строя – не говоря уже об открытом разгуле преступности, – породить ту этику высочайшей ответственности, которая является непременным условием существования эффективной индустриальной экономики?» [40]

Идея *либерализма*, свободного, минимально регулируемого государством рынка была наиболее популярна в экономике в новой, возникшей в результате распада СССР, ситуации. Однако в целом такого рода ориентация носит во многом характер *исторического курьеза*. Дело в том, что либерализм в исходной точке своего становления и развития являлся идеолого-мировоззренческой доктриной, которая постулировала целесообразность предоставления самостоятельности (и экономической, и политической, и духовной) тем индивидам, которые *уже были подготовлены* обстоятельствами жизни к такого рода самостоятельности. Либерализм предоставлял и гарантировал свободу людям, которые доросли в своем историческом возмужании до ситуации свободы, людям творчески активным и социально ответственным. Были ли люди аналогичного типа характерны для постсоветской ситуации? Разумеется, нет! Напротив, типичным здесь был человек, потерявший мировоззренческие и духовные установки, циничный и потребительски ориентированный. Что дала либерализация в этом случае? Тот хаос и примитивизм, которыми была полна душа этого человека, выплеснулся наружу, принял инсти-

туциональные формы и стал мощнейшим фактором разрушения общества и чудовищного по своим масштабам разворовывания экономического богатства страны.

Картина произошедшего сегодня в целом вполне очевидна. И все-таки новое поколение постсоветских людей, в том числе и в Молдове, ждут серьезные душевные потрясения, связанные с дорисовкой ряда деталей этой картины, с преданием гласности того, как все происходило и «кто есть кто» в этом мародерстве общегосударственного масштаба. И где сейчас эти люди, а также их преемники. Дай Бог, конечно, чтобы все это поскорее произошло: чтобы все скрытое стало явным и, главное, чтобы появились, наконец, те, кто не примет по нравственным соображениям свою ближайшую историю – эпоху, отданную во власть людям, полностью невменяемым в метафизическом отношении.

4. Наши надежды

Есть ли они? И если есть, то каково их реальное основание? Мы жили с неподдельным воодушевлением в первую половину советской эпохи – воодушевлением, на смену которому пришло «двойное сознание» и полное неверие во что бы то ни было во второй ее половине. Мы платим за грех этого безверия сегодняшней жизнью.

С чем же могут быть связаны наши надежды? С тем, что такая жизнь в конечном счете – бессмысленна и тягостна. Человек – метафизическое существо, такова его природа. И жить вопреки особенностям данной природы в рациональном плане неразумно, а в эмоциональном – невозможно, во всяком случае, в течение длительного времени (в пределах жизни двух-трех поколений).

Сегодняшняя жизнь хороша лишь тем, что все противоречия вчерашнего дня она больше не маскирует, а доводит до крайности, придает им реальное и осязаемое обличие. И это уже шаг к тому, чтобы наша жизнь, наконец, действительно изменилась, приобрела черты цивилизационной упорядоченности и чтобы разобщенные люди нашли друг друга. «Из беспорядка, ставшего невыносимым, – говорит К. Ясперс, – возникает тяготение к новому единению»[41].

Примечания

[1] Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня. Диагноз духовного недуга нашей эпохи / Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 264.

[2] Культура // Культурология. XX век. Словарь. СПб., 1991. С. 203.

[3] Мамардашвили М. Сознание и цивилизация // Человек в системе наук. М., 1989. С. 319.

[4] Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1959. С. 587.

[5] Кант И. Собр. соч. в 6 т. Т. 6. М., 1964. С. 10.

[6] Маркс К. Указ. соч. С. 118.

[7] Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 231.

[8] См.: Натуральное творчество. Натуральный макет // Брей У., Тромп Д. Археологический словарь. М., 1990. С. 171-173.

[9] См.: Иванов Вяч. Нейросемиотический подход к знаковым системам искусства // Человек в системе наук. М., 1989. С. 353-354.

[10] Мамардашвили М. Мысль в культуре / Как я понимаю философию. М., 1990. С. 146.

[11] См.: Конституция Республики Молдова. Кишинэу, 1998. С. 29.

[12] Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М., 1995. С. 149.

[13] Хейзинга Й. Указ. соч. С. 264.

[14] Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий / Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 399.

[15] Тиллих П. Динамика веры / Там же. С. 133.

[16] Геллнер Э. Указ. соч. С. 217.

[17] Хоббсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. СПб., 1998. С. 305.

[18] Гуссерль Э. Логические исследования. М., 1987. С. 211.

[19] Соловьев Вл. Квинтэссенция. М., 1992. С. 254.

[20] Хоббсбаум Э. Указ. соч. С. 97-98.

[21] Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 18-19.

[22] Хоббсбаум Э. Указ. соч. С. 217.

[23] Ясперс К. Указ. соч. С. 89.

[24] Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 325.

[25] Гадамер Х.-Г. Философские основания XX века / Актуальность прекрасного / Пер. с нем. М., 1991. С. 24.

[26] Мерло-Понти М. Указ. соч. С. 245.

[27] См.: Аст Я. // Краткая философская энциклопедия. М., 1992. С. 31.

[28] Хоббсбаум Э. Указ. соч. С. 175.

[29] Мамардашвили М. Размышления после съезда / Как я понимаю философию. С. 204.

[30] Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 70.

[31] Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое / Сочинения в 2-х томах. Т. I. М., 1990. С. 380.

[32] Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. № 5, 1990. С. 158.

[33] Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом / Сочинения в 2-х томах. Т. II. М., 1990. С. 648.

[34] Ницше Ф. Ecce Homo. Как становятся самими собой / Сочинения в 2-х томах. Т. II. М., 1990. С. 730.

[35] Вернан Ж.-П. Указ. соч. С. 65.

[36] Ясперс К. Указ. соч. С. 228.

[37] Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. С. 378.

[38] Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995. С. 66.

[39] См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / Избранные произведения. М., 1990. С. 44-344.

[40] Геллнер Э. Указ. соч. С. 93-94.

[41] Ясперс К. Указ. соч. С. 36.

Rezumat

În articolul de faţă se analizează fenomenul culturii ca realitate metafizică. Se studiază situaţia crizei culturale în Moldova de azi, manifestarea ei în cadrul vieţii spirituale, ideologic-politice şi economice. Se discută problemele relaţiilor etnice şi funcţionarea limbii în spaţiul cultural al Republicii Moldova.

Cuvinte-cheie: fenomenul culturii, criza culturală, relaţii etnice, funcţionarea limbii.

Резюме

В статье рассматривается феномен культуры как метафизической реальности. Анализируется ситуация культурного кризиса в сегодняшней Молдове, его проявления в рамках духовной, а также идеолого-политической и экономической жизни. Обсуждаются проблемы этнических отношений и функционирования языка в культурном пространстве Республики Молдова.

Ключевые слова: феномен культуры, культурный кризис, этнические отношения, функционирование языка.

Summary

This article investigates the phenomenon of culture as metaphysical reality. The situation of cultural crisis in Moldova is analysed as well as its reflection in spiritual, ideological, political and economic life. The problems of ethnic relations and functioning of the language in the cultural area of the Republic of Moldova are discussed.

Key words: phenomenon of culture, cultural crisis, ethnic relations, functioning of the language.

А. В. ГАНЧЕВ

БОЛГАРЫ МОЛДОВЫ, ОБУЧАЮЩИЕСЯ В БОЛГАРИИ: ПЕРСПЕКТИВЫ ВОЗВРАЩЕНИЯ

Проблемы миграции сегодня все больше привлекают внимание ученых всего мира. Множество специалистов и целые институты исследуют вопросы, связанные с формированием миграционной подвижности населения, осуществлением процессов переселения и адаптации мигрантов, установлением транснациональных связей и их особенностей.

Миграция присуща всем человеческим обществам, однако интенсивность, направленность и состав миграционных потоков, их экономические, социальные и демографические последствия существенно различаются. На территории Юго-Восточной Европы коэффициент миграционных процессов значительно возрастает после 1985 г. – начала перестройки в СССР и открытия границ Советского Союза.

В настоящем исследовании акцент будет поставлен на студенческих миграциях в болгарской диаспоре Молдовы. Сегодня болгары являются шестым по численности национальным меньшинством в Республике Молдова и составляют 56,7 тыс. (по статистическим данным за 2004 г.) [1]. Бóльшая их часть живет в Тараклийском районе, г. Кишиневе, Гагаузии, Кахульском, Кантемирском и Леовском районах.

Актуальность проблемы не вызывает сомнений. Целый ряд работ и исследовательских проектов направлен на изучение миграционной ситуации в Республике Молдова. Конечно же, основное внимание уделяется изучению трудовой миграции, так как она составляет львиную долю миграционных потоков. К моменту переписи населения – 5 октября 2004 года – из общей численности постоянно проживающих в Молдове временно отсутствовали 273 тыс. чел. Около 15,5 тысяч находились на учебе за границей [2], часть из них и являются объектом настоящего исследования.

Студенческие миграции – это элемент общих миграций населения, состоящий из трех стадий:

– формирование территориальной подвижности, или подготовительная стадия;

– собственно переселение и получение профессионального образования, или основная стадия;

– адаптация к новому месту, или заключительная стадия.

В отличие от трудовой, студенческим миграциям присуща более высокая степень адаптации, которая зависит не столько от качества среды, сколько от самого студента [3].

Студенческим миграциям свойственна двойственность. С одной стороны, они носят исключительно добровольный характер, а с другой, постепенно становятся вынужденными, в связи с отсутствием высших учебных заведений в селах и маленьких городах и невозможностью получить образование по месту проживания [4].

На протяжении 15 лет в вузах Республики Болгария обучаются студенты – граждане созданных после распада СССР государств. Это, в основном, молодые болгары из Украины и Молдовы, мигрировавшие для получения образования в Болгарии. В связи с этим возникают вопросы: Какой это вид миграции − временная или постоянная? Уезжают они в Болгарию на 5 лет или с целью остаться там жить? Какие факторы играют решающую роль в формировании их миграционного поведения и какие изменяют его впоследствии?

Как и кто становится мигрантом?

В результате свободы, обретенной постсоветскими государствами в конце 80-х гг. XX в., возникают болгарские культурно-просветительские общества

в Украине и Молдове. Параллельно с другими направлениями деятельности они организуют системную отправку детей из этих стран в Болгарию, где данная идея воспринимается положительно. Уже в феврале 1990 г. первая группа болгарской молодежи уезжает на учебу в языковую гимназию г. Сливена. Детям этой группы по 12 лет, кое-кому – 13.

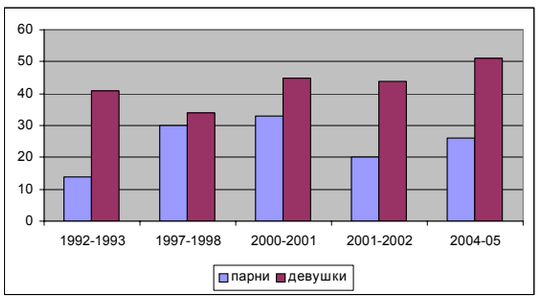
31 мая 1993 г. выходит Постановление № 103 Совета Министров Республики Болгария «Об осуществлении образовательной деятельности среди болгар за границей». Этот документ становится законодательной базой, на основании которой молодежь Молдовы «болгарского происхождения» получила возможность учиться в Болгарии. Согласно указанному постановлению «Министерство образования ежегодно выделяет до 400 мест, субсидированных государством, для принятия лиц болгарской национальности в качестве студентов полного курса обучения...» (п. 4), предоставляет 12 мест для аспирантов и до 12 месяцев постдипломной специализации (п. 5) [5].

Вступительные экзамены проходят на территории Молдовы, на базе предварительно определенного для этой цели учебного заведения. Желающие учиться в Болгарии заблаговременно получают информацию из СМИ и от болгарских культурно-просветительских обществ и организаций. Экзамены принимает специальная комиссия экспертов Министерства образования и науки Республики Болгария. Количество предоставленных для обучения мест, как и вузы, где будут учиться студенты, предварительно определены. То есть абитуриенты вправе выбрать специальность, которую они желают получить, но не могут выбрать учебное заведение, а соответственно и город в Болгарии, где проведут более 5 лет своей жизни. Этот установленный порядок вещей в известной степени обусловливает будущую дилемму дипломантов при выборе – вернуться домой или переехать в один из крупных городов Болгарии для окончательного определения жизненного выбора.

Возраст абитуриентов в большинстве случаев одинаков. В основном, это молодые люди 16–18 лет. Сведения о студентах, принятых в вузы Болгарии, указывают на большее число девушек, нежели юношей (см. сх. 1). Это, в первую очередь, можно объяснить преобладанием специальностей гуманитарной направленности, особенно болгарской филологии, истории, педагогики, психологии и т. д., то есть тех, которые в большинстве случаев традиционно считаются женскими. Эта особенность студенческих миграций часто играет определяющую роль в судьбах девушек. Многие из них выходят замуж в Болгарии, выбрав ее для постоянного места жительства (далее − ПМЖ).

Еще одной важной характеристикой, дифференцирующей студентов-мигрантов, является точка выхода. Если принять во внимание, что болгар, проживающих в селах, больше, чем городских, становится понятно, что значительная часть студентов – это дети, родившиеся и выросшие в болгарских селах. Впоследствии данный факт оказывает значительное воздействие на выбор молодыми специалистами места проживания, предоставляющего перспективную работу, возможности карьерного роста, экономическую стабильность и хорошие условия для отдыха и развлечений. Необходимо также отметить, что значительная часть студентов, указанных в статистических данных как городские жители, живут в небольших городах, таких как Тараклия, Кахул и т. д., где перспектив больше, нежели в селах, но в то же время эти населенные пункты не могут сравниться с такими городами, как Кишинев, София, Варна и т. д.

Схема 1. *Структура групп студентов, принятых на обучение в Болгарию (по полу)*



По каким причинам становятся мигрантами?

Обратим внимание на некоторые факторы, формирующие миграционную подвижность болгар-абитуриентов Молдовы в течение последних 15-ти лет. Этнографические исследования фиксируют и на территории Молдовы, и на территории Украины особенное эмоционально-мифологическое отношение к Болгарии и ко всему, что с ней связано. Возможно, это результат длительной ностальгии переселенцев по прародине, усиленной продолжительным периодом запрета на взаимоотношения с ней. В связи с этим появившаяся в 90-х гг. возможность обучения порождает большую волну желающих, и среди их мотивов указанное эмоциональное отношение занимает значительное место.

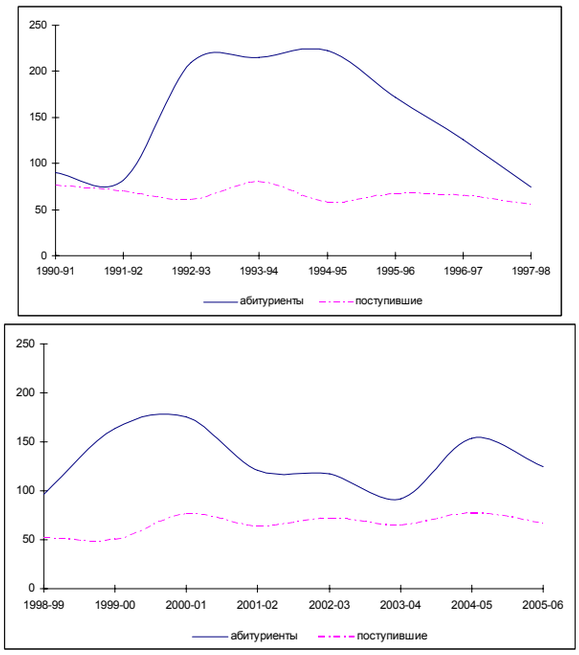
Вероятно, немаловажную роль играет и любопытство. Пересечение границ, бывших закрытыми на длительный период, притягивает – «запретный плод сладок». Красота Болгарии завораживает молодых людей, они хотят ее увидеть, стать ее частью и не быть такими, как большинство их соучеников, поступающих в вузы Молдовы.

Экономический фактор играет не последнюю роль в выборе страны обучения. Предоставленные Министерством образования и науки Болгарии места в вузах субсидируются государством, студентам предоставляют общежитие и стипендию, которая определенно выше получаемой студентами в Молдове. Но этих финансовых средств не хватает. В большинстве случаев студенты вынуждены прибегать к родительской помощи, которая выражается не только в финансовой поддержке, но и в продуктовых передачах, которые регулярно перевозятся рейсовыми автобусами. Многие из студентов еще во время обучения начинают дополнительно работать, посменно или ночью, чтобы работа минимально мешала учебе.

Девушки в большинстве случаев устраиваются официантками, помощницами поваров, консультантами в различных магазинах. У юношей более широкий спектр возможностей, так как они могут работать там, где применяется физическая сила. Часто их можно встретить на рынках. Существует еще один способ заработка, хотя и не очень распространенный, – это средства, полученные от участия в разработке и выполнении проектов. Прежде всего, это проекты фонда «Открытое общество» по программе «Soros Supplementary Grant Program» [6], предназначенные для студентов и аспирантов из одного государства Восточной Европы, обучающихся в другом государстве того же региона.

С 1990 по 2006 г. для поступления в Болгарию подавали документы 2 235 чел., из которых 1 054 чел. поступили и переехали на учебу в Болгарию (см. сх. 2, 3). То есть отмечается в 2 раза больше желающих учиться в Болгарии, чем тех, кто получил эту возможность. Рассматривая графики за этот период, мы можем четко проследить в нем несколько этапов, сопряженных с миграционным подъемом и спадом. Так, этап с 1992 по 1994 г. можно определить как пик. Конкурс составлял тогда 3−4 чел. на место. Это, на наш взгляд, объясняется, помимо экономических причин, высоким подъемом этнического самосознания. Второй этап – время резкого спада в 1995–1998 гг. − вероятнее всего, связан с кризисами, переживавшимися и в Молдове, и в Болгарии, что повлекло за собой уменьшение стипендий и финансовые сложности у студентов. Вместе с тем эмоционально-мифологическое отношение к Болгарии ушло на второй план, так как она уже перестала быть столь далекой и недосягаемой. В 1997 г. конкурс упал до 1,4 чел. на место. Подобная картина наблюдалась и в Украине, где этот показатель снизился до 1,2.

Схемы 2 и 3. *Соотношение абитуриентов и поступивших в вузы Болгарии*



Начало нового тысячелетия внесло свои коррективы. Это время отмечается периодическими подъемами и спадами, при этом, в среднем, абитуриентов в 2,1 раза больше, чем поступивших.

Путь в эмигранты

На протяжении 5 лет обучения в Болгарии, естественно, многое в жизни студента меняется. Большинство студентов родились и выросли в селах, где возможности для самореализации ограничены, в Болгарии же они оказались в городской среде, где могут гораздо легче реализовать свои амбиции. Более того, в 17−22-летнем возрасте молодежь легко адаптируется к непривычным условиям болгарских городов и создает там новые социальные связи, независимо от того, что основной круг общения составляют те же болгары Молдовы и Украины.

Каждый студент на протяжении года один или два раза ездит домой, обычно на Новый год или на Пасху, а также на летние каникулы. Таким образом поддерживаются старые полуразрушенные социальные контакты, так как многие из бывших друзей и знакомых тоже выехали на учебу или работу и посещают родные места только по большим праздникам.

Используя возможности, предоставленные законодательной базой Болгарии, большинство студентов еще в первые годы обучения подают документы и получают вид на жительство или болгарское гражданство, что является важной основой для будущего выбора страны дестинации.

Иногда еще в самом начале, а в большинстве случаев на третий–четвертый год обучения сту-

денты начинают задумываться над тем, что они будут делать после окончания учебного заведения. С получением диплома они оказываются перед выбором – Молдова или Болгария, реже в перечне стран фигурирует третья страна.

Каковы их перспективы?

– Возвратиться в село или маленький городок Молдовы, где общественная, культурная, экономическая жизнь ограничены, старые социальные контакты полуразрушены, а полученное на болгарском языке образование создает определенные затруднения в устройстве на работу по специальности. Однако этому противопоставляется стабильность и защита семьи и родных, возможность для самореализации при последующей миграции, например, в Кишинев.

– Остаться в Болгарии. Эта перспектива пугает нестабильностью положения и отсутствием защиты со стороны родных, изменчивостью динамичного урбанизированного общества, неустойчивостью созданных социальных контактов. В то же время, за 5 лет обучения студенты привыкают к образу жизни, административным структурам и инфраструктуре болгарских городов. Полученное образование упрощает самореализацию. Часто не на последнем месте оказывается аргумент, что любимый человек еще учится или живет в Болгарии.

Как видно, выбор не из легких. Бывают случаи, когда молодежь пробует оба варианта для того, чтобы сделать окончательный выбор.

Наши наблюдения позволяют в настоящее время выделить ряд стратегий поведения:

1. Еще во время обучения часть студентов, в большинстве своем девушки, вступают в брак и поселяются в Болгарии.

2. Определенная часть дипломированных специалистов группируются, снимают квартиру и ищут свое место в обществе болгарских городов.

3. Вступают в брак с представителями болгарской общности Молдовы и Украины и остаются на ПМЖ в Болгарии.

4. Возвращаются в Молдову и стараются устроить свою жизнь дома. Но эта группа не составляет большинства.

Таким образом, для большей части болгар Молдовы, обучающихся в вузах Болгарии, временная миграция трансформируется в эмиграцию, и только часть студентов возвращается домой в Молдову.

Нужно ли что-то делать в этой ситуации и что?

Прежде всего, необходимо отметить создавшееся впечатление: после завершения обучения в Болгарии студенты предоставлены сами себе и каждый устраивает свою жизнь как может, – ни Болгария, ни Молдова не уделяют этой проблеме никакого внимания.

О том, насколько этот вопрос актуален сегодня для двух государств – Молдовы как страны-донора и Болгарии как страны назначения, – убедительно свидетельствуют статистические данные. За 15 лет, только по Постановлению № 103, принято на учебу в Болгарию 5 685 студентов и 130 аспирантов болгарской национальности [7]. И это лишь один из каналов поступления на учебу. С другой стороны, как было показано выше, только в 2004 г. более 15,5 тыс. студентов из Молдовы находились за границей.

Разрешение этой проблемы важно для обоих государств. Болгария заинтересована в том, чтобы студенты остались жить в стране и включились в производственный и демографический процесс. Тем более, что недавно, в январе 2006 года, г-жа Емилия Масларова – министр труда и социальной политики Болгарии – в своем докладе «Краткосрочные и долгосрочные задачи Министерства труда и социальной политики по преодолению демографического кризиса» в качестве «Краткосрочной задачи МТСП в области демографического развития» подчеркнула необходимость «создания условий для возвращения в страну болгар, живущих за границей (бессарабских, македонских и др.)» [8]. Время от времени эта тема поднимается и болгарскими СМИ [9].

Молдове также не чужды проблемы демографии населения и утечки умов, а, как видно из доклада, студенческие миграции в значительной мере превращаются в эмиграцию образованной молодежи. Таким образом, государство, а в еще большей степени болгарское сообщество Молдовы, теряет свой интеллектуальный, профессиональный и демографический потенциал. В связи с этим болгарские культурно-просветительские организации должны осуществлять деятельность по стимулированию возвратно-миграционных настроений студентов.

Материалы исследования факторов, содействующих возвращению молодых специалистов после обучения за границей, показывают основные требования студентов: 1) высокая заработная плата; 2) наличие профессиональной среды высокого уровня; 3) возможность быстрой профессиональной карьеры; 4) работа в престижной фирме и т. д. [10].

Молдова и Болгария, будучи заинтересованными в использовании потенциала молодых специалистов, должны иметь целенаправленные государственные программы, создающие для них условия, которые станут определяющими в выборе государства дестинации.

На сегодняшний день эти два государства не являются достаточно сильными экономически, хотя вектор миграции показывает более выгодное положение Болгарии. В Молдове и Болгарии необходимо создать структуры, чья деятельность будет направлена на формирование условий для адаптации и дестинации молодых специалистов, с одной стороны, и на повышение возвратно-миграционных

настроений – с другой. Для достижения этих целей, на наш взгляд, было бы целесообразно начать работу по следующим социальным программам:

- *информационная программа* – направлена на поддержку постоянных контактов со студентами во время их обучения, при этом необходимо максимальное использование современных средств коммуникации и сети Интернет. Следует проводить периодическое информирование студентов о развитии, тенденциях и перспективах рынка труда и двусторонние консультации по актуальным вопросам;

- *дестинационная программа* – направлена на привлечение молодых специалистов с целью окончательного поселения в соответствующей стране. В этом направлении, используя государственные структуры и создавая базу данных свободных рабочих мест, программа может активно содействовать трудоустройству молодых специалистов как в Болгарии, так и в Молдове сразу после получения диплома;

- *адаптационная программа* – направлена на интенсификацию процесса адаптации болгар, оставшихся жить в Болгарии, или болгар, вернувшихся в Молдову. Сюда должен входить проект кредитования жилья с уменьшенной процентной ставкой, не менее чем на 10 лет, беспроцентные кредиты на свадьбу на 2−3 года, дополнительная финансовая поддержка при рождении первого ребенка и еще большая – при рождении второго и т. д.

В молодой семье, состоящей из родителей и одного или двух маленьких детей, да еще и купившей квартиру в кредит, эмиграционные настроения значительно уменьшаются или совсем исчезают, тем более, если супруги рождены в разных государствах.

Основой для подобных действий должно послужить создание информационной базы данных, содержащей сведения о болгарах Молдовы, обучающихся в Болгарии (включая их Интернет-адреса), что помогло бы в будущем осуществлять постоянную связь с молодежью, проводить исследование и контроль их миграционных настроений.

Примечания

[1] Подробнее см: http://www.demoscope.ru/weekly/2006/0249/analit08.php

[2] Тульский М. Некоторые итоги переписи 2004 года в Молдавии http://www.demoscope.ru/weekly/2006/0249/analit08.php

[3] Катровский А. Миграция на учебу как социально-географический процесс / Миграционная ситуация и миграционная политика в современном мире. Смоленск, 2003. С. 104.

[4] Там же. С. 105.

[5] Родолюбец. Алманах. Т. 6. 2004. С. 480-481.

[6] Подробнее см.:http: //www.soros.org/initiatives/scholarship/focus_areas/soros_supplementary/guidelinesp

[7] Миланов Е. Българското просветно дело зад границата 1990–2005 // Българите в Северното Причерноморие. Т. IX. Одеса, 2006. С. 201-203.

[8] www.mlsp.government.bg/bg/docs/Prezentacia_ Demografy_9_01_2006.doc

[9] Боряна Йотова. Държавата ще увеличава раждаемостта със стимули за добри родители. 9 януари 2006 (http://www.mediapool.bg/show/? storyid= 112987&srcpos=4&p=5); «Бесарабските българи са демографски резерв за застаряващата ни нация...» – газета «Стандарт» (www.standartnews.com/archive 2005/03/07/balkans/index.htm).

[10] Леденева Л. И. Профессионально-миграционные намерения российских студентов, обучающихся за рубежом (http://ihtik.lib.ru/sociology_21dec2006/sociology_ 21dec2006_345.rar); Леденева Л. И. Не потеряет ли Россия своих Платонов и Невтонов? (http://www.management.edu.ru/db/msg/300009.htm).

Rezumat

În articol se examinează particularităţile migraţiilor studenţeşti ale diasporei bulgare din Moldova. Atenţia principală se acordă cercetărilor care vizează stadiile proceselor migraţioniste, examinării preferinţelor abiturienţilor în ceea ce priveşte alegerea profesiei, cauzelor migraţiilor şi căile de optimalizare a perioadei de adaptare.

Autorul ajunge la concluzia că migraţia studenţească (spre deosebire de cea de muncă) se caracterizează printr-un grad înalt de adaptare. În afară de aceasta, abiturienţii se bucură de dreptul de a alege profesia, însă nu şi instituţia de învăţământ superior. Cauzele principale ale migraţiilor sunt factorul economic şi atitudinea emoţional-mitologică faţă de Bulgaria în calitatea ei de patrie a strămoşilor lor. Pentru cea mai mare parte a bulgarilor din Moldova, care îşi fac studiile în instituţiile de învăţământ ale Bulgariei, migraţia temporară se transformă în emigraţie.

Cuvinte-cheie: migraţia, emigraţia, tineri, diaspora bulgarilor.

Резюме

Автор приходит к выводу о том, что студенческой миграции (в отличие от трудовой) присуща высокая степень адаптации. Кроме того абитуриенты обладают правом выбора специальности, но не вуза. Основными причинами миграций являются экономический фактор и эмоционально-мифологическое отношение к Болгарии как к родине предков. Для большей части болгар Молдовы, обучающихся в вузах Болгарии, временная миграция трансформируется в эмиграцию.

Ключевые слова: болгарская диаспора, миграция, молодежь, эмиграция.

Summary

In thes article, peculiarities of students' migration of Bulgarian diaspora of Moldova is considered. Main attention is given to the study of phases of migration, causes of migrations and ways of optimisation of adaptation period.

The author arrives at the conclusion that students' is characteristic of high degree of adaptation unlike the labour migration. In addition, the tuture students have right to choose a profession and notthe institution. The main reasons of migration are the economic dactor and emotional and mythological attitude to Bulgaria as their kin state. For the most part of Moldovan Bulgarian who study in Bulgarian institutions, temporary migration transforms in to emigration.

Key words: Bulgarian diaspora, migration, youth, emigration.

ETNOLOGIE, ISTORIE
ЭТНОЛОГИЯ, ИСТОРИЯ

В. П. СТЕПАНОВ, Н. П. ТЕЛЬНОВ

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИОГРАФИИ ДРЕВНИХ СЛАВЯН В ПОДНЕСТРОВЬЕ

Со временем ты станешь очень старым.
Со временем жизнь завершится.
Со временем, как новенькую куклу,
– хотя она и древняя – найдут.
Мэй Свенсон. О том, как быть старым.

В трансформационный период немалое внимание уделяется древней истории. Интерес к ней, в недалеком прошлом проявлявшийся лишь со стороны специалистов, объясняется серьезной политизацией проблем этнической истории, вовлечением широких слоев населения в обсуждение историко-культурного наследия.

Период раннего средневековья Пруто-Днестровского междуречья не является исключением. VIII–X вв. характеризуются распространением в регионе древностей культуры типа Луки-Райковецкой. Граница распространения этих древностей на востоке проходит по Днепру, на севере по Припяти, на западе доходит до Карпат и на юге достигает нижнего течения Дуная. Принадлежность их восточным славянам у ряда исследователей сомнений не вызывает [1]. На территории распространения Луки-Райковецкой культуры обнаруживают древнерусские памятники. Не составляет исключения в этом отношении и Пруто-Днестровское междуречье [2].

Расселение летописных союзов племен и сопоставление летописных данных с археологическими отражено в обширной историографии, обобщенной в работе В. В. Седова [3]. Археологические материалы свидетельствуют о том, что многие союзы племен различались в отношении культуры. Хорошо известны древности северян, кривичей, вятичей и других племен. А легендарные уличи и тиверцы попрежнему продолжают будоражить умы историков, археологов, этнографов.

Наряду с проблемой расселения и миграций интерес вызывает вопрос выяснения культурных особенностей летописных племен восточных славян, располагавшихся между Днепром и Карпатами. Они составили ядро древнерусского государства, но остаются скрытыми от нас под вуалью однородной культуры типа Луки-Райковецкой. Исследователи увязывают группы памятников с племенами, упоминавшимися в летописях, но более всего сложностей возникает при выяснении истории самых юго-западных восточнославянских племен – уличей и тиверцев. Несмотря на то, что этот вопрос имеет долгую историю и богатую историографию, до окончательного его прояснения еще далеко. Сегодня, как и сто лет назад, в литературе можно встретить взаимоисключающие точки зрения на некоторые стороны проблемы этих «загадочных» племен. Так, иногда и в современной историографии отрицается принадлежность этих племен к восточным славянам, порой даже ставится под сомнение и само их существование на указанной территории: некоторые исследователи под наименованием тиверцев и уличей видят кого угодно – только не славян (в процессе изложения проблемы у нас еще будет возможность привести примеры). Существуют и другие темы для дискуссий, далекие от окончательного разрешения. Учитывая все это, мы хотели бы еще раз очень кратко коснуться отдельных сторон истории этого вопроса и его современного состояния. Ясно, что при ограниченном объеме нет возможности остановиться на подробном освещении объемной историографии по проблеме, поэтому основной задачей авторов данной публикации является актуализация вопроса о длительности проживания славян в Поднестровье, их участии в качестве важной составляющей в дальнейшей эволюции славянства на землях Поднестровья. В этой связи в исследовании приведены результаты многочисленных изысканий археологов и концепции историков разных лет.

Вместе с археологическими исследованиями важным письменным источником для определения племенной принадлежности восточнославянских древностей в регионе являются летописи. Одна из древних летописей – знаменитая «Повесть временных лет» (в Лаврентьевском списке) (далее – ПВЛ) – при перечислении восточнославянских племен сообщает: «…а улучи и тивереци сѣдяху по Днѣстру, присѣдяху къ Дунаеви… оли до моря, и суть гради ихъ и до сего дне…» [4]. На этой территории как раз и распространены синхронные летописным данным восточнославянские древности, которые уже сравнительно хорошо изучены [5].

Центральная, Восточная и Юго-Восточная Европа с VIII по XI вв. характеризуется становлением и развитием феодальных отношений. В это же время возникает ряд раннефеодальных государств.

Этнокультурные процессы протекают постоянно, в том числе и в настоящее время (являясь современниками постсоветских перемен, далеко не все

осознают, что выступают не только очевидцами, но и участниками дальнейших этнотрансформационных процессов). Для славянского мира период с VIII по XI вв. был временем развития этнокультурной дифференциации. Именно тогда происходит разделение славян на южных, западных и восточных.

Древнерусское государство X в. продолжало испытывать процесс дальнейшей социальной дифференциации, который завершился формированием его территории под властью киевских князей. Присоединение новых земель происходило по-разному – и с помощью оружия, и добровольно, в силу различных объективных причин.

Государства средневековья большое внимание уделяли проблеме заселенности собственной территории. Пустующие земли не имели особой ценности. Среди окраинных по отношению к Киеву областей можно назвать территории племенных союзов: тиверцев и хорватов – на юго-западе Руси – и уличей, проживавших до X в. в Поднепровье. Эти племенные союзы долго сохраняли свою независимость от киевских князей, неоднократно вступали с ними в борьбу. Так произошло и в 885 г., когда князь Олег подчинил себе полян, древлян, а «с уличи и тиверци имяше рать» [6].

В соответствии с ПВЛ, тиверцы длительное время выступали лишь в качестве союзников киевских князей, но только в 944 г., во время похода киевского войска на Царьград, они упоминаются уже в его основном составе – это, собственно, последнее упоминание летописи о них. В то же время воевода киевского князя Свенельд «имяше рать» с уличами. Судя по всему, уличи упорно сопротивлялись и, по летописным данным, Свенельд три года осаждал их главный оплот – Пересечен. После его взятия уличи переселились со среднего Поднепровья на территорию между Бугом и Днестром и «сѣдоша тамо».

Что касается уличского города Пересечена, то, вплоть до настоящего времени, среди исследователей относительно него не выработано окончательного решения. Ниже будут приведены лишь основные подходы историков разных периодов к этому вопросу, из чего видно, что данная проблема занимает специалистов уже не одно столетие. Так, известный ученый XIX в. Н. И. Надеждин принял активное участие в дискуссии о местоположении Пересечена, развернувшейся в то время среди историков. Он подверг глубокому анализу сведения об этом древнерусском городе, почерпнутые из летописных источников, проанализировав мнения В. Н. Татищева, Н. М. Карамзина, П. Шафарика и др. по данной проблеме. Сам Н. И. Надеждин пришел к выводу, что «угличи были жители нынешней Бессарабии, и именно нижней, степной ее части, называвшейся „углом”. Но, подобно своим преемникам, печенегам, половцам и татарам, они не ограничивались этим „углом”, а простирались по Днестру далеко на восток, в глубь степей, до Буга, по крайней мере, как указывает ясно летописец»[7]. С точки зрения Н. И. Надеждина, само название Пересечен является чисто славянским, и «это дает полное право заключать, что оно принадлежит ко времени, предшествовавшему водворению румунов в Бессарабию». Древнерусские князья Олег, Игорь и воевода Свенельд «воевали угличей», доходя до Пересечена, являвшегося, по словам Надеждина, последним оплотом «угличей.., которые во время Игоря уже, вероятно, были оттеснены и от своего прародительского угла, то есть нынешнего „Буджака”, хищными печенегами» [8].

Н. Надеждин пришел к заключению, что «угличи были не что иное, как „угловые славяне”, обитавшие в нынешнем „Буджаке”, между Днестром и Дунаем. Их город Пересечено есть нынешнее Бессарабское урочище „Пересечени”» [9].

Историк уделял серьезное внимание народным географическим названиям и призывал к этому других. По его мнению, это позволяло гораздо больше узнать об изучаемом месте. «А это и есть сама история», – подчеркивал исследователь [10].

Еще один ученый XIX в., И. Филевич, в своей «Истории Древней Руси» утверждал, будто угличи и уличи – разные племена. Соглашаясь с тем, что местом, упоминаемым в летописях, был действительно Буджак, в то же время он ставил под сомнение проживание там уличей, с которыми сражался воевода князя Игоря Свенельд. Он высказывал свое несогласие и относительно того, что «село Пересечено было непременно тот Пересечен, который он (Свенельд – В. С., Н. Т.) осаждал целых три года». «Одноименных поселений и урочищ, – полагал историк, – может быть много и в разных местах. Татищев указывает на расположение Пересечена в одном месте (левый берег Днепра), Карамзин – в другом, Надеждин – в третьем, урочища Пересечен были в Киевской области и на Днепре» [11]. И. Филевич писал, что в то время такие названия были нередки на славянской земле.

Он считал проблему локализации Пересечена дискуссионной, в то же время категорично заявляя: в историко-этнографическом отношении не может подлежать сомнению, что рассматриваемая территория, в том числе Бессарабия, «составляла сплошное славянство, на западе примыкающее к славянству карпатскому, на юго-западе – дунайскому, на востоке – заднепровскому, которым в древнейшее время связывалась область северян с волостью Тьмутараканскою» [12].

Расположение древнего города Пересечена пытались определить и другие исследователи XIX – начала XX вв. Так, крупнейший российский историк Н. М. Карамзин утверждал, что Пересечен находился недалеко от Переяславля и Киева. По-своему он трактует и летописное свидетельство: «…и бе у него (Игоря – В. С., Н. Т.) воевода

Свенельд, и примучи угличи, и возложи на ня дань Игорь и вдасть Свенельду. И не вдашется ему един град, именем Пересечен, и седе около его три лета, и одва взят его. И бяше седяще угличи по Днепру вниз, и посем приидоша межи Воинь Дестр и седоша тамо» [13]. По его мнению, слова «межи Воинь Дестр» должны быть опискою, вместо: «межи Воинь и Днепр», ибо Воинем называлась река или место за Переяславлем на Восток» [14].

С. М. Соловьев приводил уже упомянутые в начале слова Лаврентьевского списка летописи ПВЛ: «Улучи (угличи), тиверьци сѣдяху по Днестру оли до моря, и суть гради ихъ и до сего дне: да то ся звааху отъ грекъ Великая Скуфь». Сравнивая данную цитату с вышеприведенной из Никоновской летописи, он констатировал, что после взятия г. Пересечена Свенельдом угличи двинулись на запад, перешли Днестр и поселились на западном его берегу, где, по предположению С. М. Соловьева, в память прежнего г. Пересечена был основан одноименный населенный пункт в окрестностях Оргеева [15].

В середине XX в. многочисленные письменные источники были проанализированы Б. А. Рыбаковым [16]. Исследователь пришел к выводу, что г. Пересечен в первой половине X в. должен был находиться не в Поднестровье, а в бассейне Днепра, так как этот населенный пункт упоминается в том районе в связи с событиями 1154 г. в перечне древнерусских городов. Еще одним аргументом в пользу данной гипотезы стало отсутствие положительных результатов при археологических работах в районе современного молдавского села Пересечено [17]. Иную позицию занимает современный молдавский исследователь Р. А. Рабинович, считающий, что древний город Пересечен, находился все же на территории Пруто-Днестровского междуречья [18].

Гипотез о местонахождении города Пересечена существует великое множество, однако следует заметить, что до настоящего времени в дискуссии по этому вопросу не поставлена точка.

Открытым остается вопрос о происхождении названий племен тиверцы и уличи. Он тесно сопряжен с другим: являлись ли тиверцы и уличи изначально славянскими племенами? На него существуют различные ответы. Так, О. Н. Трубачев считает, что в многовариантном названии уличей – угличей – улучей – улутичей – ульцей и т. п. древнерусская форма уличи – улучи отражает тюркскую форму древнерусского угличи [19].

В. В. Седов, отталкиваясь от идеи О. Н. Трубачева, выдвинул предположение, что тюрки-кочевники длительное время соседствовали со славянами-уличами [20]. Таким образом, он поддержал точку зрения дореволюционного исследователя М. Любавского о том, что тюрки-печенеги не только жили по соседству с уличами, но частично смешались с ними и ассимилировали их [21].

Интерпретации этнического имени уличей продолжают волновать ученых и в настоящее время. В исследовании Р. А. Рабиновича, посвященном уличам, их название рассматривается как производное от тотема волк [22]. Аргументы автора представляются весьма убедительными и, в продолжение размышления на эту тему, наводят на мысль о священном животном – волке, являвшемся тотемом не только у ряда европейских народов, как справедливо отмечает Р. А. Рабинович, но и у многих тюркских. А ведь рядом именно с последними проживали уличи как в Поднепровье, так и в Днестровско-Бугском междуречье − на пограничье славянского мира.

И у других исследователей также есть попытки возведения этнонима «тиверцы» к тюркской основе. Согласно точке зрения К. Менгеса, этот этноним образован от тюркского *tiv-är* ‘говорящий переводчик’ (др.-тюркский корень *te-ti* – говорить) [23].

Писавшие позже В. В. Иванов и В. Н. Топоров [24] также допускали тюркскую основу происхождения этнонимов «уличи» и «тиверцы».

Если согласиться с вероятностью тюркского происхождения этнонима «тиверцы», то можно предположить, что это связано с ситуацией проживания их на границе оседлого славянского мира и кочевого тюркского, в результате чего тиверцы все равно ославянились. Об этом свидетельствуют основные характеристики их материальной культуры, а именно: печи-каменки (яркий признак славянской культуры), кольцевые городища-крепости, керамика типа Луки-Райковецкой культуры и земледельческая основа занятий.

В восточной части Карпат и частично в Закарпатье проживают представители этнографической группы украинского народа – гуцулы. Мы не собираемся в данной публикации анализировать происхождение их самоназвания, так как это не является задачей данной работы. Упомянуть о них заставил тот факт, что среди многочисленных гипотез о возникновении названия *гуцул* встречается и попытка вывести его происхождение от легендарных уличей. Такая позиция имеет как своих сторонников, так и противников [25].

В одной из теорий, встречаемых в работе исследователя Г. Б. Федорова, предпринимается попытка вывести этимологию наименования «тиверцы» от слова *твердь*, означавшего ‘укрепление’ и ‘укрепленное поселение’. Г. Б. Федоров отмечал, что в южнославянских языках tvierdza означает ‘крепость, укрепленный город’, жители таких городов назывались tvierdsy, то есть твиердцы, тиверцы – горожане, градожители [26]. Такой же позиции придерживался и другой молдавский исследователь – П. П. Бырня [27].

Встречаются попытки вывести происхождение этнонима «тиверцы» из гидронима.

Например, немецкий исследователь М. Фасмер предполагает иранскую основу происхождения данного этнонима, выводя его из древнего названия Днестра – Τύρας – Τύρης и иранского названия реки Tivra. В таком случае др.-русск. *тиверци* сопоставимо с *дунаици* (Лаврентьевская летопись) [28], словом, обозначавшим соседнее племя. В. В. Седов склонен считать этноним «тиверцы» производным от древнего названия реки Днестр – Тирас и полагает, что племенное название тиверцев восходит ко времени до VI в., то есть ко времени славяно-сарматских контактов [29].

Следует заметить, что, несмотря на определенную обоснованность выдвигаемых гипотез, нам представляется, что в настоящий момент еще нет возможности с полной достоверностью выяснить этимологию рассматриваемого этнонима.

Взгляды на появление тиверцев в Карпато-Днестровском междуречье тоже далеко не одинаковы. В румынской историографии, а также у ряда молдавских авторов подчеркивается автохтонное происхождение тиверцев, от древнего названия р. Днестр – Тирас. Они рассматриваются в качестве потомков тирагетов [30]. И в современной литературе можно встретить утверждение, что тиверцы представляют собой потомков автохтонного населения гето-даков [31]; это кажется довольно смелым, если учесть, что гето-даки, относящиеся к фракийским племенам, исчезают с рассматриваемой территории к V в. Тиверцы же на данных землях впервые упоминаются источниками лишь в X столетии.

Можно предположить, что определенная часть населения сохранилась между Дунаем и Карпатами даже после всесокрушающего нашествия гуннов в конце IV в. Однако поселения фракийцев, сарматоаланов и готов к началу V в. были практически все уничтожены, причем, упоминания об этих племенах исчезают из письменных источников [32].

По мнению Г. Б. Федорова и И. Г. Хынку, тиверцы сформировались именно на этих землях [33].

С точки зрения Р. А. Рабиновича, тиверцы как носители культуры кольцевых городищ типа Екимоуцы произошли из летописной области Тервунии – территорий современной Черногории и Боснии[34].

В то же время представляется бесспорным утверждение специалистов о наличии в регионе нескольких составляющих культурогенеза IX–XI вв.[35], которые включают элементы культуры византийской, балкано-дунайской, древнерусской и салтово-маяцкой. О совместном проживании и взаимодействии носителей разных культур свидетельствуют и изыскания палеоантропологов [36].

Лаврентьевский список ПВЛ, датируемый 907 годом, повествует: «Тиверцы, яже суть толковины». И это выражение до сих пор трактуется исследователями по-разному. Довольно часто летописное слово «толковины» связывают с глаголом «толковать» и, исходя из этого, тиверцев считают переводчиками. Такой позиции придерживались А. А. Шахматов, В. М. Истрин, Ю. В. Готье [37] и др. В последнее время к этому вопросу обращался А. С. Стрижак, который утверждает, что термин *толковины* имеет в основе древнерусское *тълкъ*, означающее «переводчик». По его мнению, в местах активных языковых контактов более или менее значительные группы населения владели двумя языками, поэтому назывались «толковинами» [38]. Ряд исследователей связывают летописное слово «толковины» с праславянским *tloka* или древнерусским *толока* и объясняют значение этого понятия как «помощники», «пособники», «вассалы» или «союзники» [39]. Приверженцем этой трактовки был и Г. Б. Федоров [40]. Подобной позиции придерживаются также авторы данной публикации.

Не без основания Пруто-Днестровское междуречье специалисты называют коридором истории, через который прошли многочисленные народы. Поэтому можно допустить, что тиверцы, жившие на своеобразном пограничье славянского и тюркского миров, вполне могли быть билингвами – толковинами-толмачами.

Согласно гипотезе В. В. Седова, возможно, это были племена, владевшие греческим языком [41]. Однако в этом случае остается неясным, почему тиверцы должны были знать именно греческий язык, а не языки других народов, расположенных гораздо ближе к тиверцам, чем греки.

В историографии встречается и попытка трактовки слова *толковины* как «иноземцы» [42]. Еще раз это слово встречается в другом раннесредневековом источнике – «Слове о полку Игореве». Там оно фигурирует в сочетании «поганыхъ толковинъ». В данном контексте это понятие относят к кочевникам, обитавшим в пограничных с Русью землях и усвоившим славянский язык.

Выдвигалось предположение, что в 940 г. уличи вошли в состав Древнерусского государства, потеряв племенную самостоятельность, а продвижение их на запад и растворение среди побужского населения, наряду с частыми миграциями населения, вызываемыми постоянными набегами тюркских кочевников, привело сначала к стиранию племенных особенностей, а затем и к полному исчезновению этнической специфики уличей [43]. Практически в это же время, как уже упоминалось, в 944 г. со страниц летописи исчезают и тиверцы, вместе со многими другими восточнославянскими племенами. По мнению ряда исследователей, этот факт отражал завершение процесса создания древнерусской народности и древнерусского государства [44].

Можно согласиться с теми историками, которые считают, что именно в этот период произошел значительный отток тиверцев из южных районов Поднестровья в более северные области [45]. Ведь,

судя по письменным источникам, в конце IX–X вв. в степной зоне Северного Причерноморья появляются кочевники: угры, печенеги, торки и др., что, естественно, осложнило жизнь оседлых славян-земледельцев. Подтверждением этого в определенной степени может служить упоминание в одном из списков русской летописи – «Переяславском летописце» – в начале XII в., когда составлялась ПВЛ, что города славян Поднестровья были «спы», то есть разрушены и сожжены [46]. На это указывают и более свежие археологические источники [47].

Немалый вклад в изучение таинственных племен тиверцев и уличей внесли В. В. Мавродин, М. Н. Тихомиров, О. Б. Тимощук, О. Н. Трубачев [48] и многие другие.

Говоря о современных немногочисленных молдавских исследователях, занимающихся изучением славянских древностей в крае, нельзя не назвать Р. А. Рабиновича. Ему, в частности, принадлежит объемная статья, посвященная подробному анализу историографии уличей и тиверцев, охватывающей период со времен В. Н. Татищева до наших дней. Работа опубликована в журнале «Стратум», № 5, 2003–2004 гг. (год выхода 2005). С. 440-484. Автор уделяет серьезное внимание локализации проживания уличей и тиверцев, их этническому происхождению, этническим контактам. Работу отличают хорошее знание материала и подходов к проблеме. Демонстрация концепций прошлого и настоящего делает исследование интересным. Р. А. Рабинович приходит к выводу о преобладании в историографии мнения о восточнославянском происхождении тиверцев, с одновременным наличием позиций о тюркском, болгарском или об их смешанном, печенежско-славянском происхождении.

Рассматривая происхождение этнонимов *тиверцы и уличи*, Р. А. Рабинович выделяет доминирующий взгляд на происхождение этнонима *тиверцы* – от античного названия Днестра – Тирас. Одновременно автор обращает внимание на наличие в историографии мнений и не особенно популярных, наиболее интересное из которых – о происхождении слова *тиверцы* от *tiv-är* (переводчик). Что касается легендарных уличей, то их название восходит к слову *угол* (угличи), или *лукоморье, улучье, речная лука.*

Отмечены следующие места проживания союзов племен уличей и тиверцев: уличи (преобладающая точка зрения) до переселения – низовья Днепровского правобережья, но также и различные районы левобережья Днепра. После переселения – междуречье Буга и Днестра. Отдельные мнения – правобережье Днестра и даже Валахия. Тиверцы – левобережье Днестра и даже низовья Днепра.

Говоря о локализация г. Пересечена, Р. А. Рабинович, в качестве наиболее популярных, приводит гипотезы о расположении этого места в Бессарабии, или в правобережье нижнего Днепра, или в левобережье нижнего Днепра.

Ссылаясь на современные синергетические исследования, автор придерживается точки зрения «о необходимости периодического возвращения и введения заново в научный оборот позабытых, наиболее полезных для современных исследований достижений историографии прошлой» [49].

Необходимо подчеркнуть, что союзы племен уличей и тиверцев являлись предгосударственным образованием, но с вхождением в состав Киевской Руси они поднялись на уровень более высоких общественных отношений. В общинных отношениях осуществляется дальнейшая дифференциация – выделяется социальный институт общинной княжеской знати.

Говоря о занятиях местного славянского населения, следует выделить земледельческую направленность его деятельности, а в животноводстве – разведение крупного рогатого скота и свиней, что тоже было свойственно земледельцам. Охота, рыболовство и бортничество входили в культуру жизнеобеспечения союзов этих племен.

В процессе упрочения феодальных отношений происходит развитие ремесла, в том числе и металлообработки.

В связи со своей основной хозяйственной деятельностью, славянские поселения располагались вблизи рек: приречный тип застройки, мысовой, реже водораздельный [50]. Причем, по типу застройки славянских поселений можно судить и о развитии семейных отношений славян VIII–X вв. Так, в этот период появляются поселения, построенные по гнездовому принципу. Это свидетельствовало о существовании больших патриархальных семей в составе сельской общины. Позже, с развитием семейно-родственных отношений и возникновением института малой семьи, поселения стали разрастаться, превращаясь в крупные анклавы соседских сельских общин. А несколько таких анклавов составляли уже территориальные объединения соседских общин [51].

Развитие ремесла привело к появлению центров ремесла и торговли – с располагавшимися на них укреплениями, которые были окружены сельскими поселениями. В случае опасности селяне находили убежище за прочными стенами этих укреплений. Примером могут служить такие поселения с городищами, как Алчедарское, Екимауцкое, Рудь, Царевка и др.

Несмотря на осложнение ситуации в регионе в связи с заселением его южной части с X в. кочевниками, славяне продолжали проживать на данной территории. Поэтому небезынтересно коснуться миграции в Днестровско-Прутском междуречье выходцев из Галицкого княжества, известных по летописям еще как «галицкие выгонцы», о которых также писали В. Т. Пашуто [52] и А. Н. Насонов [53]. Позже на этой проблеме остановился Г. Б. Федоров.

Ссылаясь на письменные источники, он отметил, что русские посадники киевского великого князя Владимира Мономаха в 1116 г. сидели на нижнем Дунае, а в 1223 г. многочисленное древнерусское войско спустилось по Днестру до Черного моря и, поднявшись по Днепру до Хортицы, участвовало со своими вождями Юрием Домамиричем и Держикраем Володиславовичем в битве при Калке. Это, безусловно, свидетельствовало о значительном количестве не только воинов, но и мирных жителей. В подтверждение он сослался на свидетельство летописей о существовании множества древнерусских городов XIV в. на нижнем Дунае, Днестре и Пруте [54].

Интенсивное продвижение на территорию Прутo-Днестровского междуречья волохов со стороны Карпат, а тюркских племен – с юга не полностью уничтожило славянскую культуру в регионе, оказавшую определенное влияние на прибывающих сюда новых мигрантов, о чем свидетельствует балкано-дунайская культура, сочетающая в себе восточно- и южнославянские, романские и тюркские напластования. Эти факты, приведенные Г. Б. Федоровым, позволяют лишний раз убедиться в том, что в процессе освоения Поднестровья уже в раннем средневековье четко прослеживается многоукладность культуры местного населения, в том числе и славян.

Немалый вклад в изучение вопроса о галицких выгонцах внес молдавский археолог П. П. Бырня. В статье «К вопросу о керамике галицкого типа на территории Молдавии», оппонируя своим коллегам, писавшим о проблеме ранее, исследователь пришел к заключению, что В. Т. Пашуто, говоря о выгонцах, подразумевал только бояр, бежавших от власти галицкого князя. А Н. А. Мохов, напротив, под этим термином понимал крестьян, бежавших от гнета галицкого боярства. С точки зрения П. П. Бырни, выгонцами можно считать всех галицких беглецов, «поселившихся в Понизье – как бояр, так и крестьян» [55].

Вопрос о расселении выгонцев не встречает среди исследователей одинаковых мнений. Так, А. Н. Насонов и Г. Б. Федоров, в частности, высказывали мысль о том, что выгонцы могли проживать в городах, называемых в «Списке городам русским дальним и ближним». П. П. Бырня склоняется к несколько иной позиции, отмечая, что многие из указанных в летописи населенных пунктов существовали и ранее, до появления выгонцев, и никакие письменные источники или археологические данные не подтверждают предположений о том, что в Белгороде, Чорне, Ясском торге, Романе, Немече и др. городах жили выгонцы [56].

Следует согласиться с точкой зрения П. П. Бырни о том, что результаты археологических раскопок «на поселениях Бранешты X и III позволяют предполагать, что поселения с керамикой галицкого типа могут быть поселками галицких «выгонцев». П. П. Бырня считает, что названные поселения с подобной керамикой не являются случайными и единичными, указывая еще на целый ряд других объектов раскопок, где была найдена эта керамика: Бранешты XIII, Старый Орхей, Машкауцы, Иванча, Нерчены, Бардар II, Ханска, Данчены и др. [57]. Однако хотелось бы подчеркнуть, что перечисленные населенные пункты составляют лишь часть синхронных древнерусских поселений, находящихся на рассматриваемой территории. Поэтому не лишено основания предположение о нескольких этапах оседания на данной территории восточнославянского населения. Одним из них мог являться и период переселения «галицких выгонцев» – выходцев из Галицкого княжества.

Вхождение Пруто-Днестровских земель в состав Киевской Руси способствовало усилению интеграционных процессов в среде славянских племен, которые, как насельники этого раннефеодального государства, стали осознавать себя русинами [58]. Как пишет молдавский исследователь В. С. Зеленчук, русины представляли собой «собирательное наименование потомков восточнославянских племен, населявших Прикарпатье, Галицию и Север Днестровско-Прутского междуречья. В письменных источниках европейских стран русины известны с XII в. под именем *рутены*. Основой для этнонима *рутен* явилось этническое название *Русь*. Отсюда произошло латинское *ruten*, венгерское *orosz*, немецкое *reuss*, румынское *rus* [59]. Здесь уместно вспомнить о молдавской летописи XVII в. Григория Уреке. В ней сообщается, что волошский воевода Драгош, охотившийся с дружиной за туром, спустился в безлюдную долину реки Молдова, где повстречал пасечника-русина Яцко, который сообщил ему, что этот край пустынен и простирается вниз до Дуная и вверх до Днестра, где граничит с польской землей. Услышав об этом, охотники привели из Марамуреша своих людей и призвали других, расселяясь вначале у гор и по реке Молдова. Яцко же, узнав о переселении Драгоша с его людьми, привел много своих соплеменников, осевших по рекам Сучава и Сирет [60].

Понятно, что Яцко не был простым бортником. Судя по тому, что он привел много своих людей, Яцко пользовался большим авторитетом у своего народа и мог быть предводителем бортников. Иначе он не смог бы повлиять на своих соплеменников и переселить их на пустующие земли.

Данные археологии и летописные записи свидетельствуют о гибели многих мирных поселений под напором кочевников. Уцелевшее славянское население русинов мигрировало под защиту лесистых горных районов Карпат, сохранив и законсервировав свою самобытную культуру, а в определенной степени даже самоназвание. Однако отождествлять доживший от средневековья до настоящего времени этноним *рус/русин* с современным пониманием

национальной русской принадлежности — ошибочно. Русины представляли собой собирательное наименование восточнославянского населения, которое проживало в Прикарпатье, Галиции и на севере Днестровско-Прутского междуречья [61]. Традиционно-бытовой культуре бессарабских русинов XIX в. посвятил свои труды русский писатель-беллетрист и этнограф начала XX в., вероятно, поляк по происхождению, П. А. Несторовский [62] и другие его современники.

Самоназвание *русины* оказалось весьма устойчивым. Вплоть до конца XIX в. восточные славяне Карпат и Буковины осознавали себя русинами. Эхо этой исторической памяти можно обнаружить среди украинцев Молдовы и в наши дни [63]. Феномен русинства, в частности в Закарпатье, не забыт и сегодня, о чем свидетельствуют многочисленные современные исторические и политологические публикации закарпатских исследователей [64]. Последние объясняют длительное сохранение самоназвания русинов периферийностью вышеперечисленных регионов, в частности по отношению к границам нынешней Украины. Продолжительное нахождение западно-украинских земель и Пруто-Днестровского междуречья в составе разных империй наложили определенный отпечаток на русинов, населяющих эти территории. Большую роль сыграл географический фактор – их проживание в горной и предгорной труднодоступной местности. В связи с вышеперечисленными причинами сказалась и определенная законсервированность их традиционно-бытовой культуры в условиях иноязычного окружения. Последнее, в свою очередь, позволило сохранить в ней многочисленные архаизмы, зафиксированные еще в XIX в. (например, обряды «каморы», специфику в одежде, прическе, языке и т. п.). Впрочем, рассмотрение данной проблемы является темой для отдельной статьи.

Интересна гипотеза, выдвинутая современными украинскими историками и этнографами. В подтверждение мысли о происхождении этнонима «русин» от самоназвания населения Киевской Руси они приводят версию о белых хорватах, которые, по их мнению, смешавшись с древними восточнославянскими племенами, среди которых назовем уличей и тиверцев, уже в IX в. именовали себя русинами.

Необходимо добавить, что самоназвание может служить одним из надежных признаков наличия общего самосознания и свидетельством факта сформированности народности [65].

Нужно оговориться, что существование русинского населения как феномена славянской культуры в целом и украинской в частности фиксировалось специалистами еще на рубеже XIX – начала XX вв.[66]. Отдельные отголоски в виде самоназвания «руськи люди» встречаются и в настоящее время. Однако вовлечение этого населения в процесс формирования буржуазной украинской нации в составе царской России в конце XIX – начале XX вв., а также дальнейшие интеграционные процессы советской власти значительно способствовали изменению самосознания потомков русинского населения в общеукраинское.

Проживая в активной этноконтактной зоне Поднестровья [67], русинское население вступало в контакты с восточнороманским и другими этнокультурными группами восточнославянского населения.

В этом отношении обращают на себя внимание слова статистика начала XX в. В. Н. Бутовича, утверждавшего, что украинцы – вторая по численности, после молдавской, нация, проживающая с давних времен в Хотинском уезде края, чрезвычайно поддающаяся молдавскому влиянию и быстро преобразующаяся в молдаван. «...В Бессарабской губернии по крови и по происхождению малороссов значительно более, нежели по языку» [68].

Слова В. Н. Бутовича как бы продолжают мысли бессарабского исследователя-краеведа П. Д. Драганова. Русинов, хотинских райков и отчасти гуцулов, лемков и бойков последний считал коренными жителями края, потомками уличей и тиверцев. В подтверждение слов о «споконвечном» проживании на данной территории славян П. Драганов ссылался на труды Шафарика, Надеждина, Ресслера, Бияну, Фрунзиеску и др., которых он справедливо считал известными специалистами-романистами того времени.

П. Д. Драганов придерживался несколько односторонней точки зрения, отмечая, что средние уезды Бессарабии до XIV в. и позднее представляли собой «славянский субстрат». В то же время нельзя не согласиться с его утверждением о сильном влиянии славянства на географические названия в крае и на молдавский язык [69]. С другой стороны, им правильно подчеркивалось наличие и обратного процесса – романизации славян Бессарабии [70].

Информацию к размышлению дают исследования, касающиеся распространения так называемого волошского права. В общинах с волошским правом было много обычаев, сходных с теми, которые бытовали в общинах, живших по русскому праву. Объясняется это тем, что в социальных отношениях Молдовы XIII–XIV вв. сохранялось определенное древнерусское наследие.

В начале 70-х годов XX в. исследователи М. Г. Левин, Н. Н. Чебоксаров, Ю. В. Бромлей и Н. Н. Грацианская отмечали, что особую разновидность ареальных культурных общностей, представляющих так называемые историко-этнографические области, демонстрируют части ойкумены, у населения которых, в силу единства социально-экономического развития, длительности связей и взаимовлияния, сложились сходные культурно-бытовые особенности [71].

Подводя итоги, можно утверждать, что славянский компонент как в раннем средневековье, так и позже был представлен в Поднестровье в качестве

одной из составляющих его полиэтнического населения. Легендарные русины являлись одним из компонентов в этнической истории как восточно-романского населения – молдаван, так и восточных славян, в частности – украинцев. Изучение культурного наследия и этнокультурной составляющей представляет собой важную проблему в полиэтнической Молдове.

Примечания

[1] Седов В. В. Восточные славяне в VI–VIII вв. // Археология СССР. Москва, 1982. С. 123-132.

[2] Тельнов Н. П. Восточнославянские древности VIII–X вв. Днестровско-Прутского междуречья // Stratum plus. Санкт-Петербург–Кишинев–Одесса, 1999. № 5. С. 313-327.

[3] Седов В. В. Указ. раб.

[4] Повесть временных лет. Т. I. М.-Л., 1950. С. 14.

[5] Тельнов Н. П. Указ раб.

[6] Повесть временных лет. Т. I. М.-Л., 1950. С. 20-21.

[7] Надеждин Н. И. О месторасположении города Пересечена, принадлежавшего народу уличам // Записки Одесского общества истории и древностей. Т. I. Одесса, 1844. С. 256.

[8] Там же.

[9] Там же. С. 256.

[10] Надеждин Н. И. Опыт исторической географии русского мира // Библиотека для чтения, журнал словесности, наук, художеств, промышленности, новостей и мод. Т. 22. СПб., 1857. С. 27-78.

[11] Филевич И. История древней Руси. Территория и население. Варшава, 1896. С. 300-301.

[12] Там же. С. 304–305.

[13] Русская летопись по Никоновскому списку. Ч. I. 1767. С. 41.

[14] Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. I. М., 1989. С. 267.

[15] Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Сочинения. Москва, 1988. Т. I–II. Книга I. С. 89-90.

[16] Рыбаков Б. А. Уличи (Историко-этнографические заметки) // Краткие сообщения Института материальной культуры. М., 1950. Т. XXXV. С. 3-17.

[17] Седов В. В. Указ. раб. С. 131.

[18] Рабинович Р. А. Карпато-Днестровские земли во второй половине IX – первой половине XIII вв. (историко-археологическое исследование). Автореф. дисс. … канд. истор. наук. СПб., 1997. С. 4.

[19] Трубачев О. Н. О племенном названии «уличи» // Вопросы славянского языкознания. М., 1961. № 5. С. 186-187.

[20] Седов В. В. Указ. раб. С. 132.

[21] Любавский М. К. Историческая география России в связи с колонизацией. М., 1909. С. 131.

[22] Рабинович Р. А. «Волки» русской летописи (о тотемическом происхождении этнонима «уличи») // Стратум: структуры и катастрофы. Сборник символической индоевропейской истории. С.- Петербург, 1997. С. 178-199.

[23] Степанов В. П. Труды по этнографии народов Бессарабии XIX – начала XX вв. Очерки истории этнографического изучения бессарабских украинцев. Кишинэу, 2001. С. 20.

[24] Иванов В. В., Топоров В. Н. О древних славянских этнонимах (Основные проблемы и перспективы) // Славянские древности. Этногененез. Материальная культура древней Руси. Киев, 1980. С. 25-26.

[25] Подробнее см. Горленко В. Ф. Этнографические группы // Украинцы. Серия «Народы и культуры». Отв. ред. Н. С. Полищук, А. П. Пономарев. М., 2000. С. 47.

[26] Федоров Г. Б. Итоги и задачи изучения древнеславянской культуры Юго-Запада СССР // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 105. Кишинев, 1965. С. 26.

[27] Бырня П. П. Молдавский средневековый город в Днестровско-Прутском междуречье (XV – начало XVI в.). Кишинев, 1984. С. 25.

[28] Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. IV. М., 1987. С. 55; Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. раб. С. 26.

[29] Седов В. В. Указ. раб. С. 129.

[30] Bezviconi G. Contribuţii la istoria relaţiilor romano-ruse. Bucuresti, 1962. P. 8.

[31] Dron I. Studii şi cercetari. Chişinau, 2001. P. 44-45.

[32] История Молдавии. Т. I. Кишинев, 1987. С. 198.

[33] Федоров Г. Б. Тиверцы // Вестник древней истории. М., 1952. № 2; Хынку И. Г. К вопросу о расселении тиверцев и уличей в Поднестровье // Юго-Восточная Европа в средние века. Кишинев, 1972. 161.

[34] Рабинович Р. А. Карпато-Днестровские земли во второй половине IX – первой половине XIII вв. (историко-археологическое исследование). Автореф. дисс. … канд. истор. наук. СПб., 1997. С. 15.

[35] Там же. С. 14; Королюк В. Д. О так называемой «контактной» зоне в Юго-Восточной и Центральной Европе периода раннего средневековья // Юго-Восточная и Центральная Европа в средние века. Кишинев, 1972. С. 31-46.; Рикман Э. А., Рафалович И. А., Хынку И. Г. Очерки истории культуры Молдавии. Кишинев, 1971. С. 121 и др.

[36] Великанова М. С. Данные палеоантропологии о перемещении населения в Днестровско-Прутское междуречье в I–II тыс. // Славяно-волошские связи. Кишинев, 1978. С. 34; 37-38 и др.

[37] Шахматов А. А. Древнейшие судьбы русского племени. Пг., 1919. С. 32; Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола. Пг., 1922. С. 246; Готье Ю. В. Железный век в Восточной Европе. М.-Л., 1930. С. 224.

[38] Стрижак О. С. Тиверці // Мовознавство. Київ, 1969, № 4.

[39] Словарь-справочник «Слово о полку Игореве». Вып. 6. М., 1984. С. 40-42; Рыбаков Б. А. Слово о полку Игореве и его современники. М., 1971. С. 259.

[40] Федоров Г. Б. Славяне Поднестровья // По следам древних культур. Древняя Русь. М., 1953. С. 124.

[41] Седов В. В. Указ. раб. С. 129.

[42] Гудзий Н. К. 1952. Хрестоматия по древней русской литературе XI–XVII вв. М., 1952. С. 7.

[43] Седов В. В. Указ. раб. С. 132.

[44] Федоров Г. Б. Итоги и задачи изучения древнеславянской культуры Юго-Запада СССР // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 105. Кишинев, 1965.

[45] Нидерле Л. Славянские древности. Москва – Ленинград, 1956. С. 158-159.; Седов В. В. Указ. раб. С. 130.

[46] Шахматов А. А. Указ. раб. С. 32.

[47] Кашуба М. Т., Тельнов Н. П., Щербакова Т. А. Алчедарское древнерусское поселение (раскопки 1987–1989). Тирасполь, 1997. С. 63.

[48] Мавродин В. В. Образование древнерусского государства. Л., 1945; он же. Происхождение русского народа.

Л., 1948; Тимощук О. Б. Слов'яни Північної Буковини V–IX ст. Київ, 1976; Трубачев О. Н. О племенном названии «уличи» // Вопросы славянского языкознания. М., 1961, № 5. С. 186-187.

[49] Рабинович Р. А. Уличи и тиверцы в оценках историографии // Стратум. Кишинев, 2005. № 5. С. 440-484.

[50] Тельнов Н. П. Славянские селища VIII–X вв. н. э. в Молдавии // Вестник Молдавского университета. Вып. 3. Кишинев, 1999. С. 21-23.

[51] История Молдавии. Кишинев, 1987. Т. I. С. 244.

[52] Пашуто В. Т. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М., 1950. С. 169.

[53] Насонов А. Н. «Русская земля» и образование территории Древнерусского государства. М., 1951. С. 137-138.

[54] Степанов В. П. Труды по этнографии народов Бессарабии XIX – начала XX вв. Очерки этнографического изучения бессарабских украинцев. Кишинэу, 2001. С. 61-62.

[55] Бырня П. П. К вопросу о керамике галицкого типа на территории Молдавии // Древнее прошлое Молдавии. Кишинев, 1969. С. 100.

[56] Там же.

[57] Там же. С. 101.

[58] Степанов В. П. Труды по этнографии народов Бессарабии XIX – начала XX вв. Очерки истории этнографического изучения бессарабских украинцев. Кишинэу, 2001. С. 40-47 и др.

[59] Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. Кишинев, 1979. С. 253.

[60] Гацак В. М., Рикман Э. А. Легенда о Драгоше и отражение в ней средневековой этнической ситуации в восточном Прикарпатье // Этническая история и фольклор. М., 1977. С. 215.; Мохов Н. А. Формирование молдавского народа и образование Молдавского государства. Кишинев, 1959. С. 31-34.

[61] Зеленчук В. С. Из истории украинского населения Молдавии // Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма. Киев, 1987. С. 11, 14-15.

[62] Несторовский П. А. Бессарабские русины. Варшава, 1905; он же. На Севере Бессарабии. Варшава, 1910.

[63] Степанов В. П. Проблема сохранения инонационального населения в условиях национального меньшинства в Республике Молдова: по результатам этносоциолингвистического исследования украинского населения с. Мусаит Тараклийского уезда // Moldova intre est şi vest: identitatea naţională şi orientarea europeană. Chişinău. 2001. С. 207-208.

[64] Мишанич О. «Карпаторусинство»: історія та сучасність // Етнонаціональні процеси в Україні: історія та сучасність. Київ. 2001. С. 362-403; См. также Мигович И. И., Макара Н. П. Русины как специфическая этнокультурная общность // Християнська родина, 1999, № 7 (72). С. 10-11; Болдижар М. Чи стануть підкарпатські русини українськими русинами? // Там же. С. 6-8.

[65] Крюков М. В. Эволюция этнического самосознания и проблема этногенеза // Расы и народы. Вып. 6. М., 1976. С. 44, 61; Рикман Э. А. Этнос, культура и язык. Тема романизации населения Карпато-Дунайского региона в трудах современных ученых // Расы и народы. Вып. 10. М., 1980. С. 22.

[66] Несторовский П. А. Указанные работы. Подробнее см. работу Степанова В. П. Труды по этнографии народов Бессарабии XIX – начала XX вв. Очерки истории этнографического изучения бессарабских украинцев. Кишинэу, 2001.

[67] Королюк В. Д. Основные проблемы формирования контактной зоны в Юго-Восточной Европе // Проблемы социально-экономических формаций. М., 1975; Он же. О так называемой «контактной зоне» в Юго-Восточной и Центральной Европе периода раннего средневековья // Юго-Восточная Европа в средние века. Кишинев, 1972. С. 31-46 и мн. др.

[68] Бутович В. Н. Материалы для этнографической карты Бессарабской губернии. Киев, 1916. С. 22. Подобный подход был достаточно распространен в русской литературе, в том числе и в Бессарабии XIX – начала XX вв. (Кочубинский А. А. Частные молдавские изыскания для русской школы // Журнал Министерства народного просвещения 1903, июнь. С. 397).

[69] Тезис, выдвинутый П. Драгановым, подтверждают работы: Сергиевский М. В. Молдавские этюды. С. 25-26 (рукопись хранится в фондах библиотеки АН Республики Молдова); Мохов Н. А. Формирование молдавского народа и образование Молдавского государства. Кишинев, 1959. С. 24-27; Полевой Л. Л. Очерки исторической географии Молдавии XIII–XIV вв. Кишинев, 1979; Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX веке. Кишинев, 1979 и др.

[70] Национальный архив Республики Молдова (НАРМ). Ф. 1262. Оп. 1. Д. 3. Л. 4 (об.)-6.

[71] Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н. Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области (к постановке вопроса) // Советская этнография, 1972, № 2. С. 4-10; Бромлей Ю. В., Грацианская Н. Н. Этнографические аспекты карпатоведения // Советское славяноведение, 1973, № 6. С. 62-71.

Rezumat

Lucrarea este consacrată problemei slavilor din spaţiul nistrean, care are o bogată istoriografie, bine prezentată atît de cercetătorii din secolul al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea, cît şi de alţi specialişti istorici şi arheologi care le-au urmat. Din multitudinea întrebărilor, legate de această problemă, autorii au insistat, asupra unor aspecte ale istoriografiei slavilor vechi în regiune. Este examinată succint literatura istorică şi arheologică la această temă. Concluziile, atât ale antecesorilor, cât şi ale autorilor articolului, aduc dovezi despre vieţuirea permanentă a slavilor în spaţiul nistrean şi permit să fie apreciat aportul lor în patrimoniul cultural al regiunii.

Cuvinte-cheie: aspecte etnoculturale ale istoriografiei, slavii vechi, patrimoniul cultural al regiunii.

Резюме

Работа посвящена проблеме славян в Поднестровье, которая имеет богатую историографию, хорошо представленную как дореволюционными исследователями XIX в., так и последующими специалистами – историками и археологами. Авторы конкретно остановились на некоторых этнокультурных аспектах историографии древних славян в регионе. Кратко рассмотрена историческая и археологическая литература по этой теме. Выводы как предшественников, так и авторов статьи подтверждают постоянное проживание славян в Поднестровье и позволяют оценить их вклад в культурное наследие региона.

Ключевые слова: этнокультурные аспекты историографии, древние славяне, культурное наследие региона.

Summary

This article addresses the issue of Slavs in Trans Dnestr that has a rich historiography and is well-studied by both pre-revolutionary scientists and post-revolutionary historians and archeologists. The authors took particular attention to some ethnocultural aspects of historiography of ancient Slavs in this region. Historical and archeological literature is briefly considered. The conclusions made by both authors of this article and their predecessors confirm continuous residence of Slavs in Trans Dnestr and allow to evaluate their contribution in the cultural heritage of this region.

Key words: ethnocultural aspects of historiography, ancient Slavs, cultural heritage of the region.

Р. А. РАБИНОВИЧ

ПРОБЛЕМА ЛОКАЛИЗАЦИИ ЛЕТОПИСНЫХ УЛИЧЕЙ ПО ДАННЫМ ПИСЬМЕННЫХ ИСТОЧНИКОВ РАЗЛИЧНЫХ ТРАДИЦИЙ

Сведения о племени уличей, упоминаемом древнейшей русской летописью «Повесть временных лет» (далее – ПВЛ) в IX–X вв., предоставляют письменные источники различных традиций – древнерусские, греческие, европейские латиноязычные и восточные. Но лишь немногие из них дают возможность определить местожительство этого народа.

Для выяснения локализации уличей очень важен фрагмент в сочинении Константина Багрянородного «Об управлении империей», посвященный описанию «Пачинакии». По Константину Багрянородному, на Правобережье Днепра кочевали четыре печенежских рода: «*...фема Гиазихопон соседит с Булгарией, фема Нижней Гилы соседит с Туркией, фема Харавои соседит с Росией, а фема Иавдиертим соседит с подплатежными стране Росии местностями, с ультинами, дервленинами, лензанинами и прочими славянами*» [1].

Но первостепенное значение для выяснения локализации уличей имеют известия ПВЛ. Из четырех известий об уличах два проливают свет на вопрос об их размещении:

1. Сообщение об уличах и тиверцах во вводной недатированной части ПВЛ. В Лаврентьевской летописи указано следующее место поселения: «*...а улучи и тиверьци седяху бо по Днестру, приседяху къ Дунаеви. Бе множьство ихъ; седяху бо по Днестру оли до моря, и суть гради их и до сего дне, да то ся зваху от Грекъ Великая Скуфь*» [2].

В Радзивиловской летописи и Московско-академическом списке вместо слов «*по Днестру приседяху... Днестру*» написано: «*по Бугу и по Днепру*» [3]. Также – «*...По Бугу и по Днепру и приседяху къ Дунаеви... оли до моря*» – говорится в Ипатьевской летописи [4].

Близки к варианту Лаврентьевской летописи («*по Днестру... къ Дунаеви*») сообщения в I Софийской, Никоновской (Патриаршей), Воскресенской и некоторых других летописях [5].

Отмечается очень любопытный вариант этого сообщения в «Летописце Переяславля Суздальского» («Летописце русских царей»). Приведем его полностью: «*...а уличи, тиверьцы седяху по Бугу и по Днестру, и до Дуная, бе множество их и до моря, и ест(ь) град ихъ и н(ы)не спы*» [6].

2. Сообщение в Новгородской I летописи младшего извода, Никоновской, I Софийской, Воскресенской и в ряде других поздних летописей под 940 (914; 922) годом о борьбе киевского воеводы Свенельда с уличами и об их переселении с Нижнего Днепра в область между Бугом и Днестром [7]. Оно отсутствует в ранних летописях (Лаврентьевская, Ипатьевская), встречаясь только в тех, где текст ПВЛ третьей редакции соединен с предшествовавшим ей Киевско-Печерским Начальным сводом 1093 г.

Наиболее полно сохранился вариант этого известия в Комиссионном списке Новгородской I летописи. Под 922 г. сообщается: «*Игорь же седяше в Киеве княжа, и воюя на Древяны и на Угличи. И бе у него воевода, именемь Свенделдъ; и примучи Углече, възложи на ня дань, и вдасть Свеньделду. И не вдадяшется единъ град, именемъ Пересеченъ; и седе около его три лета, и едва взя. И беша седяще Углице по Днепру вънизъ, и посемъ приидоша межи Бъгъ и Днестръ, и седоша тамо*» [8]. Под 940 г. летопись далее сообщает: «*В се лето яшася Уличи по дань Игорю, и Пересеченъ взят бысть. В се же лето дасть дань на них Свенделду*» [9].

Как показывает обзор двухвековой историографии, среди исследователей никогда не было единства в отношении локализации уличей, времени и причинах переселения их и, соответственно, локализации Пересечена. В то же время ученых объединяет понимание того, что локализация уличей претерпела серьезные изменения вследствие их переселения [10]. Исследование проблемы локализации уличей можно вести, исходя из разработки вопросов в следующей последовательности: 1) размещение уличей по данным письменных источников; 2) причины и время переселения уличей с Нижнего Днепра и 3) локализация Пересечена.

К сожалению, в рамках данной статьи мы не сможем осветить все эти аспекты, однако ознакомиться с нашими взглядами на них можно и по другим работам [11].

Данные недатированной части ПВЛ по разным спискам дают возможность полагать, что уличи жили: а) по Днестру и до Дуная; б) по Днестру и по Бугу; в) по Бугу и Днепру. Учитывая прямое указание некоторых летописей на то, что уличи переселились с нижнего Днепра в область между Бугом и Днестром в период, по крайней мере, не позднее середины X в., можно предположить, что упоминание Днепра во вводной части ПВЛ в качестве места поселения уличей восходит к более ранним сообщениям, чем то, в котором говорится о переселении.

На Днепр, как одно из мест локализации уличей, указывают те летописи (Ипатьевская, Радзивиловская, Московско-академический список), которые не содержат известий о переселении уличей с Днепра. Следовательно, можно полагать, что их авторы-составители, для которых события, связанные с уличами, были делом глубокой древности, зная, что уличи «сидели» когда-то на Днепре, могли и не знать об их переселении. В то же время, столкнувшись при переписке вводной части ПВЛ с упоминанием о Днестре, они могли «исправить» его самостоятельно на «Днепр» в соответствии со своими знаниями.

О том, что «исправлено» было именно название «Днестр» на «Днепр», может свидетельствовать сохранение в «исправленных» списках упоминания о Дунае. В конечном итоге, такое «исправление» не противоречило размещению уличей и на Днестре, поскольку между Бугом и Дунаем Днестр и так оставался, зато сохранялась ценная информация о размещении уличей на Днепре.

Таким образом, в отличие от М. Н. Тихомирова [12], мы предполагаем, что текст самостоятельно исправил составитель не Лаврентьевской, а Ипатьевской летописи и сходных с ней. В любом случае, к моменту составления Начального свода уличей на Днепре уже не было. Если полагать, что переселение уличей имело место в связи со взятием Пересечена, то придется признать, что это событие произошло не позднее середины X в. О том, что к этому времени уличей не было на нижнем Днепре, говорит и упоминавшееся сообщение Константина Багрянородного: печенеги граничат и с уличами, и с землей полян. Значит, южнее полян уличей уже не было, там были только печенеги.

Признавая кардинальные изменения в расселении уличей в связи с их переселением с нижнего Днепра в Днестровско-Бугскую область и не задаваясь сейчас вопросом, когда это событие произошло, проанализируем возможность пребывания уличей на Днестре до Дуная, независимо от факта этого переселения. О территории от «Днестра и до Дуная», без упоминания о Буге во вводной части, говорят не только летописи, лишенные известия о переселении, но и все летописи, сообщающие об этом, вследствие чего мы можем признать, что уличи и тиверцы населяли Поднестровье и «возле Дуная» еще до переселения уличей в соседнее Буго-Днестровское междуречье, без всякой связи с этим. И чем позднее данное переселение произошло, тем невероятней представляется такая связь.

Возможно ли одновременное пребывание уличей на Днестре и на Днепре, и, позднее, – на Днестре и в пространстве между Днестром и Бугом?

Племена, упоминаемые в ПВЛ, населяли берега отмеченных в летописях рек и их крупных притоков. Это подтверждает и археологическая практика. Совокупная территория, указанная для уличей, соотносима по размерам с другими «племенными» территориями. Летописи, как мы видели, подчеркивают особую многочисленность уличей и тиверцев по сравнению с другими племенами, занимавшими и более обширные площади.

Независимо от ПВЛ, Баварский Аноним также отмечает многочисленность уличей, выдвигая ее в качестве главной характеристики этого племени: «... *Унлизы – многочисленный народ, 318 городов*» [13].

Б. А. Рыбаков полагает, что племя «*Луд'ана*» из сочинения «Мурудж аз-захаб ва ма'адин ал-джавахир» («Промывальни золота и рудники самоцветов») арабского географа середины X в. ал-Мас'уди тождественно уличам (лутичам), о которых говорится в ПВЛ, и приводит соответствующий фрагмент: «*Русы составляют многие народы, разделяющиеся на разрозненные племена. Между ними есть племя, называемое Лудана, которое есть многочисленнейшее из них*...» [14].

Как было показано в других наших работах [17], в период, описанный арабским автором, существовало – независимо друг от друга – несколько групп лутичей/уличей, и некоторые из них, в том числе причерноморские и прибалтийские, были вполне способны к морским путешествиям. И если за этнонимом *«ал-Луд'ана»* из сочинения ал-Мас'уди скрываются действительно уличи, тогда наше внимание опять привлекает характеристика их многочисленности. Но вернемся к обсуждаемому вопросу.

Исследователи, размещавшие уличей, упоминавшихся в ПВЛ, по Днестру и до Дуная, руководствовались принципом раздельного проживания уличей и тиверцев и бессарабским размещением Пересечена (по Н. Надеждину) [18]. В последние пятьдесят лет преобладает точка зрения Б. А. Рыбакова [19], локализующего уличей в Днестровско-Бугском пространстве, «оставляя» Поднестровье тиверцам.

Аргумент «днестровской» локализации уличей – бессарабский Пересечен – безусловно, яркий, но не бесспорный. В пылу полемики по поводу того, «молдавский» ли Пересечен брал в 940 г. Свенельд, этимология часто встречающейся формы названия уличей – «угличи», отступила на второй план.

Хотя, начиная с Н. Надеждина, она связывалась с «бессарабским углом» – Онглосом-Буджаком в письменных источниках. В отличие от локализации Пересечена в Молдавии, которую можно предполагать с той или иной степенью обоснованности, но нельзя бесспорно доказать, наличие в письменной и устной традиции названия бессарабского «угла» доказывать не надо, другой вопрос – восходит ли этимология названия «угличи» именно к данному «углу».

Исследователи предлагали разные местности в этом качестве. Но, как мы уже знаем, связь с левобережным притоком Днепра – рекой Орель (Угол), оказалась ошибочной [20]. «Угол», предполагаемый Ф. К. Бруном на левом берегу Днепра – между последним и берегом Азовского моря [21], – также не получил своего обоснования, тем более, что это место и не носило подобного названия в письменных источниках. Район, показанный Н. Ламбиным [22], а затем Б. А. Рыбаковым [23] между Днепровской Лукой и реками Ингул и Ингулец, также не носил в письменных источниках и устной традиции названия *угол*. Гидроним *Ингул*, как показал И. П. Филевич, – слово относительно позднего тюркского происхождения, и означает не «угол», а «обширное озеро» [24].

Пример, приводимый многими исследователями в отношении так называемых лукоморских половцев при констатации аналогии с угличами («улучами»), отнюдь не служит доказательством принадлежности угличей к тому или иному природному «углу». Нам неизвестен конкретный природный «угол», изгиб морского берега, который носил бы подобное название. М. Грушевский правильно подметил, что мы эти «углы» прекрасно видим на картах [25], но где доказательства, что жители этих углов так и назывались [26].

Ведь в конечном итоге имеет значение не наличие реального географического «угла», а реальность подобного исторического названия местности. В нашем распоряжении есть пример местности, носящей название «угол» в источниках. Это Онглос в «Хронографии Феофана Исповедника» (ок. 760–818 гг.) и «Бревиарии» константинопольского патриарха Никифора (ок. 758–829 гг.) [27]. Данные авторы упоминают об Онглосе, рассказывая историю появления близ византийских границ орды болгар под предводительством Аспаруха в последней четверти VII в. [28]

Если присутствующая в летописях этимологизация названия уличей – «угличи» – действительно произведена от географического названия «угол», то, скорее всего, таким местом являются Карпато-Днестровские земли, лежащие к северу от Дуная. «Бессарабская» версия происхождения названия «угличи» обладает большей доказательностью, чем «днепровская», поскольку основывается на фактах реального исторического существования географического названия «угол» и названия его жителей, производимого от него.

Подобную версию, безусловно, усиливает и Пересечен, «найденный» Н. Надеждиным в Бессарабии [29].

Н. П. Барсов привел целый ряд уличских топонимов на левобережье нижнего Дуная: «Залучи на Пруте, Суличи на юго-восток от Ботушань, Лучиу на р. Кулмуцуй, к юго-востоку от Браилова, и, наконец, самый южный пункт – Улуйце на р. Яломице, левом притоке Дуная, к северо-востоку от Бухареста; вблизи двух последних селений мы находим селения Презичени и Пресычина, напоминающие летописный Пересечен (к юго-востоку от Бухареста на р. Аржисе и на одном из ее притоков)» [30].

Аргументом в пользу того, что угличами назывались «бессарабские» уличи и что именно здесь находился Пересечен, осаждавшийся Свенельдом, является любопытное исправление в Новгородской летописи, которая как раз и приводит наиболее полные данные об этих событиях. В сюжете об осаде Пересечена и переселении уличей с Днепра название «угличи» фигурирует три раза. Первые два связаны с борьбой уличей со Свенельдом, в третьем сообщается о переселении уличей с Днепра. Именно в третьем случае в рукописи буква «г» в слове «угличи» была поскоблена [31]. Такое исправление говорит в пользу того, что с Днепра переселялось племя, известное переписчику под наименованием «уличи» (не имеющее прямого отношения к взятию Пересечена), а с эпизодом борьбы связано племя под именем «угличи». Если предположить, что переписчик вообще считал название «угличи» неправильным, а «уличи» – правильным, безотносительно к тому, где они находились, то странно выглядело бы его исправление только в третьем по счету случае.

Таким образом, мы можем предполагать, что до переселения уличей с Нижнего Днепра в Буго-Днестровское междуречье другая их часть могла одновременно и ранее проживать в Карпато-Днестровских землях – районах, прилегающих к Дунаю. Вследствие указанного в летописях переселения, уличи, проживавшие на Днепре, заняли находящиеся к северо-востоку от Карпато-Поднестровья, соседние с ним территории.

Возможно, подобное соседство не было случайным: сам выбор нового места жительства переселяющимися уличами по соседству с другой частью уличей был вызван не наличием (или не только наличием) пустых незаселенных пространств, а возможностью присоединиться к массиву этнически близкого населения.

Показательно, что две самые «популярные» (из названных в литературе) причины переселения

уличей с Нижнего Днепра – спасение от печенегов и уход от «примучивания» киевского князя и его воеводы – не оправдывают выбор нового места жительства уличей. Оно ведь было к середине X в. в пределах досягаемости кочевников. В то же время жившие на Днестре, еще дальше от Киева, тиверцы, судя по летописному сообщению 944 г., были подвластны киевскому князю. Исходя из этих соображений, можно предположить, что стремление переселяющихся уличей присоединиться к своим днестровским единоплеменникам было чуть ли не главным мотивом в выборе нового места жительства.

Прямым доказательством нашей гипотезы о первоначальном расселении уличей одновременно в двух местах – в Днестровско-Дунайской области и на Нижнем Днепре – являются, на мой взгляд, некоторые сведения булгарской летописи Гази-Барадж (XIII в.), вошедшей в Свод булгарских летописей Бахши Имана «Джагфар Тарихы» [32].

Я умышленно рассматриваю данные недавно опубликованных булгарских летописей отдельно и независимо от других источников в связи с их еще не устоявшимся авторитетом в научном мире.

Первое сообщение: «*...Три сына Аттиле, три брата – Иллак, Тингиз и Бел-Кермек, вместе с булгарами и ульчийцами* (уличами – Р. Р.) *укрепились против фарангов* (франков, германцев – Р. Р.) *в лагере, но были разбиты. Иллак пал в бою, а Тингиз и Бел-Кермек с булгарами получили право выйти из лагеря. Они ушли к устью Бури-чая* (Днепра – Р. Р.) *<…> Оставленный лагерь потом стал городом, который местные ульчийцы называли Галиджем (Галич), а булгары – "Учулы" ("[Город] Трех Сыновей [Аттиле]")*» [33].

Исходя из анализа всего текста булгарской летописи, можно согласиться с комментатором в том, что изначально «Учулы» («Три Сына») означало название не города Галич, а «булгарское название Карпатских гор… Вначале так называлась гора с тремя вершинами», тем более, что чуть позднее булгарский летописец прямо говорит: «*горы Учулы*» [34]). О достоверности сведений приведенного фрагмента свидетельствует сходная по смыслу информация о событиях после смерти Аттилы, изложенная в других, пользующихся абсолютным доверием у исследователей источников – Агафия Миринейского, Иордана и др.

Следующее, интересующее нас известие булгарской летописи Гази-Барадж сообщает о хане булгар Тубджаке (о котором летопись сообщает, что он умер в 605 г.): *«...Тубджак воевал на стороне авар с Румом* (Византией – Р. Р.) *и подчиненными румцам ульчийцами. В то время, как авары беспощадно убивали ульчийцев, булгарский балтавар щадил их и вывел из Рума в свои владения до двухсот тысяч.<...> Они были поселены на северных рубежах бекства (бейлика) Кара-Булгар – в Учулы и на Бури-чае»*. Чуть ниже летописец рассказывает о границах булгарских владений при Тубджаке: *«...Обширное бекство от Учулы до реки Аксу* (район совр. Харькова) *и от Кук-Куянтау* (район совр. Киева) *до Джалды* (Крым)» [35].

Даже принимая к сведению политическую тенденциозность булгарского летописца, вероятно, преувеличивавшего размеры булгарских владений или степень подвластности булгарам других народов в тот период, нельзя не обратить внимания на указанные им места расселения ульчийцев – Карпато-Днестровский регион и Днепр. Оба приведенных известия непротиворечиво соотносятся между собой, совместно указывая на период, когда ульчийцы поселились на Нижнем Днепре: вторая половина V – не позднее начала VI в.

Подведем итоги. На основании анализа сообщений русских и булгарских летописей и Константина Багрянородного можно прийти к следующему выводу: сначала общности, входившие в состав крупной этнической единицы, известной по летописям под именем «уличи», частью жили на нижнем Днепре, а частью – в Поднестровье, в районах, примыкающих к Дунаю. Затем днепровские уличи, по не обсуждаемым в этой работе причинам, покинули свое место жительства и перебрались поближе к соплеменникам в соседнее с ними Днестровско-Бугское междуречье. Только такая реконструкция, как кажется, позволяет без противоречий и без обвинений авторов-составителей русских летописей в ошибках объяснить разночтения и противоречивость информации летописей во вводной части и при описании эпизода взятия Пересечена Свенельдом.

Примечания

[1] Багрянородный К. Об управлении империей. Текст, перевод, комментарий. Изд. 2. М., 1991. С. 157.

[2] ПВЛ – «Повесть временных лет». Подготовка текста, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Ч. I. М.-Л., 1950. С. 14.

[3] Там же. Ч. II. С. 226.

[4] ПСРЛ – полное собрание русских летописей. Т. II. Ипатьевская летопись. М., 1962. С. 9-10.

[5] ПСРЛ. Т. VII. «Летопись по Воскресенскому списку». СПб., 1856. С. 264; Т. IX. «Патриаршая или Никоновская летопись», М., 1965. С. 5; Т. 39 «Софийская первая летопись по списку И. Н. Царского». М., 1994. С. 8.

[6] ПСРЛ. Т. 41 «Летописец Переяславля Суздальского (Летописец русских царей)». М., 1995. С. 5.

[7] НПЛ – новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. Ред., предисловие А. Н. Насонова. М.-Л., 1950. С. 109-110; ПСРЛ. Т. IX, 1965. С. 26; ПСРЛ. Т. 39, 1994. С. 15; ПСРЛ. Т. VII, 1856. С. 277.

[8] НПЛ. 1950. С. 109.

[9] Там же. С. 110.

[10] Рабинович Р. А. Уличи и тиверцы в оценках историографии // Stratum Plus, № 5 (2003-2004), Санкт-Петербург–Кишинев–Одесса–Бухарест, 2005.

[11] Рабинович Р. А. Карпато-Днестровские земли во второй половине IX – первой половине XIII вв. (историко-археологическое исследование). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Санкт-Петербург, 1997; он же. О бессарабской локализации летописного Пересечена // Древнее Причерноморье. Сборник статей, посвященных 85-летию со дня рождения профессора П. О. Карышковского. Одесса, 2006. С. 176-182.

[12] Тихомиров М. Н. Исторические связи русского народа с южными славянами с древнейших времен до половины XVII в. // Славянский сборник. М., 1947. С. 132.

[13] Назаренко А. В. Немецкие латиноязычные источники IX−XI веков. Тексты, перевод, комментарий. М., 1993. С. 13-15.

[14] Рыбаков Б. А. Уличи (Историко-географические заметки) // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. М., 1950, № 35. С. 14.

[15] Коновалова И. Г., Перхавко В. Б. Древняя Русь и Нижнее Подунавье. М., 2000; Памятники исторической мысли. С. 156.

[16] Минорский В. Ф. Куда ездили древние русы? // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Под ред. А. С. Тверитиновой. М., 1964. С. 25.

[17] Рабинович Р. А. Волки русской летописи (о тотемическом происхождении этнонима *уличи*) // Стратум: Структуры и катастрофы. Кишинев, 1997; он же. «От ултинзуров к уличам, или Предыстория одного летописного племени» // «Stratum plus», № 5 (2001–2002), 2003.

[18] Надеждин Н. О местоположении древнего города Пересечена, принадлежащего народу угличам // Записки Одесского общества истории и древностей. Т. 1, Одесса, 1844. С. 243-256.

[19] Рыбаков Б. А. Указ. соч.

[20] Анализ историографии см.: Рабинович Р. А. Уличи и тиверцы…

[21] Брун Ф. К. Черноморье. Сборник исследований по исторической географии Южной России (1852–1877 гг.). Ч. I. Одесса, 1879. С. 101-106.

[22] Ламбин Н. П. Славяне на Северном Черноморье // Журнал Министерства народного просвещения. Май 1877 г. Ч. I. С. 60-69.

[23] Рыбаков Б. А. Там же.

[24] Филевич И. П. История Древней Руси. Т. I. Варшава, 1896. С. 301.

[25] Грушевский М. Киевская Русь. Т. I. СПб., 1911. С. 242.

[26] Вопреки мнению некоторых исследователей, упоминание об «углянах» в районе Углича («Углече Поле»), начиная с 1149 г. (Тихомиров М. Н. Древнерусские города. Изд. 2. М., 1956. С. 417), некорректно в плане параллелей, поскольку мы можем гипотетически предположить, что «угляне» – это мигрировавшие (из Карпато-Поднестровья – ?!) уличи (угличи) и более ранняя дата возникновения Углича – вторая половина X в. (по С. В. Томсинскому) (Томсинский С. В. Скандинавские находки из Угличского кремля и легенда об основании Углича // Stratum Plus, 1999, № 5. С.169-178; он же. Углече Поле в IX–XIII вв. СПб., 2004. С. 235 и др.) вряд ли составит в данном случае непреодолимое затруднение.

[27] Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. II (VII–IX вв.), М., 1995. С. 229, 277; Чичуров И. С. Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарии» Никифора. Тексты, перевод, комментарий. М., 1980. С. 61, 162.

[28] Этимология и точная локализация Онглоса до сих пор являются предметом оживленных дискуссий. Часть исследователей придерживается тюркской этимологии этого названия – от слова «аул». Большинство исследователей – славянской этимологии, от старославянского «угол». К последним близки и сторонники латинской этимологии – от латинского «angulus», также означающего «угол». Споры касаются и вопроса, где именно – на юге Карпато-Днестровских земель, к северу от Дуная и т. д. – располагался Онглос. Большинство исследователей сближают это название с более поздним топонимом «Буджак» в письменных источниках. Это название, сохраняющееся и поныне за югом Бессарабии, в переводе с тюркского означает «угол» (Свод… С. 229-277; Чичуров И. С. Указ. раб. С. 61, 162). «После монгольского нашествия татары, поселившиеся в этой области, стали называться буджакскими, что дает основание некоторым исследователям полагать, что и в предшествующее время местные жители могли называться «угловыми», то есть угличами» (Надеждин Н. Цит. раб. С. 252).

[29] Надеждин Н. Цит. раб.; Рабинович Р. А. О бессарабской локализации…

[30] Барсов Н. П. Очерки исторической географии. География начальной (Несторовой) летописи. Изд. 2. Варшава, 1885. С. 99.

[31] НПЛ. Ч. I. 1950. С. 109.

[32] Бахши Иман. Джагфар тарихы. Том I. Свод булгарских летописей 1680 год. Изложение текста «Джагфар тарихы» на русском языке, сделанное И.-К. Нигматуллиным в 1939 году. Редакция вестника «Булгария». Оренбург, 1993.

[33] Там же. С. 14.

[34] Там же. С. 24, 381.

[35] Там же. С. 16.

Rezumat

Articolul este dedicat problemei de localizare a tribului de *ulici*, menționat în letopisețe. Analiza surselor scrise de diferite tradiții sugerează că mai întîi o parte de *ulici* a trăit în zona Niprului de jos, iar altă parte a populat bazinul Nistrului. Apoi *ulicii* de pe Nipru şi-au părăsit locul de trai şi s-au mutat în interfluviul bugo-nistrean.

Cuvinte-cheie: surse scrise, spațiul bugo-nistrean, tradiții.

Резюме

Данная статья посвящена проблеме локализации летописного племени *уличи*. На основании анализа данных, почерпнутых из письменных источников различных традиций, можно полагать, что сначала уличи жили частью

на нижнем Днепре, а частью в Поднестровье. Затем днепровские уличи покинули свое место жительства и перебрались в Днестровско-Бугское междуречье.

Ключевые слова: письменные источники, Днестровско-Бугское междуречье, традиции.

Summary

The article addresses the issue of localization of the *Ulichi,* a tribe mentioned in early chronicles. Analysis of different written records suggests that some of the *Ulichi* lived in the lower basin of the Dnieper, while the others inhabited the Dniester basin. Then the Dnieper *Ulichi* left their settlements and moved to the area between the Dniester and the Bug rivers.

Key words: written sources, the Dniester and the Bug Rivers, traditions.

Д. И. ХАЙДАРЛЫ

ГОРОДА МОЛДАВСКИХ ЦИНУТОВ ПРУТО-ДНЕСТРОВСКОГО МЕЖДУРЕЧЬЯ В XVIII В. МУНИЦИПАЛЬНЫЙ СТАТУС, ЧИСЛЕННОСТЬ И ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ

Этнический состав и движение населения, в частности городского, в пределах Пруто-Днестровского междуречья с давних пор привлекали внимание историков, демографов, экономистов и этнологов. Однако более систематизированно эти вопросы стали изучаться лишь в XIX веке. Интерес к проблемам, связанным с демографическими изменениями, протекавшими в пределах рассматриваемых территорий, достаточно велик и в наши дни. В работах, опубликованных за последние десятилетия, освещается численность, плотность и размещение, этнический состав, иммиграция и эмиграция народонаселения. Однако следует указать, что в этих трудах приводятся в основном данные изучения демографических процессов, происходивших, главным образом, не ранее XIX−XX вв. Кроме того, самодовлеющий научный интерес имеют сведения, относящиеся к численному и этническому составу населения тех городов Пруто-Днестровского междуречья, которые в XVIII в. располагались в пределах территорий, остававшихся под юрисдикцией молдавского господаря. В историографии этот отдельно взятый вопрос освещен недостаточно. Между тем, этнический состав и движение населения в этих городах в XVIII в. оказали влияние на их рост и развитие в последующий период. Поэтому для правильного понимания явлений, происходивших в XIX−XX вв., необходимо изучение предшествовавшей им ситуации.

В XVIII в. среди населенных пунктов, которые располагались на территориях цинутов, находившихся под юрисдикцией молдавского господаря в пределах Пруто-Днестровского междуречья, статусом городов пользовались следующие: Оргеев (Орхей), Кишинев (Кишинэу), Сороки (Сорока), Хотин (хотя последний из перечисленных входил в состав Молдавского княжества лишь в отдельные временные периоды, будучи отторгнут турецкими властями от княжества еще в 1711–1715 г г. [1]). В документах эти города обычно проходят под обозначением *тыргул* (*торг*), а именно: тыргул Орхеюлуй [2], тыргул Кишинэу [3], тыргул Сорока [4], тыргул Хотинулуй [5]. Кроме перечисленных − в рамках рассматриваемого периода − к населенным пунктам, пользовавшимся городским статусом в пределах молдавских цинутов, полностью либо частично расположенных в Пруто-Днестровском междуречье, можно в определенной мере отнести населенные пункты: Лапушна (в начале века), Рашково, Могилев [6], а также Гречены (Гречень, Гречений), расположенные в правобережье Прута, в нижнем течении этой реки. Хотя последний населенный пункт и не отмечается в документах эпохи термином «тыргул», в переписи населения Молдавии за 1772–1773 гг. он проходит под обозначением «местечко» (а именно – «Местечко Гречень») [7], в отличие от населенных пунктов сельского типа, не пользовавшихся городским статусом, которые в придачу к собственному названию либо вовсе не имели дополнительных наименований, либо, крайне редко, в порядке исключения, получали дополнительное обозначение *сатул*, то есть село («Сатул Вадул-луй-Исак» и т. п.) [8], что только подчеркивало их сельский статус. Кроме того, по мнению ряда исследователей, местечко Гречены по своему статусу в те времена могло быть отнесено даже к городам, пользовавшимся статусом торга («тыргул»). В частности, именно к подобному разряду данное местечко отнесено в географических примечаниях VII тома сборника документов «Молдавия в эпоху феодализма», содержащего данные переписей населения Молдавии в 1772–1773 гг. и 1774 г. [9] По сути, Гречены представляли собой небольшой городок рурального типа, отправлявший функции административного центра цинута. В числе цинутов (уездов) Молдавского княжества, с территориальной точки зрения полностью располагавшихся в рассматриваемый период в пределах Пруто-Днестровского междуречья, числились следующие: Орхейский (Орхейско-Лапушнянский), Сорокский, Хотинский, Кодрский (Кодрянский) и Греченский. В каждом из них – исключение составлял лишь Кодрский цинут, где населенных пунктов городско-

го типа в ту пору не отмечено вообще [10], – органы местного административного управления располагались в городах, игравших роль цинутальных центров (Оргеев, Кишинев, Сороки, Хотин, Гречены), иными словами, на каждый цинут приходилось по одному такому городу. Однако нетрудно заметить, что из этого ряда выбивался Орхейский цинут, в котором в те времена находилось два центра – Оргеев и Кишинев, причем, во второй половине XVIII в. в обоих из них располагались те или иные элементы органов местного административного управления цинутом. Причины подобного положения вещей связаны, в первую очередь, с явлениями внешнего, по отношению к Молдавскому княжеству, порядка, имевшими место на протяжении XVII−XVIII веков в Пруто-Днестровском междуречье. Рассмотрим и эти явления хотя бы коротко.

По данным П. Г. Дмитриева, накануне русско-турецкой войны 1768–1774 годов под юрисдикцией молдавского господаря в Пруто-Днестровском междуречье находилась территория общей площадью в 21 646 кв. км [11] (исключая область Хотинского цинута, находившуюся под непосредственным управлением турецких властей). Буджакская ногайская орда и турецкие райи занимали в Пруто-Днестровском междуречье территорию в 25 495 кв. км [2], (включая и округ (цинут) Хотина, то есть, согласно турецкой системе обозначений, Хотинскую райю), а именно, исходя из этих данных, около 54,1 % территории междуречья. Во второй половине XVII в. и в начале XVIII в., то есть ранее, положение было несколько иным. Площадь территории, которую контролировал в пределах междуречья молдавский господарь, была более обширной; в силу этого и ее территориально-административное деление было несколько иным. Граница между Молдавским княжеством и владениями орды буджакских ногайцев (так называемая «Граница Халил-паши», установленная еще около 1666 года [12]) проходила от Ялпугского лимана на север вдоль речки Ялпуг, до точки ее пересечения с древним земляным сооружением, известным под наименованием «Верхнего Траянова вала», и далее, вдоль этого вала на восток, вплоть до пересечения его с речкой Ботна [13], где пролегала граница Бендерской райи, находившейся под непосредственным управлением турецких властей. Территория, расположенная к западу от речки Ялпуг вплоть до реки Прут в ее нижнем течении, составляла Кигечский (Тигечский) цинут [14]; севернее располагался Лапушнянский цинут, представлявший отдельную территориально-административную единицу в составе княжества. Территория Орхейского цинута в районе прилегания к нижнему течению речки Бык также была несколько большей.

В ходе польско-турецкой войны 1672–1676 гг., а также антитурецкой войны коалиции европейских государств, так называемой «Священной лиги» (1683–1699 гг.) [15], территория Молдавского княжества подверглась сильному давлению со стороны татар и ногайцев Буджакской орды. Под наибольшим воздействием оказались пограничные цинуты – Лапушнянский и Кигечский. Это вызвало отток оседлого населения из пограничных районов в северном и западном направлениях, вследствие чего численность населения и в административном центре Лапушнянского цинута – в г. Лапушна (Тыргул Лэпушна), в котором ранее, еще с XV в., существовала даже таможня [16], – начинает падать; постепенно, находясь под постоянным давлением кочевников [17], что создавало большие сложности в отправлении им также функций пункта, в котором крестьяне ближайших сел могли продавать плоды своей сельскохозяйственной деятельности, он начинает утрачивать и роль торгового центра, а вместе с ним — и статуса «торга» («тыргул»). Происходила постепенная рурализация этого населенного пункта.

Однако крестьяне из сел, расположенных в прилегающих районах, нуждались в наличии доступного, с географической точки зрения, торгового центра. Таким центром во второй половине XVII в. начинает становиться расположенный несколько северо-восточнее Кишинев (отмеченный еще в документах XV века, где он проходит под наименованием «Кишинэул луй Акбаш» [18]), что дало первый толчок к развитию этого населенного пункта.

В результате событий 1711 г. в Молдавии ногайцы Буджакской орды отторгли от княжества [19] территорию площадью около 1600 кв. км [20] (так называемую «двухчасовую зону») из состава Лапушнянского и Кигечского цинутов; была урезана также территория Орхейского цинута. Кроме того, к Бендерской райе в том же году была присоединена территория, на которой находилось 12 молдавских сел, располагавшихся к северу от реки Бык [21], также из состава Орхейского цинута. Территорией «двухчасовой зоны» (хотя и было признано право молдавского господаря на владение ею, но лишь формально) практически завладели буджакские ногайцы – факт получил юридическое оформление в результате длительных дипломатических дебатов в 1729–1731 гг. [22] По сути, кочевники постепенно вытеснили отсюда молдавское население.

Сужение территории, остававшейся под эффективной юрисдикцией молдавского господаря в регионе, привело к изменению в его территориально-административном устройстве, что отразилось и на эволюции населенных пунктов, отправлявших функции цинутальных (уездных) центров. Был упразднен Кигечский цинут; те его части, которыми не овладели ногайцы, образовали отдельные единицы – небольшие капитании (кэпитэний) – Греченская и Кодрская. Эти капитании вначале были введены в состав Фэлчиуского цинута [23], располагавшегося по правому берегу реки Прут. Несколько позднее обе капитании были отделе-

ны от Фэлчиуского цинута [24] и образовали два отдельных небольших цинута – Кодрский (Кодрянский, Кодру) и Греченский (Гречень) [25]. В качестве местного городского или, точнее, местечкового центра здесь постепенно утвердился населенный пункт Гречены [26].

Урезанный Лапушнянский цинут (цинутул Лэпушна) продолжал подвергаться давлению со стороны кочевников. Дело в том, что вытеснением молдавского населения из «двухчасовой зоны» процесс распространения ногайского этнического элемента в регионе не ограничился. Демографическая экспансия буджакских ногайцев привела к тому, что за пределами «двухчасовой зоны», на территории Лапушнянского, Греченского, Кодрского и даже частично Орхейского цинутов, стали возникать ногайские поселения даже уже не кочевого, а седентарного типа. Здесь образовались районы со смешанным [27] с этнической точки зрения населением – редкие молдавские села, в основном вблизи лесных массивов, а также ногайские кочевья и поселения в покрытых травой долинах местных речушек [28]. Эта «смешанная» зона охватила территории вплоть до реки Прут в ее нижнем течении – на западе, а также окрестности Кишинева – на севере. Кочевники продолжали вести себя здесь зачастую разбойным образом, особенно на фоне пертурбаций военного и политического характера, имевших место в регионе [29].

Все это самым неблагоприятным образом отразилось на эволюции населенного пункта Лапушна. С географической точки зрения он был вполне доступен для давления со стороны кочевников, особенно если принять во внимание, что бóльшая часть площади Лапушнянского цинута в 1711 г. была отторгнута буджакскими ногайцами. Давление кочевников создавало значительные сложности для использования Лапушны в качестве местного торгового центра, а также для функционирования органов местной администрации. Продолжался отток молдавского населения из этих районов в северном и западном направлениях. Все это привело к постепенной утрате Лапушнянским цинутом своего статуса – уже с конца 20-х годов XVIII века он все чаще проходит в документах под обозначением «Лапушнянская окраина» («Маржиня де ла Лэпушна») [30]. Населенный пункт Лапушна также подвергся деградации – уменьшалось количество его населения [31], утрачивались признаки местного городского центра; в итоге произошла его полная рурализация. И поныне он присутствует на карте республики в качестве небольшого села на берегу одноименной речки.

Вследствие вышеперечисленного, функции регионального торгового центра к середине XVIII века окончательно переходят к Кишиневу. Помимо того, что он располагался все же несколько севернее, непосредственно с юга его прикрывала менее равнинная и, согласно источникам, в тот период более лесистая местность [32], что существенно снижало возможности непосредственного воздействия на него со стороны кочевников. Такая ситуация дала очередной толчок к развитию Кишинева; постепенно население его возрастает. Окончательное оформление Кишинева как населенного пункта, пользующегося статусом «торга», произошло в середине XVIII в., в связи с размещением в нем органов местной администрации.

Поскольку урезанный Лапушнянский цинут продолжал подвергаться давлению со стороны ногайцев, что снижало эффективность административного управления им, именно с целью укрепления жизнеспособности местных административных структур в 40-е гг. XVIII в. он был объединен с Орхейским цинутом. Новый цинут получил наименование Орхейско-Лапушнянского (цинутул Орхей-Лэпушна), хотя впоследствии все чаще проходил в документах просто как Орхейский цинут. С целью противодействия давлению со стороны ногайцев Орхейско-Лапушнянский цинут, а поначалу и Сорокский цинут составили объединенную территориально-административную единицу [33], «сердарию», управлявшуюся главой местной администрации, для которого был введен даже новый должностной термин – «сердарь». Первым исполнителем этой функции к началу 60-х годов того же столетия в документах фигурирует молдавский боярин, кишиневский сердарь Константин Когэлничану (ранее отмечавшийся в документах как стольник и «исправник Лапушны и Оргеева») [34]. Резиденцией нового управителя становится Кишинев – отныне «тыргу» со статусом города.

Впоследствии Сорокский цинут, расположенный севернее, продолжил свое существование в качестве отдельной территориально-административной единицы [35], поскольку управление им из Кишинева (особенно организация ежеквартальной процедуры сбора налогов) в силу его относительной удаленности было делом достаточно затруднительным. Что же касается административного управления объединенным Орхейско-Лапушнянским цинутом, то должности оргеевского и лапушнянского пыркалабов постепенно отмирали – их место занял сердарь в Кишиневе. Кишинев был расположен ближе к географическому центру нового цинута, чем Оргеев и Лапушна, что благоприятствовало административному управлению объединенной территориальной единицей.

Размещение административного центра цинута в Кишиневе создало более благоприятные условия для его развития. Результаты не заставили себя ждать. Уже в соответствии с переписями населения Молдавии за 1772–1773 и 1774 гг., Кишинев (обозначенный в переписи 1772–1773 гг. как «Местечко Кишнов» [36], а в переписи 1774 года – уже как

«Тыргул Кишинэу») [37] предстает даже более крупным населенным пунктом, нежели Оргеев (отмеченный как «Местечко Орхей» и «Тыргул Орхеюлуй» в тех же переписях [38]). Как известно, переписи фиксировали количество глав семей (дворы или «каселе», то есть дома) из состава податных категорий населения княжества. Таковых в 1772–1773 гг. в Оргееве было зарегистрировано 93 (в рубрике «в тех местах дворов и землянок с людьми»), а в Кишиневе – 114. Соответственно в переписи 1774 г., отличавшейся большей полнотой и достоверностью, в Оргееве было зарегистрировано 112 глав семей (рубрика «тоатэ сума каселор», то есть общая сумма домов), а в Кишиневе – 162 (в том числе 154 главы семей и 8 одиноких женщин). Кроме того, население Кишинева составляли также не облагаемые податями служащие административного аппарата кишиневского сердаря, которые не учитывались переписями. Поскольку при исчислении населения по данным посемейных переписей XVIII–XIX вв. за среднюю цифру принимается по пять человек в семье [39], можно сделать вывод, что численность жителей Кишинева, относившихся к податным категориям населения, в 1774 г. составляла не менее 778 человек, а вместе с частью жителей, не учтенной переписью (в первую очередь служащих административного аппарата сердаря), население города могло составлять до 900 человек.

Наиболее полные сведения о населении городов XVIII в., расположенных в молдавских цинутах Пруто-Днестровского междуречья, дают упоминавшиеся выше переписи населения княжества за 1772–1773 и 1774 гг., опубликованные в 1975 г. усилиями П. Г. Дмитриева и П. В. Советова [40]. В переписи 1772–1773 гг. приведены финальные цифры ее результатов в таблицах (в разных графах). Отдельно приводится количество человек мужского пола различных податных категорий: подданных бояр (разделенных на две графы – молдаване и цыгане), свободных (разделенных на три графы – духовные, молдаване и цыгане), а также привилегированных в податном отношении мазилов и рупташей. В особой графе отражены сведения о тех жителях, которые пользовались льготами при уплате податей («вдовые бабы» и т. п.). Кроме того, перепись производилась по принципу конфессиональной принадлежности: в отдельных графах отражены сведения о количестве греков, армян, цыган, и почему-то в одной графе приведены данные о сербах и евреях [41].

В соответствии с этими сведениями в Кишиневе в ту пору в 114 домах проживало следующее количество душ мужского пола, относящихся к податным категориям населения: 74 молдаванина (лично свободных), 9 мазилов и рупташей (перечисленных поименно, судя по некоторым данным – также в большинстве своем молдаван), 3 цыгана (лично несвободных, то есть зависимых от бояр), 3 духовных лица, один грек, 10 армян, 3 серба и еврея и, наконец, 11 «вдовых баб»[42]. Итого – 103 души мужского пола, являвшиеся, по сути, главами семей, то есть, из расчета по 5 чел. на семью, а также с присовокуплением 11 «вдовых баб» ок. 526 чел. в целом (здесь и далее словом *около* (ок.) сопровождаются сведения о реконструированном количестве жителей, приблизительно вычисляемом, исходя из вышеприведенных принципов). Это несколько меньше того количества жителей, которое зарегистрировано в следующей переписи, за 1774 г. Оно и понятно – помимо того, что первая перепись, за 1772–1773 гг. отличается меньшей полнотой [43], следует понимать, что к 1772 г. и даже к 1773 г. количество жителей, вернувшихся в прежние места обитания, покинутые ими ранее вследствие ожесточенных боевых действий, которые происходили в пределах Пруто-Днестровского междуречья в 1769 и 1770 гг. [44] в период русско-турецкой войны 1768–1774 гг., было гораздо меньше, чем в 1774 г., когда военно-политическая ситуация в этих краях уже в достаточной степени стабилизировалась.

Перепись населения 1774 г. (также, по сути, являющаяся переписью жителей, относящихся к податным категориям населения княжества), представляет собой посемейную перепись, обычно с приведением личного имени главы семьи и, в большинстве случаев, с указанием его фамилии, родового и/или прозвищного наименования в списках. Кроме того, она также составлена по принципу конфессиональной принадлежности жителей. Всего в Кишиневе в 1774 году, как уже упоминалось выше, переписью было охвачено 154 главы семей (то есть ок. 770 чел. обоего пола), а также 8 одиноких женщин – «фемей сэраче» − всего ок. 778 чел. [45] В отдельные рубрики по конфессиональной принадлежности выведены армяне – 25 глав семей (то есть их общее количество составляло ок. 125 чел.), евреи – 16 глав семей (ок. 80 чел.) и цыгане – 6 глав семей (ок. 30 чел.). Впрочем, для цыган эта цифра является минимальной, поскольку их семьи традиционно являлись более многочисленными.

Исходя из этих сведений можно сделать вывод, что количество членов приведенных здесь трех этнических сообществ, по крайней мере в процентном соотношении с прочими жителями, было относительно велико в Кишиневе – среди охваченного переписью населения города (из 778 чел. обоего пола) армяне составили примерно 16,1 %, евреи – около 10,3 %, а цыгане − приблизительно 3,8 %.

Остальные главы семей мужского пола, а также «фемей сэраче» (то есть одинокие «бедные женщины», не имевшие особых доходов, с которых, тем не менее, почему-то, в силу каких-то загадочных соображений, также взимались в эту эпоху некоторые подати) приведены под различными рубрика-

ми, обозначающими их принадлежность к той или иной податной категории населения. Таковых указано 115 чел. Насколько можно судить по данным, содержащимся в переписи, это были в основном представители молдавского населения; помимо них также отражены сведения о представителях другой национальной принадлежности. Дело в том, что поскольку перепись является посемейной, с приведением прозвищного или родового наименования или развившихся из этих наименований фамилий у большинства глав семей, охваченных переписью, во многих случаях прозвищное наименование прямо указывает на национальную принадлежность его носителя (леху, сырбу, рус, греку и т. п.). По мнению ряда исследователей, прозвищное или родовое наименование либо даже развившаяся из них фамилия в рассматриваемый нами период обычно отражает прежнее место жительства, а также национальную принадлежность их носителя, о чем подробнее будет сказано ниже.

Как известно, представители южнославянских национальностей, оседавшие в цинутах Молдавского княжества дисперсным образом, обычно обозначались термином «сырбу», редко – «булгарь» [47], греки – «грек, грекул» [48], поляки – «леху», «лехочул», «мазур» [49] (имелись в виду уроженцы Мазовии), украинцы, а также русские – «рус», «русул» [50], русские раскольники – «касап» [51], уроженцы западных областей Украины – «хуцул», «уцул» [52] (от «гуцула»), «русин», «руснак», «питхырняк» [53] (жители Карпатских предгорий). Встречаются также обозначения «бошнегу», «бошняга» [54] – уроженец Боснии, «арнаут» – албанец, «нямцу» – немец, «арман» – армянин, а также «турку», «тэтару», «нохаю», «липкан» [55] – то есть представители различных тюркских национальностей и т. д.

Исходя из приводимых сведений, в Кишиневе в 1774 г., помимо представителей упоминаемых выше этнических сообществ, отмечены проживавшие в нем греки (*грек, грекул*), представители южнославянских народов (*сырбул*), а также отмечено наличие тюркских этнических элементов, подвергшихся той или иной степени ассимиляции (*туркул, тэтару*) [56]. Хотя такие обозначения, как *туркул* или *тэтару,* приведены в опубликованных списках документа с заглавной буквы, то есть в качестве фамилий, все же следует признать, что археографическая расшифровка молдавской скорописи XVIII в. [57], которой написан рукописный оригинал данного документа, относящаяся к разделу палеографии, представляет определенные трудности в плане различения строчных и заглавных букв. В определенных случаях исследователи, занимающиеся изучением подобных рукописей, ввиду сложностей, связанных с их расшифровкой, вынуждены проставлять строчные либо заглавные буквы наименований, исходя из смысла сведений, имеющихся в документе. Однако в данном случае сама информация, содержащаяся в рукописи, в рассматриваемом нами отношении является недостаточно определенной, поскольку процесс образования фамилий из прозвищных и родовых наименований в ту эпоху в Молдавии был еще далек от своего завершения. В этом, в какой-то мере, должны были отдавать себе отчет и сами составители документа, которые могли проставлять заглавные или строчные буквы произвольно. В результате изложенных причин в рассматриваемой переписи однотипные наименования в ряде случаев приведены с заглавной, а в других случаях – со строчной буквы (к примеру: Ени, Грекул [58], Костандин, грек [59] либо Тоадер Грекул [60]).

Таким образом, вопрос о том, является ли то или иное приводимое в переписи обозначение прозвищным наименованием, которое следует писать со строчной буквы, либо фамилией, развившейся из прозвищного наименования, которую надо писать с заглавной буквы, можно было бы считать недостаточно проясненным.

Молдавская ономастика показывает, что из прозвищ «сырбу», «руссу», «тэтэруш», «мазур» и других образовались фамилии многих жителей. Не исключена возможность, что и в период проведения переписи в некоторых случаях жители княжества уже носили такие фамилии. И все же исследователи, опубликовавшие рассматриваемый документ, приходят к следующему выводу: хотя проблемы хронологии молдавской ономастики еще требуют своего разрешения, следует считать [61], что поскольку процесс образования фамилий из прозвищных наименований подобных типов находился в самом начале своего развития, постольку в абсолютном большинстве случаев записи переписчиков отражают прежнее место жительства либо предоставляют сведения о национальной принадлежности отмечаемых в переписи лиц [62].

Кроме того, так как, по мнению некоторых исследователей, ассимиляционные процессы в регионе в рассматриваемый период находились ближе к начальной фазе своего развития (их пик здесь приходится на более поздний период, то есть на XIX − начало XX вв [63]), следует считать, что во второй половине XVIII в. подобные наименования, опять-таки в абсолютном большинстве случаев, отражали сведения о национальной принадлежности либо о прежнем месте обитания даже не предков носителей подобных наименований, а непосредственно их самих.

В том же, что касается подобных данных, приведенных в переписи по отношению к представителям других национальностей, помимо выделенных по конфессиональному признаку, следует отметить, что они отличаются достаточной фрагментарностью, вследствие чего сведения, относящиеся к их численному составу и, соответственно, к их процентному соотношению, содержащиеся в материа-

лах рассматриваемого документа, не могут быть в какой-либо мере достаточными. В то же время, они позволяют делать определенные констатации по поводу наличия жителей той или иной национальной принадлежности в каком-либо из приводимых в переписи населенных пунктов.

Таким образом, исходя из наличествующих в документе данных, можно констатировать, что во второй половине XVIII в. население Кишинева отличалось достаточной полиэтничностью. XVIII в. явился периодом первоначального становления Кишинева как города, развившегося, в силу вышеизложенных причин внешнего порядка, из небольшого населенного пункта рурального типа.

Что касается населения Оргеева в рассматриваемый период, то в 1772–1773 гг. в этом населенном пункте, обозначенном «Местечко Орхей», в 93 домах было зарегистрировано следующее количество глав семей: 75 – в рубрике «молдаване» (свободные), 8 – «мазылы и рупташи», 2 – духовных лица, то есть в целом – 85 глав семей (ок. 425 человек) и, кроме того, 8 «вдовых баб» [64]; таким образом, всего ок. 433 чел.

В переписи за 1774 г. сведения несколько иные. В 112 домах здесь отмечено проживание 104 глав семей, а также 8 одиноких женщин [65], то есть отражены сведения о проживании в Оргееве («Тыргул Орхеюлуй») ок. 528 человек обоего пола из состава податных категорий населения княжества. Вместе с не учтенными переписью служащими недоотмершего к тому времени административного аппарата оргеевского пыркалаба (пыркэлаба [66], в соответствии с молдавскими источниками, или пыркалабия [67], согласно российским документам эпохи) население Оргеева в 1774 г. должно было составлять до 600 чел. обоего пола.

В числе жителей города, охваченных переписью 1774 г., было отмечено, в отличие от предыдущей переписи, наличие еврейского населения, выделенного в отдельную рубрику – 13 глав семей (или ок. 65 чел. обоего пола), то есть примерно 12,3 % из состава податных категорий населения города. В остальных рубриках приводятся сведения о христианской части населения Оргеева. Среди проживавших здесь христиан большинство, исходя из данных переписи (а также включая косвенные данные), составляло молдавское население. Помимо этого, отмечено проживание украинцев и русских (с обозначением «русул», «кэсапу»), поляков («лешану»), представителей южнославянских народов («сырбу»).

Относительно эволюции Оргеева на протяжении рассматриваемого периода следует сказать, что, невзирая на постепенную утрату им в XVIII в. функций административного центра, он сохранил статус города и значение местного торга (тыргул). Не последнюю роль в его эволюции сыграло то, что с географической точки зрения он оказался гораздо менее доступен для давления со стороны кочевников в период их наибольшей активности в пределах Пруто-Днестровского междуречья. Этот период продолжался с XVII в. до 70-х гг. XVIII в.[68] и был прерван лишь в результате русско-турецкой войны 1768–1774 гг. [69] И в дальнейшем Оргеев продолжал развиваться в городском качестве, пользуясь статусом небольшого города местного значения.

В отличие от Оргеева, населенный пункт Лапушна, не сохранивший в XVIII в. статуса города, в переписи 1772–1773 гг. представлен все же еще со статусом местечка (местечко Лапушна) [70], однако в переписи 1774 г. он уже указан просто как село. В 1774 г. в нем отмечено проживание 76 глав семей и двух одиноких женщин («сэракэ» и «бабэ сэракэ») [71] – то есть население его должно было насчитывать (ок.) 382 чел. из состава податных категорий. Подавляющее большинство здесь составляло молдавское население. Кроме того, отмечено наличие не очень многочисленных представителей различных национальностей – украинцы либо русские (*русул*), южные славяне (*сырбул*), евреи, а также отмечено наличие тюркского этнического элемента (*тэтэруш*).

Статус административного местного центра, а также торга местного значения продолжали сохранять в XVIII в. расположенные в северной части Пруто-Днестровского междуречья города Сороки и Хотин.

Сороки (тыргул Сорока), отправлявший функции цинутального центра с пыркалабом во главе, представлял собой достаточно населенный по тем временам пункт.

Согласно данным переписи 1772–1773 годов в Сороках (местечко Сорока) имелось 170 обитаемых домов, из которых 153 было заселено отдельными семьями (то есть речь идет о проживании ок. 765 чел. из состава этих семей), а еще семнадцать – «вдовыми бабами» [72]. Суммируя эти данные, можно заключить, что в это время в Сороках проживало не менее 782 чел. обоего пола из состава податных категорий населения княжества. Из них в графе «молдаване» числится 107 глав семей (ок. 535 чел.), «цыгане» – восемь глав семей (ок. 40 чел.), «армяне» – один глава семьи (ок. 5 чел.), в графе сербов и евреев – 50 глав семей (ок. 250 чел.), а также 5 семей духовных лиц.

Для Сорокского цинута перепись 1774 г. не является посемейной, в ней приведены лишь итоговые цифры в таблицах, отражающие численность жителей податных категорий. Согласно переписи 1774 г., в городе Сороки (тыргул Сорока) [73] зарегистрирован 171 обитаемый дом, в 165 из которых проживало по семье, а еще в шести – одинокие вдовы, то есть ок. 831 чел., среди которых числились, разнесенные по разным графам, 47 глав еврейских семей (то есть ок. 235 евреев обоего пола) и, кроме того, 5 глав цыганских семей (ок. 25 человек), а также 20

казаков. Обозначение «казаки» с точки зрения этнической принадлежности мало что говорит, поскольку под этим термином подразумевались служащие господарского ведомства, несшие некоторые охранные, почтовые, пограничные, таможенные, правоохранительные и другие обязанности подобного типа; среди них могли быть представители различных национальностей. Не следует забывать, что город Сороки располагался на правом берегу Днестра, в пограничной географической зоне, где функционирование различных ведомственных государственных служб, обеспечивающих в том числе и таможенные функции, играло особую роль.

Кроме того, в графах, относящихся к «беженарам» (то есть к проживавшим в городе мигрантам из других краев), отражены сведения о двадцати семьях «беженаров» из владений Речи Посполитой («дин Цара Лешаскэ»); отмечено, что десять из этих семейств были еврейскими, что позволило их включить в общий состав проживавших в ту пору в городе 47 еврейских семей; относительно остальных десяти семей «беженарей» (около 50 чел.) можно лишь предположить, что вероятнее всего они были украинцами, мигрировавшими в Молдавию с целью избавления от тягот крепостного гнета в родных краях.

Таким образом, исходя из приводимых в переписи за 1774 г. данных, можно заключить, что из числа жителей, относящихся к податным категориям населения княжества, в городе Сороки в том году проживало ок. 831 чел. (из состава 165 семей с присовокуплением к ним шести одиноких вдов); из этого количества 28,3 % составляли евреи, 3,0 % – цыгане; среди прочих жителей города большинство составляло молдавское население. Кроме того, материалы позволяют предполагать наличие украинского населения.

К не охваченной переписью части населения, несомненно проживавшего в городе в 1774 г., можно отнести служащих административного аппарата сорокского пыркалаба; вместе с ними население Сорок в этом году должно было составлять до 900 чел.

Помимо самих Сорок, пользовавшихся статусом города, в Сорокском цинуте имелось также два населенных пункта со статусом городков местного значения. Это были городки (местечки) Рашков и Могилев (Мовилэу), расположенные соответственно ниже и выше Сорок по правому берегу реки Днестр. Они не выполняли самостоятельных функций административных центров. Однако, будучи расположенными в приграничной полосе, они играли роль таможенных центров, чем и объясняется их относительное процветание, некоторое увеличение населения и, вследствие этого, обретение ими статуса, хотя и не первостепенного значения, но все же городков.

Через них велась транзитная или посредническая торговля, выходившая за рамки торговли местного значения. Дело в том, что они располагались в приграничной полосе с Украиной (с Брацлавским и Подольским воеводствами), население которой, разумеется, было седентарным и, тем самым, являлось производителем материальных ценностей. Это позволяло поддерживать достаточно стабильные и, главное, взаимовыгодные торговые связи (в отличие, например, от кочевого и полукочевого ногайского населения Буджака и так называемой Очаковской области, располагавшейся к востоку от Днестра в его нижнем течении, которое отличалось повышенной воинственностью [74]). Тем самым, несомненно, расположение каких-либо таможенных пунктов в приграничных с ногайцами зонах было лишено всякого смысла, вследствие чего в этих зонах наличия подобных пунктов в XVIII в. не отмечено.

В соответствии со сведениями, предоставляемыми нам переписью 1772–1773 годов, в Рашкове (местечко Рашков) [75] в эту пору в 119 домах проживало 108 глав семей (ок. 540 чел.) и 10 «вдовых баб», то есть ок. 550 чел. обоего пола. Из них к графе «молдаване» отнесены 46 глав семей, в графе привилегированных в податном отношении жителей записано 4 семьи капитанов и мазилов. Имелись также 12 «казаков», то есть служащих господарского ведомства, а также три семьи духовных лиц. Отражены сведения и о наличии жителей, относящихся к отдельным этническим сообществам: 2 цыганских семейства, а также 41 семья, включенная в графу сербов и евреев.

В переписи 1774 г. Рашков фигурирует под обозначением «тыргу Рашков» [76], не оставляя таким образом сомнений по поводу его городского статуса. В том году в Рашкове было отмечено проживание в 121 доме, не считая еще десяти пустовавших, 118 глав семей (ок. 545 чел. обоего пола), а также трех еврейских вдов, – таким образом, население города составляло не менее 593 чел. Как видим, это был довольно населенный по тем временам пункт. Насколько можно судить, население здесь отличалось достаточной полиэтничностью. Отдельно, хотя и разнесенное по разным графам, представлено еврейское население – 33 главы семьи (ок. 165 чел.), что вместе с упоминавшимися выше тремя еврейскими вдовами должно было составлять не менее 168 чел., или ок.)30,7 % жителей городка. Также отдельно представлены и цыгане – 3 семьи (не менее 15 чел. обоего пола), или около 2,5 % населения. Кроме того, перепись содержит данные о проживании в городке 16 семей мигрантов из пределов Речи Посполитой (Цара Лешаскэ, ок. 80 чел. или 13,6 %) – вероятнее всего, украинцев, хотя нельзя совершенно исключить возможность, что среди них были представители других национальностей, например, поляки. Помимо них отражены сведе-

ния о проживавших в городке 17 семьях арнаутов – так обычно обозначались служащие воинских формирований господарского подчинения, по меньшей мере, некоторые из них, в силу традиционных причин, обычно являлись албанцами [77]. Наконец, в городке было отмечено проживание 14 семей «казаков», которые также представляли собой служащих ведомства господарского подчинения – задача определения их национальной принадлежности по материалам данной переписи, в силу упоминавшихся выше причин, представляется неразрешимой.

В Могилеве (местечко Могилев), согласно переписи 1772–1773 гг., было отмечено проживание 169 глав семей, правда, в 267 домах, что, вероятно, является ошибкой писца; таким образом, речь идет о населении ок. 845 чел. обоего пола. Из 169 семей к графе молдаван отнесен 101 глава семьи; к привилегированным жителям – 3 семьи таможенников, а также семьи местных капитана и наместника. Как видим, Могилев пользовался довольно высоким статусом, в котором имелся даже наместник. Отмечено проживание 6 семей духовных лиц и, кроме того, 4 цыганских семьи, 2 армянских и 51 семья в графе сербов и евреев [78].

В более достоверной переписи 1774 г., в Могилеве (тыргул Мовилэу) было зарегистрировано наличие 379 домов (из них 16 пустых), в которых обитало в общей сложности 304 главы семей (ок. 1520 чел.) и, кроме того, 44 одинокие вдовы и 15 калек – итого, в указанном году речь идет уже о населении не менее чем 1579 чел. из состава различных податных категорий населения. Как видим по данным переписи, этот населенный пункт предстает в качестве крупнейшего в числе городов той эпохи, расположенных в молдавских цинутах Пруто-Днестровского междуречья, – даже более крупным, нежели Сороки, Оргеев или Кишинев. Насколько можно судить по сведениям, предоставляемым переписью, помимо молдавского населения, в ту пору в городе отмечено проживание 57 еврейских семей, включая 15 семей, мигрировавших с Украины (ок. 285 чел., или 18,0 % его населения), 12 цыганских (ок. 60 чел., или 5,4 %); кроме того, зарегистрированы мигранты с Украины – исключая из их числа еврейские семьи, таковых насчитывалось 27 семей [79] (ок. 135 человек, или 12,2 %).

Несомненно, на развитие этого города в рассматриваемый период оказывали влияние осуществлявшаяся через него пограничная, посредническая, а также транзитная торговля и, кроме того, близость такого относительно крупного населенного пункта, как расположенный по другую сторону Днестра украинский город Могилев-Подольский. Торговля облегчалась наличием в Могилеве, а также в Сороках мостов через Днестр; их поддержание в действующем состоянии находилось в ведении особых служащих, так называемых «подарь» (то есть «мостовщиков»), наличие которых отмечено переписью 1774 г.

Особым образом на протяжении XVIII в. развивался город Хотин. Еще после окончания русско-турецкой войны 1710–1711 гг. в Хотинскую крепость был введен турецкий гарнизон во главе с пашой [80]. Представители молдавских органов власти продолжали исполнять свои функции до 1715 г., когда Хотинский цинут был превращен в райю [81].

Во время русско-турецкой войны 1768–1774 гг. молдавское боярство рассчитывало, используя неудачный для турок ход войны, вернуть с помощью русского правительства земли, отторгнутые турками. В письме, которое получили от митрополита и бояр молдавские делегаты, находившиеся в 1770 г. в Санкт-Петербурге, говорилось: «… и так как в Хотинском цинуте находятся вотчины бояр и монастырей, доставшиеся нам от наших отцов и других более далеких предков, поэтому от имени всех нас изложите нашу горячую просьбу всемогущей императрице, чтобы она смилостивилась и не лишала нас доходов от родовых наших вотчин, поскольку теперь все мы являемся подданными всемогущей императрицы…» [82].

Различные источники, в том числе и переписи населения, свидетельствуют о том, что просьбы молдавской делегации были услышаны в Петербурге. Действительно, территория Хотинской райи была передана под юрисдикцию молдавского дивана, приняв, соответственно, наименование Хотинского цинута, по-видимому, еще в 1770 г., поскольку уже в начале 1771 г. он упоминается в документах в качестве составной части Молдавского княжества [83]. Это позволило включить данный цинут в переписи населения княжества 1772–1773 и 1774 гг. [84]. Однако после отхода русских войск турки не выполнили условия о возвращении Хотинского цинута под юрисдикцию молдавского господаря. После 1774 г. эта территория вновь фигурирует в качестве турецкой Хотинской райи, управляемой турецкой администрацией во главе с пашой.

В переписи 1772–1773 гг. представлены явно неполные данные о численности населения Хотина, фигурирующего в ней под наименованием «город Хотин» [85]. Ведомость, отправленная в молдавский диван от Хотинского цинута, датированная 25 декабря 1772 г., содержит данные о наличии в городе всего 47 обитаемых (и еще двух необитаемых) домов, в которых проживало в общей сложности 83 главы семей (ок. 415 чел.), в том числе – 26 молдавских семей, 8 греческих и 49 еврейских.

Перепись 1774 г., по всей видимости, предоставляет более полные данные. В соответствии с ней, в городе проживало в общей сложности 156 глав семей (ок. 780 чел.). В отдельную рубрику, как обычно, выделено еврейское население – отмечено наличие 59 еврейских глав семей [86] (ок. 295 человек, или 37,8 % населения города). Насколько можно судить по данным переписи, из числа жителей

другой национальной принадлежности наиболее многочисленны были представители молдавского и украинского *(рус)*, русинского *(руснак*) населения. Отмечено также наличие русских раскольников (с обозначением «касапул»), представителей южнославянских национальностей (*сырбул*), а также греков (*грек*).

Единственный из расположенных в южных молдавских цинутах Пруто-Днестровского междуречья, пользовавшийся статусом городка населенный пункт – Гречены, в переписи 1772–1773 гг. фигурировавший под наименованием «местечко Гречень» [87], уже в переписи 1774 г. проходит просто как «Гречень» [88], то есть без всяких дополнительных обозначений – таким образом обычно обозначались поселения сельского типа. Это лишь выдает наличие процессов рурализации, которым этот городок подвергался.

По данным переписи 1772–1773 гг., в Греченах обитало 129 семей (ок. 645 чел.), из которых к молдаванам отнесены в общей сложности 93 семьи (ок. 465 чел., или 72 % населения местечка) и, кроме того, были выделены в отдельные графы одна привилегированная («мазил»), 6 цыганских (ок. 30 чел., или 4,7 %), 27 армянских (ок. 135 чел., или 20,9 %) и две семьи духовных лиц. К 1774 г. армяне расположились в селе Кырхана Греченского цинута, и в самих Греченах по их отбытии население несколько уменьшилось – в этом году здесь было зарегистрировано проживание лишь 92 глав семей (ок. 460 чел. обоего пола).

Таким образом, судя по сведениям, содержащимся в документах XVIII в., можно констатировать, что из населенных пунктов, расположенных в пределах молдавских цинутов Пруто-Днестровского междуречья, муниципальным статусом (города либо небольшого городка) во второй половине XVIII века пользовалось в общей сложности семь – Кишинев, Оргеев, Сороки, Хотин, Гречены, Рашков и Могилев. Из них первые пять отправляли функции местных административных центров, а последние два – лишь таможенных пограничных центров. Все они обозначались терминами «местечко» либо «тыргу», то есть отправляли торговые функции. Кроме того, в русскоязычной переписи 1772–1773 гг. Хотин фигурирует под обозначением «город», ввиду наличия в нем хорошо укрепленной крепости – что в данном случае представляет собой реминисцентный отзвук административной традиции XVI–XVII вв., наличествовавшей в России, в соответствии с которой в то время строго различали «город» как крепость и поселения торгово-промышленные [89] (в данной переписи «местечки»). От сельских поселений города молдавских цинутов Пруто-Днестровского междуречья (исключая Хотин) в XVIII в. в основном отличались лишь несколько большим количеством проживавшего в каждом из них населения, а также своим значением в качестве местных торговых, административных, реже – таможенных центров, что придавало им, соответственно, муниципальный статус. Население в них, исходя из тех же сведений, отличалось достаточной полиэтничностью. В переписях отражены данные о проживании в этих семи городах и городках (на 1774 г.) в общей сложности не менее 5 546 чел. обоего пола из состава податных категорий населения княжества. Конечно, как уже упоминалось, переписью были учтены не все жители. В этой связи отметим, что, по уточненным данным, в пределах рассматриваемого нами региона в 1774 г. переписью было учтено всего ок. 20 681 семей (глав семей) и 941 вдов и калек – в Орхейском, Сорокском, Греченском, Хотинском цинутах и в Пруто-Днестровской части Черновицкого цинута, то есть речь идет о 104 346 душах обоего пола; П. Г. Дмитриев же исчисляет, путем применения научно обоснованных методов, общее количество проживавшего здесь населения (включая и территории Кодрского и Ясского цинутов, по которым данные за 1774 г. отсутствуют) в 144 685 чел. [90] (в том же году).

По крайнем мере, несложно заключить, что из охваченного переписью населения 1774 г. городское составляло около 4,8 %.

Однако П. Г. Дмитриев исчисляет общее количество населения в рассматриваемом регионе, исходя из имеющейся, доказанной на основе документальных данных предпосылки, что в целом по цинутам наличествовало достаточно большое количество сельских жителей из состава податных категорий, недоучтенное в 1774 г. (и в еще большей мере в 1772–1773 гг.). Дело в том, что значительная часть этих жителей стремилась уклониться от уплаты податей и, следовательно, от переписи – ведь она носила в первую очередь фискальный характер. Стремились утаить реальное количество податного населения и бояре, и агенты фискальных органов, с целью присвоения в свою собственную пользу податей, взимаемых с недоучтенной части жителей. В силу этого недоучет населения в сельской местности был действительно достаточно велик. Неподатные же категории княжества – боярство, черное духовенство, работники фиска и т. п., согласно различным источникам, в ту эпоху были не очень многочисленны [91].

Однако в городах недоучет представителей податных категорий не мог быть таким значительным, поскольку их жители находились в буквальном смысле слова «на виду». Недоучтенными здесь оставались в основном жители из состава неподатных категорий населения княжества – служащие административных аппаратов местных управителей, сами управители, члены их семей и т. п., которые, как уже упоминалось, не отличались особой многочисленностью. Вместе с ними население семи вышеозначенных городов в 1774 г. вряд ли могло пре-

вышать 6 200 чел., или 4,3 % из 144 685 чел. общего населения молдавских цинутов Пруто-Днестровского междуречья, исчисленных П. Г. Дмитриевым.

Кроме вышеозначенного следует также отметить, что из семи населенных пунктов, расположенных в рассматриваемом нами регионе и пользовавшихся во второй половине XVIII в. муниципальным статусом, большинство из них (четыре) находилось в северной части Пруто-Днестровского междуречья. Южнее, в силу упоминавшихся выше причин внешнего происхождения, обстановка не благоприятствовала развитию урбанизационных процессов. В центральной части междуречья располагалось два города – Кишинев и Оргеев, а в южных цинутах – всего один, то есть Гречены (не считая рурализировавшегося к тому времени населенного пункта Лапушна). Однако и этот городок, судя по данным, содержащимся в источниках, подвергался процессам рурализации (с точки зрения его значения как местного торгового центра и некоторого сокращения проживавшего в нем населения), тем самым, в определенной мере, утрачивая свой муниципальный статус.

Примечания

[1] Lungu V. Despre olatul Hotinului (1715–1806) // Cercetări istorice, anul V−VII (1929−1931). Iaşi, 1932. P. 255.

[2] Молдавия в эпоху феодализма (МЭФ). Т. VII. Ч. 2. Кишинев, 1975. С. 415.

[3] Там же. С. 433.

[4] МЭФ. Т. VII, Ч. 1. С. 368.

[5] МЭФ. Т. VII, Ч. 2. С .179.

[6] МЭФ. Т. VII, Ч. 1. С. 364, 368.

[7] МЭФ. Т. VII, Ч. 1. С. 159; Ч. 2. С. 217.

[8] МЭФ. Т. VII, Ч. 2. С. 216.

[9] Там же. С. 494.

[10] МЭФ. Т. VII, Ч. 1. С. 48.

[11] Дмитриев П. Г. Народонаселение Молдавии. Кишинев, 1973. С. 33, 85-88.

[12] Documente turceşti privind istoria României. Vol. I. Bucureşti, 1976. P. 270-285; Călători străini despre ţările române. Vol. V. Bucureşti, 1973. P. 447-448.

[13] Năstase Gh. «Hotarul lui Halil paşa» şi «cele 2 ceasuri» // Buletinul societăţii regale române de geografie. Vol. L, 1931. Chişinău, 1932. P. 208-214.

[14] Cronica Ghiculeştilor. Istoria Moldovei (1695–1754). Bucureşti, 1965. P. 277; Guboglu M. Cercetările în arhivele de peste hotare. Turcia // Revista arhivelor, 1976, nr. 4. P. 444; Documente privind istoria României (DIR). Veac. XVI. A. Moldova. Vol. IV (1601–1605). Bucureşti, 1952. P. 5.

[15] Hurmuzaki E. Documente privitoare la istoria românilor. Vol. I-1. Bucureşti, 1898. P. 428, art. 5; Арш Т., Виноградов В. Н., Достян И. С., Наумов Е. П. Балканы в международной жизни Европы (XV – начало XX вв.) // Вопросы истории, № 4, 1981. С. 32.

[16] D.I.R. Veac. XIV−XV. A. Moldova. Vol. I. P. 270.

[17] Năstase Gh. Указ. соч. С. 178-192.

[18] D.I.R. Veac. XIV−XV. A. Moldova. Vol. I. P. 131 (1436); Documenta Romaniae Historica. A. Moldova. Vol. II. Bucureşti, 1976. P. 187 (1466).

[19] Cronica Ghiculeştilor. P. 231.

[20] Ghibănescu Gh. Hrisov din 1754 // Arhiva. nr. 5-6. Iaşi, 1897. P. 364.

[21] Neculce I. Cronicile României. T. II. Bucureşti, 1874. P. 138-139.

[22] Cronica Ghiculeştilor. P. 297-303; 327-337; Pseudo-Amiras, Cronica anonimă a Moldovei 1661–1729. Bucureşti, 1975. P. 139, 150-155, Neculce Ion. Cronicile României. Vol. II. Bucureşti, 1872. P. 366-368.

[23] Chirtoagă I. Din istoria Moldovei de sud-est până în anii ‘30 ai sec. al XIX-lea. Chişinău, 1999. P. 115.

[24] Российский Государственный Военно-Исторический Архив (РГАДА). Фонд ВУА. Д. 1847. Л. 38-39.

[25] МЭФ. Т. VII. Ч. 1. С. 48, 159-160.

[26] МЭФ. Т. VII. Ч. 2. С. 217.

[27] Năstase Gh. P.189-191.

[28] Архив Внешней Политики Российской империи (АВПРИ). Фонд 112. Оп.1. «Дела Едисанских, Ембулуцких и других татар»; Д. 1, 1761. Л.1, 1 об., 2.

[29] Neculce I. Letopiseţul ţării Moldovei. Bucureşti, 1960. P. 179-180; В 1711 г. ногайцы «въехали со своими стадами до окрестностей Ясс и производили многие обиды и вред и напасти жителям». Neculce I. Cronicile României. Vol. II. P. 132.

[30] Cronica Ghculeştilor. P. 425.

[31] МЭФ. Т. VII. Ч. 2. С .446-447.

[32] Năstase Gh. P. 186.

[33] Cogălniceanu Enache. Cronicile României. Vol. III. Bucureşti, 1874. P. 238.

[34] Iorga N. Studii şi documente cu privire la istoria românilor. Bucureşti, 1901. XXII. P. 10, XXIV. P. 97.

[35] МЭФ. Т. VII. Ч. 1. С. 161.

[36] Там же. С. 95.

[37] МЭФ. Т. VII. Ч. 2. С. 433.

[38] Там же. Ч. 1. С. 85; Ч. 2. С. 415.

[39] Урланис Б. Ц. Рост населения в Европе. Москва, 1941. С. 166; Nicolau V. Priviri asupra vechei organizări administrative a Moldovei. Bbrlad, 1913. P. 302.

[40] МЭФ. Т. VII. Ч. 1, 2. Кишинев, 1975.

[41] См.: МЭФ. Т. VII. Ч. 1. С. 24, 117, 161.

[42] МЭФ. Т. VII. Ч. 1. С. 95.

[43] Дмитриев П. Г. Народонаселение Молдавии. Кишинев, 1973. С. 57.

[44] Клокман Ю. Р. Фельдмаршал Румянцев в период русско-турецкой войны 1768–1774 годов. Москва, 1951. С. 92-101; Котенко И. А. Из истории освободительного движения в Молдавии в период русско-турецкой войны 1768–1774 гг. // Ученые записки Тираспольского госпединститута. Кишинев, 1957. С. 33, 46; Cronici turceşti privind ţările române. Vol. III. Bucureşti, 1980. P. 316-319.

[45] МЭФ. Т. VII. Ч. 2. С. 433-435.

[46] Там же. Ч. 1. Введение. С. 19-20.

[47] Злэтул, сырбул. Там же. Ч. 2. С. 462.

[48] Попа Костандин, грек. Там же. С. 435; Георге Булгарь. Там же. С. 175.

[49] Фодор Лехун. Там же. Ч. 1. С. 426; Яни Кобылинский, ляху. Там же. С. 422; Васылий сын Леху. Там же. С. 429; Иван Мазуру. Там же. С. 436.

[50] Сымион, рус. Там же. Ч. 2. С. 438; Михай, русул; Иван; русул; Думитру, русул. Там же. С. 467.

[51] Васыле, кэсапу. Там же. С. 415.

[52] Антон Хуцул. Там же. Ч. 1. С. 419; Васыле Хуцуляк. Там же. С. 428; Штефан Уцул. Там же. Ч. 2. С. 172.

[53] Гаврил, русин; Юре, руснак. Там же. Ч. 2. С. 149; Васылий Питхырняк. Там же. Ч. 1. С. 413.

[54] Николай Бошняга. Там же. Ч. 2. С. 430.

[55] Думитру Туркул. Там же. С. 433; Григоре Тэтарул. Там же. С. 176; Андрей, липканул. Там же. С. 171; Тэнасе, арману. Там же. С. 165.

[56] МЭФ. Т. VII. Ч. 2. С. 433-435.

[57] См. напр. МЭФ. Т. VIII. Ч. 2. С. 248-255; Т. VII. Ч. 1. С. 19.

[58] МЭФ. Т. VII. Ч. 2. С. 424.

[59] Там же. С. 433.

[60] Там же. С. 459.

[61] МЭФ. Т. VII. Ч. 1, предисловие. С. 20.

[62] Там же. С. 19.

[63] Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. Кишинев, 1979. С. 231-234.

[64] МЭФ. Т. VII. Ч. 1. С. 85.

[65] Там же. Ч. 2. С. 415-416.

[66] D.I.R. Veac. XVI. A. Moldova. Vol. I. P. 380.

[67] АВПРИ. Фонд 89. Оп. 1. Д. 7, 1738–1739. Л. 36, 44 (рапорт от 10 января 1739 г.).

[68] Cronici turceşti. Vol. III. P. 308; Hurmuzaki E. Supl. I-1. P. 797-801.

[69] Дружинина Е. И. Кючук-Кайнарджийский мир 1774 г. Москва, 1955; Вельяминов-Зернов В. В., Материалы для истории Крымского ханства. С-Петербург, 1864.

[70] МЭФ. Т. VII. Ч. 1. С. 97.

[71] Там же. Ч. 2. С. 446-447.

[72] Там же. Ч. 1. С. 164.

[73] Там же. Ч. 1. С. 368.

[74] Peyssonel, Charles de Letters a M. de Marquis de D., contenent quelques observations sur les Memoires qui out paru le nom de M.le Baron de Tott. Amsterdam, 1785. P. 21-23.

[75] МЭФ. Т. VII. Ч. 1. С. 166.

[76] Там же. С. 364.

[77] Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. С. 228-229.

[78] МЭФ. Т. VII. Ч. 1. С. 163.

[79] Там же. С. 368.

[80] Lungu V. Despre olatul Hotinului (1715−1806). Cercetări istorice, anul V−VII (1929−1931). Iaşi, 1932. P. 255.

[81] Uricarul Acsinte. Cronicile României. Vol. II. P. 161.

[82] Arhiva românească. Iaşi, 1860. P. 223-224.

[83] Российский Государственный Военно-Исторический Архив (РГВИА). Фонд ВУА. Д. 1881. Л. 29.

[84] МЭФ. Т. VII. Ч. 1. С. 140-149; Ч. 2. С. 112-183.

[85] Там же. Ч. 1. С. 140.

[86] Там же. Ч. 2. С. 179.181.

[87] Там же. Ч. 1. С. 159.

[88] Там же. Ч. 2. С. 217.

[89] Новосельский А. А. Социально-экономический строй России // История СССР. Т. I. Москва, 1956. С. 331-332.

[90] Дмитриев П. Г. Указ. соч. С. 68-88.

[91] Российский Государственный Архив Древних Актов (РГАДА). Фонд 171. Л. 24-31 об.; Tomescu C. N. Catagrafia numerică din Moldova, Valahia şi Basarabia din 1810. Chişinău, 1927. P. 54, 57.

Rezumat

În articolul de faţă sunt prezentate date referitoare la evoluţia localităţilor, situate în limitele ţinuturilor Moldovei dintre Prut şi Nistru, care în secolul al XVIII-lea se bucurau de un statut de oraş. Sunt examinate evoluţia statutului lor de municipiu şi ca centru administrativ şi, de asemenea, numărul şi componenţa etnică a populaţiei din aceste localităţi.

Cuvinte-cheie: statutul municipal, spaţiul Pruto-Nistrean, componenţă etnică, populaţie orăşenească, recensăminte ale populaţiei, centru comercial, centru administrativ, centru vamal.

Резюме

В статье приводятся данные, относящиеся к эволюции населенных пунктов, располагавшихся в пределах молдавских цинутов Пруто-Днестровского междуречья и пользовавшихся в XVIII в. городским статусом. Рассматривается эволюция их муниципального и административного статуса, а также численность и этнический состав населения.

Ключевые слова: муниципальный статус, Пруто-Днестровское междуречье, этнический состав, городское население, перепись населения, торговый центр, административный центр, таможенный центр.

Summary

In the present article the evolution of the inhabited stations is investigated, that in the XVIII century had the status of a town, and being situated in the Moldavian districts Prut and Nistru region. It is investigated the evolution of their municipal and administrative status, as well as the number of the ethnic composition of their population.

Key words: municipal status, ethnic composition, townspeople, population census.

IU. BEJAN-VOLC

SPAȚIUL CONCEPTUAL DINTRE SOCIOLOGIA CUNOAŞTERII ŞI ALTE DISCIPLINE: TRADIȚIE ŞI VALOARE

Tot mai mulți specialişti sunt de acord că *sociologia comunică practic cu toate ştiințele despre societate şi om*. Astfel, rezultatele ştiințifice din diferite domenii s-au integrat în cadrul unor discipline de graniță sau prin apariția unor discipline de sinteză. Un alt argument ține de integrarea rezultatelor diverselor cercetări care s-au realizat prin matematizarea ştiințelor, inclusiv a celor sociale. Acest proces a contribuit la crearea unui limbaj comun, uşor de transferat dintr-un domeniu de cercetare în altul. Concomitent, procesul de integrare a unor ştiințe s-a efectuat prin coordonarea şi combinarea rezultatelor ştiințifice din diferite discipline în scopul de a constitui instrumente de cercetare interdisciplinare.

Într-un cerc larg de savanți, de mai mulți ani se promovează ideea că studierea socioumanului face obiectul de preocupări al sociologiei, demografiei, psihologiei sociale, antropologiei, istoriei etc.

Savanții din diferite domenii au argumentat că *patrimoniul ştiințific se schimbă constant*. Acesta se dezvoltă, dar se şi fragmentează. Noile domenii astfel create se divizează de ele însele pe măsura creşterii lor. *Specializarea* în fiecare domeniu antrenează noi progrese. Dar există o limită a acestei creşteri în interiorul frontierelor unei discipline sau subdiscipline. Cum fiecare fragment se combină cu fragmente ale altor discipline, noua pereche de fragmente creează un nou câmp de cercetare, care dezvoltă propriul patrimoniu. Acest proces, prin care cunoaşterea specializată a diferitor domenii se combină, constituie ceea ce numit *hibridare*.

Procesul de specializare şi hibridare a disciplinelor divizează patrimoniul sociologic pe baze epistemologice, metodologice, teoretice şi ideologice [1].

Prin ajunsurile ştiinței mondiale este evident că, sub presiunea creşterii rapide a *sociologiei cunoaşterii*, evolutiv, fiecare disciplină se desparte de ramura-mamă. Teza este confirmată şi de modul de citare a lucrărilor savanților dintr-un domeniu sau altul.

Analizând aceste fenomene cu referire la cazul ştiințelor sociale, savanții M. Dogan şi R. Pahre (Franța) deminstrează că expansiunea patrimoniului unei ştiințe este urmată de un progres de fragmentare, în cadrul căreia cea mai mare parte a segmentelor se transformă în noi sectoare de cercetare mai mult sau mai puțin independente. „Fiecare disciplină, constată ei (savanții – n. n. – Iu. B.-V.), a acumulat o asemenea masă de cunoştințe care scapă de sub controlul generalului, iar o specializare a devenit necesară, pentru a fructifica o parte din cunoştințe. Din aceste noi specialități s-au născut noi domenii de studiu, care s-au fragmentat ele însele şi s-au divizat din nou, creând astfel noi subdiscipline şi chiar sub-subdiscipline" [2].

În acest context, este necesar evidențierea principalelor linii ale raporturilor sociologiei cunoaşterii cu alte discipline din sfera socioumanului.

Antropologia este ştiința despre om ca individ şi specie, analizat din perspectiva biologică şi socială. Ea conține două ramuri principale, conform celor două niveluri de structurare ale ființei umane, − cea fizică (cu privire la originea omului) şi cea culturală (cu referile la comportamentul uman). Spre cunoaşterea sociologică „este mereu orientată antropologia culturală şi cea socială", care cuprinde segmentul de cercetare „*civilizația modernă în relație cu valori tradiționale*". Aceste ştiințe găsesc atât perspective comune de organizare, integrare şi adaptare, cât şi metode, procedee, metodologii destul de asemănătoare − observația şi metoda comparativă, în scopul de a descoperi particularul în universal şi a unui fapt social într-un mediu comunitar.

În ultimii ani tot mai frecvent întâlnim cazuri de utilizare în antropologie, pe lângă metodele clasice, şi pe cea a chestionarului sociologic, a testelor psihologice, pentru cercetarea (investigarea) structurilor şi funcțiilor sociale, în studierea societăților complexe şi a aspectelor comportamentale, a relațiilor sociale. Chintesența acestor cercetări interdisciplinare constă în posibilitatea de a se efectua studii intensive, care *creează premisa valorificării unor ipoteze* în compararea factorilor sociali, care influențează şi condiționează dezvoltarea societăților respective, contribuind astfel la redefinirea conceptelor sociologice şi la introducerea în corpul teoretic al acesteia a unor noi teze sau principii generale[3].

Savanții din diverse domenii ştiințifice simt necesitatea ca „antropologii să descrie atât modalitățile de agregare a unei experiențe culturale de grup, cât şi pe cele prin care ei problematizează propria lor cultură: ritualurile, conduitele individuale şi colective etc."[4]. Pentru a purcede la sensurile formelor sociale şi culturale ale informațiilor se utilizează interviul (acesta fiind şi dialogul), fapt ce generează întâlnirea a două persoane (actori sociali, informatori). Astfel, cercetarea poate deveni un proces total şi deschis, la care participă subiectul şi obiectul cercetării, iar rolul antropologiei constă în a uşura definirea conceptului căutat de cercetător, *dat fiind că dezideratul principal al acestor discipline (antropologia socială şi culturală) constituie şi determină cunoaşterea Celuilalt*. Ca rezultat, stereotipurile create în procesul de cunoaştere cer analize nu numai la nivel teoretic, ci, mai cu seamă, la demonstrarea de către cercetător a nivelului metodologic.

În acest context, pentru specificarea stereotipurilor de *relație şi identitate*, cercetătorul utilizează texte socio-istorice (datele nu numai ale etnologilor şi antropologilor) şi, totodată, apelează la contribuțiile aduse de savanți în disciplinele conexe (istoria socială, sociologia, psihologia socială etc.). Antropologia

începe să se contureze ca ştiinţă, realizând, pe de o parte, o conceptualizare a alterităţii (propunând anumite categorii care să o poată defini – rasă, etnie, gen social), pe de altă parte, o analiză, un comentariu al ei, o realizare printr-un studiu de teren, mai mult sau mai puţin intensiv[5].

Subliniem că la cele relatate de noi se asociază cu cercetări serioase în antropologie Alina Brandă (România), care scrie: „Principalul beneficiar al descoperirilor noastre eventuale nu va fi nici antropologia, nici lingvistica, aşa cum le concepem noi actualmente, dar de aceste descoperiri va profita o ştiinţă care e, în acelaşi timp, foarte nouă şi foarte veche, o antropologie înţeleasă în sensul cel mai larg, adică o cunoaştere a omului, care asociază diverse metode şi diverse discipline[6].

Astfel, „în opinia fondatorilor moderni (funcţionaliştii), antropologia socială trebuie văzută ca o ramură a sociologiei comparative, alături de biologie, arheologia preistorică, etnologie" [7]. Din unghiul de vedere al acestor atribute, C. Levi-Strauss scria că „antropologia, în varianta finală, are ambiţia studierii şi explicării omului integral. Antropologia asociază diverse metode şi diverse discipline, ea într-o bună zi va dezvălui resorturile secrete ce pun în mişcare acest oaspete, prezent la dezbaterile noastre ştiinţifice, fără să fi fost invitat"[8].

Pentru o argumentare ştiinţifică a celor relatate, menţionăm că munca pe teren direcţionată de ştiinţele socioumane este o sursă a cunoaşterii antropologice. Deci, „alterarea unei ştiinţe la un discurs conceptual de nivel, la o elaborare teoretică amplă, are drept condiţie parcurgerea unei experienţe imperios necesare terenului". În viziunea unor savanţi, munca de teren este văzută ca un fel de *terapie*, din care antropologul iese cu o mai adâncă cunoaştere de sine, cu o mai bună înţelegere a posibilităţilor şi limitelor sale în momentul confruntării cu un sistem cultural diferit şi un mediu diferit de al său [9].

Rezultatele investigaţiilor de teren, textele scrise sunt văzute ca produs al *unui proces interactiv între ceea ce este descris şi cel ce descrie, acesta fiind un proces „de autoexaminare emoţională şi intelectuală"*. Munca de teren este întreprinsă în trei contexte, analizate în diferite lucrări ştiinţifice: în funcţionalism, structuralism, interpretativism şi face posibilă demonstrarea particularităţilor individuale ale cercetătorilor, presupoziţiile ideologice ale acestora, a concepţiei generale asupra metodelor etc.[10]

Atât teoriile ce postulau parţialitatea cunoaşterii antropologice, cât şi cele ce credeau în şansa unei cunoaşteri socioculturale generale sunt susţinute de teorii realitiviste ale valorilor şi, de asemenea, de idei ce ţin să ofere repere axiologice general-valabile. În general, opţiunea antropologilor pentru teoriile relativiste în perioada contemporană este justificată, atâta vreme cât ceea ce caracterizează lumea actuală este, cum scrie Max Weber, un „*politeism al valorilor*"[11].

Interesat de complexitatea problemelor relatate mai sus, *dar şi de dinamica diacronică* a raporturilor antropologiei culturale cu teoriile sociologice şi psihologice conexe, savantul Andrei Marga (România) stăruie cu privire la evoluţia relativismului cultural, redefinit în jurul celor două teze: „a *diversităţii*" şi „*a dependenţei*" [12].

După cum putem observa, teoriile relativiste asupra valorilor au cuprins treptat aproape toate domeniile / mediile intelectuale: morala, politica, justiţia, mass-media, filosofia, ştiinţe sociale. Studiile de epistemologie, filosofie, sociologie, antropologie culturală din ultima vreme propun o reevaluare a finalităţii şi metodelor acestor domenii [13].

E necesar să menţionăm ca între *psihologia socială* şi *sociologia cunoaşterii* există noţiuni comune referitor la analiza raporturilor individului cu structurile societăţii, cu relaţiile dintre indivizi. Sunt abordate raporturile dintre comportament, conduită şi mediul social, percepţia, cunoaşterea şi interacţiunea socială etc. Din unghiul de vedere al acestor determinative, este necesar să reţinem că sociologia consideră socialul ca variabilă independentă, iar psihicul apare ca variabilă dependentă.

În această ordine de idei, şi *istoria socială* aduce un material faptic indispensabil sociologiei cunoaşterii. Materialul faptic şi concluziile puse la dispoziţie de istorie permit sociologiei să evidenţieze tendinţe sau direcţii de dezvoltare a societăţilor şi a civilizaţiilor, cât şi înţelegerea unor fapte şi procese sociale în evoluţia acestora în timp. Pe de altă parte, sociologia cunoaşterii însăşi condiţionează progresele analizelor din istorie şi dialogul cu teoria socială. Sunt elocvente, în acest context, metodele de cercetare puse la dispoziţia istoriei sociale, precum: analiza de conţinut, tehnicile de analiză a documentelor oficiale sau personale, analiza comparativă, analiza sondajelor, analizele statistice etc. În prezent istoricii, preocupaţi de studiul elementelor de istorie orală, folosesc în mod direct nu numai metode cantitative, ci şi pe cele calitative, cum sunt interviul şi analiza de caz[14].

Pentru a sistematiza multitudinea de fapte şi evenimente, discursul istoric foloseşte modele sau paradigme ale sociologiei, aşa ca: abordarea sistemică, modelul evoluţionist sau cel conflictualist. Sociologii şi alţi specialişti din ştiinţele sociale nu pot întotdeauna elabora unele tipologii sau unele teorii privind structura, funcţiile şi tendinţele schimbărilor socioculturale, fără aportul metodelor particulare din ştiinţa istorică. Printre conceptele la care face apel *istoria socială*, pentru reconstruirea unor idei şi evenimente, sunt cele raportate la familie şi relaţiile de rudenie şi înrudire, comunitate şi identitate, statut şi rol social, mobilitate socială, mişcări sociale, mentalităţi individuale şi colective, ideologii, comunicare şi adaptare etc.

Este argumentat ştiinţific că şi *lingvistica* a devenit o ştiinţă modernă, capabilă să împrumute altor ştiinţe

metodele şi mijloacele proprii de analiză şi sinteză. Prin teoriile lui Claude Levi-Strauss se *atestă că viaţa socială este un univers dominat, întreţinut de raporturi simbolice şi de teoria modernă a reciprocităţii – aceasta din urmă susţinută şi de Marcel Mauss*. După Levi-Strauss, un sistem lingvistic este o serie de diferenţe de sunete combinate cu o serie de diferenţe de idei (dar aceste idei nu există separat de sunete). Aceste sunete şi idei definesc un concept (o semnificaţie), un sistem de apariţii limbă/vorbire şi relaţii ce funcţionează la nivelul limbajului cercetătorului şi conduce (dirijează) sistemele socioculturale. Astfel, fenomenul social (în sociologie) şi relaţia socială (în antropologie), conform teoriei structuraliste, în sociologie şi antropologie, bazate pe semnificaţiile lingvistice, sunt dimensiuni-cheie într-o cercetare a sociologiei cunoaşterii[15].

Deci, concluzia este următoarea: istoria gândirii este „*o suită de construcţii intelectuale, edificate pe principii de bază şi concepte privilegiate*".

Cel mai discutabil concept al teoriilor postmoderniste este cel de adevăr consensual, care întruneşte majoritatea opţiunilor într-o comunitate socială. Autorii unor studii de sociologie a cunoaşterii susţin că nu există adevăruri obiective şi că demersul ştiinţific ar fi un set de convenţii definite de o anumită cultură într-o anumită perioadă istorică şi acceptate ca reprezentând o cunoaştere reală şi obiectivă a lumii[16].

În această cheie unii savanţi din diverse domenii insistă asupra ideii că individul uman şi personalitatea sa trebuie să deţină un loc central în concepţiile şi practicile sociale, pentru că personalitatea există odată cu recunoaşterea identităţii sale, iar autoidentitatea se manifestă ca o afirmare a diferenţei faţă de alţii. Aşadar, în acest spaţiu există un consens sociopsihologic: *oamenii îşi construiesc identitatea prin raportare la sisteme de valori, obiceiuri, tradiţii şi credinţe*.

În studiul dat se cercetează un teren mai puţin cunoscut. Lucrarea explorează terenul incert al interferenţelor dintre sociologie şi antropologie, psihologie şi istorie socială, lingvistică. În continuare autoarea „se angajează într-un dialog" cu diferiţi savanţi ale căror contribuţii modifică profund teoriile cunoaşterii sociale.

Subliniem că motorul vieţii sociale al comportamentului conştient sunt forţele care pun în mişcare valorile şi tradiţiile, determinând apariţia relaţiilor social-culturale. *Astfel, determinativele Eul meu şi al Celuilalt, Eu despre Altul, Noi despre Alţii constituie punctul de plecare al valorilor şi al tradiţiilor circulante, principiul orientărilor sufletului, sursa patrimoniului etnocultural*. Prin urmare, în acest context, din punctul de vedere al autoarei, cheia succesului în ştiinţă este o învăţare, care conexează la situaţii anumite „porţiuni de cunoştinţe" din diverse domenii – acestea mărind dorinţa de a învăţa, descoperindu-te pe tine însuţi. Deci, există cu precizie o determinare ştiinţifică în gândirea filosofică, contribuţia căreia se înscrie în domeniul sociologiei cunoaşterii.

Pentru ca subiectul ales de noi să-şi trăiască propriile imagini, „găsindu-şi drumul într-o situaţie concretă", e necesar să-i evidenţiem numele şi caracteristica generală a acestuia, în lumina celor scrise deja şi locul subiectului de cercetare în cadrul interdisciplinar al investigaţiilor noastre – acesta fiind conceptul de *„tradiţie" şi „valoare" în spaţiul conceptual al sociologiei cunoaşterii*. Deci, antropologia socială şi antropologia culturală, psihologia socială, istoria socială şi sociolingvistica au fost totdeauna aproape de sociologia cunoaşterii. Totodată, în acest context se înscrie şi conceptul de „tradiţie" şi „valoare".

Aşadar, *noţiunea de „tradiţie"* în contextul sociologiei cunoaşterii constituie un ansamblu de concepţii, de obiceiuri, de credinţe şi predispoziţii, deprinderi şi atitudini, motive şi modele etc. ce se statornicesc şi se transmit (nu numai pe cale orală) de indivizi şi de grupe sociale din generaţie în generaţie, păstrând un şir de trăsături specifice timpului.

Cât priveşte *noţiunea de „valoare"* din perspectiva etnosociologică, ea include valoarea unui obiect material, o idee (proces) sau instituţie, un obiect sau subiect real sau imaginat, faţă de care indivizii adoptă o atitudine de respect, îi atribuie un rol important în viaţa lor, faţă de care există o relaţie strânsă între sistemul de aspiraţii şi idealuri ale unui subiect uman şi scara sa de valori.

Dar dezvoltarea interdisciplinarităţii, accentul pus pe temele / subiectele de cercetare, în care se porneşte de la un fenomen / realitate socială spre disciplinele interesate – şi prestigiul căpătat de dimensiunea socială în interpretarea relaţiei dintre individ şi societate, *dintre indivizi*, presupun un limbaj comun de accepţiuni terminologice coerente, pentru a facilita dialogul şi colaborarea în sfera largă a ştiinţelor sociale. Aici menţionăm că şi fenomenul globalizării are loc la nivelul domeniilor de cunoaştere umană (al unui domeniu de cunoaştere interdisciplinar în curs de internaţionalizare), care reclamă cu necesitate standardizarea vocabularului de specializare, precizează conţinutul noţiunilor ştiinţifice, modelează noi paradigme, schimbă graniţele metodelor şi metodologiilor etc. în ştiinţa universală.

Din această perspectivă, istoria omenirii înseamnă „o permanentă schimbare", o permanentă tranziţie de la vechi la nou, care reprezintă una dintre cele mai caracteristice aspecte ale vieţii sociale şi care se manifestă permanent. Prin urmare, orice societate cunoaşte în fiecare zi schimbări, multe fiind mai puţin în armonie cu trecutul acesteia. Din perspectiva etnosociologică a fenomenului „schimbare", este acceptată ideea că cele două categorii sociale (femei şi bărbaţi) reacţionează în mod diferit la „schimbare". Chiar şi „o societate tradiţională care valorează rutina şi continuitatea şi care consideră orice schimbare ca un scandal inacceptabil, poate totuşi să accepte o inovaţie şi să se schimbe lent"[17]. Dar interesându-ne „de tradiţie", pare o încercare tardivă de a reduce un lucru catalogat

ca aparţinător al trecutului, care parcă face chiar imposibilă existenţa inovaţiilor, a schimbărilor, iar dacă pornim de la o apreciere mai largă a vieţii sociale, a comunităţilor sociale, a relaţiilor social-psihologice, ca factor/factori al/ai progresului şi al/ai culturii în genere, vom constata că „omul este ceea ce este" ca urmare a unei puternice relaţii reciproce între două mecanisme la fel de importante: tradiţie şi inovaţie (schimbare).

Este dincolo de orice îndoială că existenţa omului se consumă în orizontul vast al valorilor. Dramatică şi, în acelaşi timp, fascinantă în trăirea ei, viaţa noastră este o permanentă aspiraţie către cerul înalt al valorilor şi o luptă în continuu pentru realizarea lor. Dintr-un început se conturează două lumi distincte: una a umanului şi alta a valorilor. Substanţiale prin natura lor, ele totuşi nu sunt identice. Lumea umanului nu se circumscrie perfect în orizontul lumii valorilor. Ceea ce ţine de existenţa noastră cuprinde o diversitate de gânduri, acţiuni şi fapte, care nu au atingere cu valorile decât prin raportare la ele, acestea fiind „esenţialităţi" care se disting prin autonomie, obiectivitate şi universalitate, sunt un arhetip sau mai exact o posibilitate care poartă în ea motivul ce ne îndeamnă permanent să o actualizăm.

Întruparea valorilor este determinată de o varietate infinită a condiţiilor temporare, spaţiale, spirituale, asigurând pluralitatea formelor de manifestare sau de fiinţare a lor.

Aşadar, idealitatea şi eternitatea valorilor dau sens existenţei omului... Întruparea lor sau realizările valorice au o fiinţare empirică – acestea, în viziunea autoarei, modelează paradigma „tradiţie – valoare" în sociologia cunoaşterii [18]. În acest context se înscrie şi teza savantului Paul Popescu Neveanu (România) că „uneori culturalul este asimilat cumva social şi aici se adăposteşte lumea valorilor şi lumea spirituală. Există o latură a spiritualităţii umane care personalizează, care individualizează".

Conceptul de tradiţie, ca şi cel al valorii, ocupă un loc important în sistemul etnosociologic, iar reieşind din teoriile reputatului Gabril de Tarde şi în acord cu mulţi alţi reprezentanţi ai sociologiei cunoaşterii, „*fenomenul social se reduce în ultima analiză la un proces de substituire de tradiţii şi valori*".

În istoria concepţiilor sociologiei cunoaşterii gânditorul român Eugeniu Speranţia susţine că dezvoltarea socială presupune şi impune un echilibru între elementele „senectizante" (trecute de timp – n. n. – Iu. B.-V.) şi cele novatoare, în plan general şi la nivelul tuturor componentelor vieţii sociale – exagerarea într-o direcţie sau alta are efecte distinctive asupra societăţii. Eugeniu Speranţia, în discursurile sale, recurge la analogia dintre organismul biologic şi societate, ipoteza descriptivă având o relevanţă semnificativă pentru viaţa socială. Autorul constată că procesele biologice sunt caracterizate prin „entităţile sociologice" – acestea constituind conţinuturile de conştiinţă cu grad de valoare, care circulă într-un anumit spaţiu social, formând o construcţie „om → relaţie → valoare" în adevăratul organism al societăţii. Aceste „conţinuturi fixate", fără de care viaţa socială nu este posibilă, reprezintă, în opinia savantului, *tradiţia*.

După sociologul român Eugeniu Speranţia, tradiţia e partea socială şi stabilă a fiinţei sociale, ea e propriu-zis corpul ei, prin ea îşi are corpul social o individualitate, iar procesul de edificare a naţiunii apare, în viziunea sa, ca un continuu raport între tradiţie şi inovaţie (schimbare), realizat prin efortul conjugat al generaţiilor [19].

În viziunea sociologului român Gheorghe. Em. Marica, „*istoria e doar o succesiune de tradiţii", iar tradiţia „e vechiul care salvează cea mai mare parte din timpurile umanităţii, ce fără existenţa ei s-ar pierde definitiv (...) şi caracteristica esenţială a istoriei e în mare parte opera tradiţiei care poate fi socotită, dacă nu substanţa, cel puţin suportul istoriei*" [20]. Savantul *vine să întregească paleta de semnificaţii, relevând o triplă ipostază funcţională sub care ni se prezintă tradiţia: la semnificaţia genuină de transmisiune – generalizare se adaugă funcţia de păstrare-acumulare a unui complex de atitudini sufleteşti, ca şi de valori spirituale şi cea de selectare „a tradiţiilor şi valorilor fundamentale ale trecutului şi istoriei"*. Tradiţia, după el, este cea care leagă o generaţie de alta, un trecut de un prezent prin transmisiunea bunurilor, relaţiilor. Un alt sens al termenului „tradiţie" constă în „*preluarea atitudinilor psihice şi a conţinuturilor social-spirituale moştenite de demult" ce trec în „patrimoniul colectiv, exercitând o puternică influenţă asupra vieţii actuale*".

Diversitatea de fenomene cu care operează sociologul Gheorghe Em. Marica sunt valori psiho-spirituale deseori tratate ca fiind *foarte identice sau foarte asemănătoare*, pentru că „vin din trecut şi prin aceasta se bucură de prestigiu în ochii contemporaneităţii", acestea fiind selectate şi precizate de autor:

1) *deprinderile* (tendinţa de ordine, de curăţenie, de ascultare, de respect etc.);

2) *comportamentele constante şi uniforme* (datinile şi obiceiurile etc.);

3) *instituţiile* (statul, familia, şcoala, biserica etc.);

4) *creaţiile propriu-zis spirituale* (morale, ştiinţifice, lingvistice, religioase etc.);

5) *atitudini intime şi opinii preluate de la premergători, care nu sunt instituţionalizate sau fixate în vreo schemă* (expresii, maxime, proverbe, gesturi, etichete etc.) şi care exprimă preferinţele sau antipatiile faţă de bunuri şi faţă de oameni, faţă de valori moral-spirituale – acestea fiind şi convingerile noastre, concepţiile despre adevăr, cunoaşterea de sine şi cine este celălalt etc. – elemente venite din epoci diferite care coexistă *înăuntrul sistemului tradiţiei,* în virtutea faptului că împărtăşesc un lucru comun – *valoarea care tinde spre schimbare* [21].

Marile personalităţi româneşti, recunoscute pe plan european, au dezvoltat metodologia pe care au elaborat-o în cadrul cercetărilor monografice de teren, iniţiate de D. Guşti, au perfecţionat-o la un nivel pe care puţine instituţii similare l-au atins.

În interpretarea modernă (e vorba de cercetările *etnocareologice*) se evidenţiază un segment important pe care creativitatea românească l-a adus în procesul de formare a identităţii europene şi universale. Nu trebuie plasate aici doar valorile estetice, ci şi *întreg patrimoniul moral, normele comportamentale, de gândire despre om şi rolul iui...* [22].

Pentru a explica paradigmele „tradiţie – valoare", „valoare – schimbare", vom porni de la construcţia „gender – schimbare", „gender rural – empatie – intuiţie", prin care înţelegem că *tot ce înseamnă formă de viaţă umană este satul ca structură psihică şi socială, cu un stil de viaţă caracterizat printr-o sociabilitate spontană mai pronunţată, cu o mentalitate mai iraţională, cu caracter conformist, dominant de tradiţie*.

Şi pe noi ne interesează, după cum scrie Gheorghe Em. Marica, *temeiurile sufleteşti ale vieţii sociale, în speţă timpul calitativ al structurii săteşti, expresia atitudinilor şi valorilor caracteristice spiritului colectiv respectiv şi care poate fi câştigat uneori şi din analiza unei singure experienţe*.

Astfel, susţinem că autenticitatea şi trăinicia s-au născut la sat şi tocmai de aceea această vatră a civilizaţiei şi a culturii noastre are o atât de mare forţă de regăsire şi regenerare, de reconstituire a valorilor veritabile[23].

Şi mai subliniem că întotdeauna satul moldovenesc s-a prezentat într-o ipostază biologică şi social-spirituală, care demonstrează permanent un fenomen de conştiinţă socială concretizată în ideea de neam, rudenie, prietenie, vecinătate etc., care leagă orice membru din cuplul familial de strămoşi şi de urmaşi, ceea ce denotă un fenomen de reglementare a raporturilor între indivizi în sfera privat/public [24].

Aşadar, cercetarea noastră este direcţionată spre aspectul „relaţiile gender – tradiţie – valoare". Este firesc că pentru fiecare individ mediul în care trăieşte, obiectele care îl înconjoară, relaţiile între oameni să constituie obiective ale formării perceperii, care ţine de simţul şi reacţia individului, de poziţia lui în anumite situaţii ce-i determină formele de manifestare şi de autorealizare. Dar specificul individului-personalitate rezidă, în primul rând, în metodele-interacţiune cu ceilalţi oameni, acestea constituind forme de comportament, ce demonstrează individualităţi social-culturale ale genurilor, caracteristici ale „eului", normele de viaţă şi fenomenul de autoapreciere ale genurilor etc. [25].

Apreciem că *tradiţia nu-şi pune prea mult problema originii şi legitimităţii, dar este direct raportată la dimensiunea cunoaşterii sociale*. Aceste *„conţinuturi fixate" (tradiţia) se plasează în psihologia relaţiilor dintre genuri prin „inconştientul colectiv" – „Cei şapte ani de acasă" şi „Gura lumii" – dimensiuni raportate la obiectivele empatice într-o relaţie*.

Ipoteza generală de la care am pornit cercetarea se referă la faptul că relaţiile între genuri se focalizează în jurul unor deprinderi, atitudini, sentimente, forme de intuire etc., acestea fiind şi un *fenomen psihic de trăire a stărilor, gândurilor şi acţiunilor celuilalt, dobândite prin transpunerea psihologică a eului într-un model obiectiv de comportament uman, permiţând înţelegerea modului în care celălalt interpretează lumea* [26].

Această ipoteză este susţinută pe baza de date, obţinute pe cale emplică, pe parcursul a peste douăzeci de ani şi în urma investigaţiilor de teren, efectuate în diverse sate ale Republicii Moldova.

Relaţiile gender întreţinute şi fixate în răspunsurile actorilor sociali constată că integral diferenţierile sunt semnificative din punct de vedere al performanţelor determinate de condiţia manifestărilor empatice şi constituie un specific tradiţional – patriarhal. În acest context, este important să luăm în consideraţie faptul că diferenţele de rol-gen şi comportament-normă depind de mediul etnocultural, că influenţa normelor socioculturale şi a stereotipurilor, a tradiţiilor culturale, a factorilor socioeconomici, sociopsihologici şi etnodemografici constituie conţinutul relaţiilor între genuri [27].

Cercetarea noastră urmăreşte o problematică amplă, legată de comunitatea rurală, de identificarea orientărilor valorice, de atitudinile şi comportamentele genurilor, care se circumscriu tradiţiei într-un context sociocultural. Mărimea ratei în care satul integrează elementele de tradiţie şi inovaţie (schimbare) evidenţiază sistemul valorilor în mentalitatea genurilor – această dimensiune sociologică constituie o ipoteză explicativă a cercetării.

În asemenea circumstanţe, fenomenul socializare constituie repere semnificative ale „dimensiunii gender rural". Paradigma „tradiţie-valoare" şi sistemul de „tradiţii-valori" suscită diverse domenii ale cunoaşterii, datorită sensurilor multiple pe care le împrumută termenii *tradiţie* şi *valoare*, inclusiv din etnologie. Astfel, paradigma „tradiţie-valoare" nu este numai un mod de acţiune sau un principiu al acţiunii, ci este „relaţia socială în care se exprimă preţuirea acordată unor obiecte sau fapte, în virtutea unei corespondenţe – istoriceşte determinate de mediul sociocultural – a însuşirilor lor cu trebuinţele unei comunităţi umane" şi idealurile generate de acestea" [28].

Prezentul studiu se mai înscrie într-o cercetare cu privire la relaţia dintre genuri, în caracteristica trăsăturilor personalităţii şi fenomenului comunicativitate. Etimologia cuvântului comunicare este legat de noţiunile de „*comunitate*" şi „*obligaţiune*". A comunica înseamnă „*însuşirea de a fi comunicativ*", adică acel cineva este o persoană cu o competenţă socială deosebită de ceilalţi, lipsită, mai mult sau mai puţin, de dificultăţi în a iniţia o convorbire, a rezolva o problemă etc. – persoana rezistentă la schimbări, deschisă emoţional, impulsivă şi care (deseori) tinde spre dominare.

Contribuţia ştiinţifică novatoare adusă în câmpul sociologiei cunoaşterii constă în faptul că relaţiile între genuri, ca tip specific de sistem, sunt raportate la rata

de competenţă comunicaţională şi ţine „*de evitarea capcanelor relaţionale şi a pericolelor ... atunci când tacticile de evitare dau greş", dat fiind că „vorbirea este un fenomen complex în care se reunesc strâns legate inteligenţa, deprinderea, memoria*". Astfel, aceste determinative corelează cu modul de trai rural al celor două grupe sociale (femei şi bărbaţi).

În construcţia „tradiţie – valoare – schimbare" urmărim că relaţiile interpersonale sunt modificabile, în funcţie de reprezentările sociale, acestea, la rândul lor, fiind nişte „credinţe societale", care au un impact serios asupra persoanelor ce-şi duc viaţa într-un grup, într-o comunitate, fiind specifice modului de trai rural al acestui grup social. Astfel, oamenii, pentru a comunica între ei, îşi formează un construct personal (un model) de comportament în baza credinţelor, acestea constituind elemente esenţiale ale atitudinilor şi explică formarea şi evoluţia cunoaşterii umane.

Credinţa şi înţelegerea explică şi dirijează comportamentul social, formând în permanenţă o relaţie de la care iau naştere un şir de itemi referitori la tradiţie şi valori, iar „*credinţele*" generalizate la nivel individual, ca rezultat al socializării şi experienţei, sunt axiome sociale în schimbare şi diferite de valorile sociale prin caracterul lor universal – acestea descoperindu-ne pe noi înşine şi pe alţii, privind mediul social sau lumea spirituală etc.

Concluzionând, precizăm că o cunoaştere adecvată a lumii sociale înseamnă explicarea unui fenomen social raportat la *tradiţie şi valoare* – acestea constituind obiectivul fundamental al cunoaşterii. Scopul sociologiei cunoaşterii nu ţine numai de explicarea cauzei fenomenului, dar şi de *înţelegerea semnificaţiei realităţii sociale, de metodologia interpretării fundată de Max Weber, pe care el o numea „ obiectivitatea proceselor psihice individuale*". Deci, a explica un fenomen social (în cazul nostru – „tradiţie" şi „valoare") înseamnă a înţelege acţiunile, comportamentele, atitudinile, credinţele etc. ale unui actor social (informator), ale unei categorii de actori sociali (informatori, respondenţi). Aceasta presupune „reconstituirea motivelor care îl determină pe actorul social (pe informator) să adopte un anumit comportament, o anumită atitudine sau o anumită credinţă (înţelegere), iar pentru explicarea lor trebuie, fără îndoială, identificate ideile, valorile sau reprezentările în vigoare, în contextul în care acestea se situează [29]. Em. Durkheim afirmă că a explica un fapt social („*tradiţie/schimbare*", „*schimbare/valoare*" – n. n. – Iu. B.-V.) înseamnă a-i găsi cauza eficientă a reflectării acestui fenomen.

Principala idee pe care o sugerăm în cele relatate mai sus este că „a explica fără a înţelege coerenţa cadrului şi a semnificaţiilor umane ale diferitelor evenimente sau acţiuni, *schimbarea tradiţiilor şi a valorilor*, echivalează cu imposibilitatea de a edifica un discurs autentic în sociologia cunoaşterii şi în ştiinţele socioumane în general" [30].

Aşadar, dimensiunile sociologice sunt caracterizate printr-o accentuată relativitate şi variabilitate de obiective şi metode de cercetare, iar fenomenele sociopsihologice *credinţă şi înţelegere*, *empatie* şi *intuiţie* presupun elemente de *tradiţie şi valoare* în ştiinţa etnosociologică.

Din această perspectivă, susţinem ideea unui caracter normativ al *tradiţiei şi valorii*, care „este forţa ce asigură perpetuarea unei societăţi de-a lungul timpului". Astfel au meditat vestiţii sociologi M. Weber, T. Parsons etc. asupra acestor fenomene socioculturale, dat fiind că acestea nu sunt simple reproduceri, ci o adaptare a concepţiilor şi credinţelor, a obiectelor şi obiceiurilor, deprinderilor, atitudinilor, motivelor şi modelelor transmise de trecut la realităţile prezente.

Prin urmare, A. Giddens (Anglia) are dreptate când afirmă că postmodernitatea nu este o etapa ulterioară modernităţii, ci, mai degrabă, fără de radicalizare autoreflexivă a acesteia. „Predecesorii noştri nu au construit ceva care să semene cu un edificiu teoretic axiomatic, integral şi trans-istoric, spune Losta Espring Anderson. Ceea ce avem nevoie sunt o serie de „constante sociale" universal recunoscute… fără ca prin aceasta să se înţeleagă că n-ar mai fi nevoie de noi concepte, ipoteze şi teorii, susţine autorul [31].

Prin urmare, aşa cum ne-am propus, am argumentat spaţiul conceptual dintre sociologia cunoaşterii şi alte discipline socioumane. În acest studiu autoarea a iniţiat o polemică ce vizează statutul epistemologic şi metodologic al sociologiei cunoaşterii în spaţiul conceptual cu alte discipline. Concluzia este următoarea: *căile de angajare a sociologiei cunoaşterii în efortul de a răspunde frământărilor prin care trece societatea moldovenească în prezent, precum şi provocările ştiinţifice rămân o problemă deschisă, căreia cercetarea teoretică şi investigaţia practica trebuie să-i furnizeze noi date, idei şi soluţii*.

Note

[1] Dogan M., Pahre R. Noile ştiinţe sociale. Bucureşti, 1997. P. 58, 60.

[2] Idem. P. 259.

[3] Şimandan M. Teoria cunoaşterii sociale. Bucureşti, 2002. P. 235.

[4] Branda A. Repere în antropologia culturală. Cluj-Napoca, 2002. P. 16.

[5] Idem. P. 89.

[6] Idem. P. 92.

[7] Idem. P. 99.

[8] Apud: Branda A. Op. cit. P. 98.

[9] Idem. P. 117, 120.

[10] Idem. P. 114.

[11] Apud: Branda A. Op. cit. P. 187.

[12] Marga A. Relativismul şi consecinţele sale. Cluj-Napoca, 1995. P. 5-6.

[13] Branda A. Op. cit. P. 189.

[14] Şimandan M. Teoria cunoaşterii sociale. Bucureşti, 2002. P. 237-238.

[15] Branda A. Op. cit. P. 58-60.

[16] Idem. P. 18-69.

[17] Studii de cercetări din domeniul ştiinţelor socioumane. Vol. 12. Cluj-Napoca, 2004. P. 18-69.

[18] Branda A. Op. cit. P. 18-69.

[19] Speranţia E. Tradiţia // Sociologia clujeană interbelică: repere teoretice şi empirice. Cluj-Napoca, 2002. P. 74-75.

[20] Marica G. E. Tradiţia // Sociologia clujeană interbelică: repere teoretice şi empirice. Cluj-Napoca, 2002. P. 145-148.

[21] Idem. P. 74-75.

[22] Idem. P. 220.

[23] Bejan-Volc Iu. Femeile din comunităţile rurale: tendinţe şi afirmări. Chişinău, 2000. P. 25.

[24] Bejan-Volc Iu. Relaţiile gender rural: un imperativ al timpului. Chişinău, 2004. P. 31-53.

[25] Bejan-Volc Iu. Femeile... P. 25.

[26] Idem. P. 54.

[27] Idem. P. 76.

[28] Grunberg Ludwig. Axiologia şi condiţia umană. Bucureşti, 1972. P. 96.

[29] Şimandan M. Teoria cunoaşterii sociale. Bucureşti, 2002. P. 118-119.

[30] Apud Şimandan M. Op. cit. P. 257.

[31] Ibidem.

Rezumat

Sociologia cunoaşterii, ramură a sociologiei moderne, constituie „o porţiune de cunoştinţe" din diverse discipline şi reprezintă un patrimoniu ştiinţific în cercetările umanistice. În acest studiu se demonstrează că dimensiunile sociologice determină orientări valorice în cercetările multidisciplinare.

Cuvinte-cheie: sociologia cunoaşterii, spaţiul conceptual, tradiţie, valoare, hibridare, specializare, dependenţă, patrimoniu ştiinţific.

Резюме

Социология познания в современной социологической науке является междисциплинарной областью и представляет собой научное наследие в гуманитарных исследованиях. В данной статье социологические понятия определяют ценностные ориентации в междисциплинарном исследовании.

Ключевые слова: социология познания, концептуальное пространство, традиция, ценность, специализация, гибридизация, зависимость, научное наследие.

Summary

Cognitive sociology in modern sociology is a branch that constitutes a particle of interdisciplinary sciences and it represents our scientific patrimony for the humanitarian studies. In this article, sociological concepts define value orientation in an interdisciplinary research.

Key words: cognitive sociology, sphere of concept, tradition, value, specialization, hybridization, dependency, scientific patrimony.

В. Г. КУШНИР, А. В. ШАБАШОВ

ИССЛЕДОВАНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ЮГО-ЗАПАДНОЙ УКРАИНЫ В ОДЕССКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI ВВ.

Полиэтнический состав населения – одна из характерных особенностей Южной Украины, которая присуща и юго-западной части этой историко-этнографической области – современному Одесскому региону. Здесь, наряду с украинцами, компактно расселены болгары, гагаузы, молдаване, русские.

Естественно, что полиэтничность, как один из наиболее важных факторов межэтнических взаимоотношений, влиял на развитие местных культурно-бытовых процессов. Исследования этнических групп региона приобрели особую актуальность на современном этапе развития общества. Ренессанс этничности, как и унификация и глобализация, порождают объективные проблемы в межнациональных отношениях в условиях построения украинской государственности. Кроме того, специфика исторического развития способствовала сохранению традиционной культуры этнических групп до нашего времени. Традиционно-бытовая культура и этнические процессы у народов Юго-Западной Украины остаются недостаточно изученными.

Особенностью региона является переселенческий состав его населения, ядро которого сформировалось лишь в конце XVIII–XIX вв., после присоединения края к Российской империи и вытеснения из него кочевников-ногайцев, расселявшихся здесь на предыдущем этапе исторического развития. Изучение традиционной культуры народов Юго-Западной Украины позволяет поставить своеобразный этнографический эксперимент относительно устойчивости этнической традиции, попытаться ответить на вопрос, что в этнокультуре является инвариантным, имманентно присущим данным народам, а что – следствием адаптации к конкретным условиям природно-географической среды.

Не случайно, что вскоре после основания Одессы ее научная общественность проявляет значительный интерес к изучению населения недавно приобретенных земель. Это же касается и ученых Новороссийского университета, основанного в 1865 г. Так, первый декан историко-филологического факультета, известный филолог-славист В. И. Григорович внес определенный вклад в изуче-

ние задунайских переселенцев Южной Бессарабии. Он одним из первых обнаружил, что среди населения, которое привычно называли болгарами, значительную часть составляют гагаузы и албанцы [1]. В. И. Григорович обращает внимание на места выселения из Болгарии задунайских колонистов, этапы их переселения в Бессарабию, некоторые этнические особенности болгар, одним из первых в науке предлагает гипотезу о происхождении гагаузов [2].

Другой известный филолог и историк, А. А. Кочубинский, в 1889 г. опубликовал документ, найденный им в архиве Новороссийского генерал-губернатора, в котором характеризуются некоторые стороны народной культуры болгар Северо-Западного Причерноморья. Особое внимание в этом материале привлекает описание свадебного обряда, а также традиционного болгарского костюма [3].

В конце XIX – начале XX вв. опубликованы работы профессора Новороссийского университета А. И. Маркевича в области изучения этнографии населения юга Российской империи и, в частности, Одессы. Его исследования традиционной культуры украинцев знали, рецензировали [4], а собранные им материалы, опубликованные в статье «Одесса в народной поэзии» [5], остаются и сегодня важным источником изучения фольклора украинцев Одессы [6].

Однако отдельные наблюдения, осуществленные одесскими учеными, в том числе Новороссийского университета, не привели в XIX – начале XX вв. ни к созданию научной школы этнографии, ни даже к появлению более или менее обобщающих трудов в этой области.

Определенное оживление этнографических исследований в Одессе в 1920-е годы, в связи с так называемой политикой «коренизации», проводившейся в СССР, оказалось краткосрочным и было принудительно свернуто на рубеже 20–30-х годов.

Хотя Новороссийский университет был ликвидирован, его образовательные и исследовательские функции в этот период выполнял Институт народного образования. Особенно продуктивно в области народоведческих исследований работала Одесская комиссия краеведения при Всеукраинской Академии наук (1923–1930 гг.). В структуре этой комиссии находилась и этнографо-лингвистическая секция, возглавляемая профессором Р. М. Волковым, будущим первым деканом филологического факультета, восстановленного в Одесском университете в 1937 г. (сам университет открылся в 1934 г.). Только за период с 1 апреля 1924 до 31 декабря 1925 года было заслушано 26 докладов, преимущественно фольклорно-этнографического характера [7].

Кроме украиноведческих изысканий в этот период, благодаря энтузиазму воспитанника Новороссийского университета С. И. Цветко, активно разрабатывалась болгароведческая проблематика [8].

В 1924–1931 гг. в Одессе под эгидой Комиссии краеведения функционировал музей «Степной Украины», задачей которого было дать представление об этнографии народов, населяющих край.

В Одесском государственном университете в советский период этнографические исследования не были в числе приоритетных, но отдельные вопросы, имеющие отношение к данной проблематике, рассматривались в работах А. Д. Бачинского, Н. И. Букатевича, Ю. А. Карпенко, П. Т. Маркушевского и др.

Первым этнографом, окончившим Одесский университет и защитившим в 1986 г. кандидатскую диссертацию, выполненную в этом же учебном заведении, был Ю. Г. Розуменко [9]. Он опубликовал серию статей по истории развития этнографии на юге Украины в XIX – в начале XX вв., исследовал деятельность в области народоведения на отделении этнографии Русского географического общества, Одесского общества истории и древностей, Новороссийского университета [10]. Исследования Ю. Г. Розуменко носили сугубо историографический характер и отражали идеологию своего времени, но автор ввел в научный оборот малоизвестные архивные материалы и показал, что культура народов Южной Украины, в том числе украинцев (преимущественно лесостепной зоны), была объектом внимания исследователей в указанный период.

Однако только на рубеже 80–90-х гг. XX в., в связи с процессами демократизации и всплеском этнического самосознания как у украинцев, так и у национальных меньшинств Одесского региона, оформляется этнографическое (этнологическое) направление на историческом факультете Одесского государственного (впоследствии – национального) университета им. И. И. Мечникова.

В самом конце 80-х годов прошлого века на историческом факультете под руководством профессора В. Н. Станко группа студентов начала собирать эмпирический материал по терминологии родства и семейно-родственным отношениям у болгар юга Украины, а впоследствии – анализировать системную организацию терминологии, обусловленную этносоциальными и этноисторическими особенностями данной этнической группы. Таким образом, болгаристическое направление стало первым в этнологической науке в Одесском университете.

Первая публикация, в которой обосновывается выбор этого направления, принадлежала самому В. Н. Станко [11]. В дальнейшем специализация в области изучения болгарской этнографии была продолжена А. В. Шабашовым и Ю. О. Шабашовой [12].

В 1996 г. в Институте национальных отношений и политологии НАН Украины была защищена первая посвященная этноболгаристической проблематике кандидатская диссертация – «Система родства

болгар Украины», которая была выполнена в рамках научно-исследовательского направления, основанного в Одесском университете [13].

В сентябре 1993 г. на историческом факультете Одесского национального университета им. И. И. Мечникова создается кафедра археологии и этнологии Украины. Помимо подготовки специалистов-этнологов, в рамках кафедры ведется активная научно-исследовательская работа, предметом которой является, прежде всего, изучение традиционной культуры и этнических процессов у жителей Северо-Западного Причерноморья – украинцев, русских, молдаван, болгар, гагаузов и албанцев. За время своего существования кафедра инициировала проведение двух международных форумов, направленных в первую очередь на популяризацию результатов научно-исследовательской работы студентов и молодых ученых – «Международной этнологической конференции студентов и молодых ученых» (1996 и 1998 гг.) и международного конгресса «Археология и этнология Восточной Европы: шаг молодежи в XXI в.» (2002 г.), «Україна і Болгарія: віхи історичної дружби» (1999 г.) и др.

Кафедрой было издано 3 научных сборника [14], труды этнологов кафедры публиковались и в других сборниках и периодических изданиях: «Историческое краеведение Одессщины» [15], «Этнография Юга Украины» [16], «Одесская болгаристика» [17], работы данного направления постоянно представлены в разделе «Археология и этнология (этнография)» «Записок исторического факультета» Одесского университета [18]. В настоящее время, при активном участии кафедры, совместно с другими научными учреждениями, готовится к изданию I выпуск нового научного журнала «Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья».

Ряд работ был посвящен эволюции семьи у болгар и гагаузов Южной Бессарабии [19].

Анализ системы терминов родства гагаузов позволил сформировать новую проблематику в исследованиях кафедры археологии и этнологии Украины. Результаты изысканий в данном направлении были отражены в многочисленных публикациях, а позже – в монографии, в которой на основе комплексного подхода и современных теоретико-методологических принципов освещается проблема происхождения гагаузов, анализируется терминология и система родства народа [20].

Исследования системы терминов родства гагаузов, в связи с проблемой их этногенеза, приводятся на фоне анализа общетюркской системы терминов, для выявления у гагаузов архетипических и позднее приобретенных элементов. При этом было выявлено своеобразие систем родства тюркских и некоторых других народов Северной Евразии.

В качестве отдельных проблем на кафедре изучаются также система терминов родства крымских татар, родоплеменная структура и этническая история Буджакской орды ногайцев и др.

Другим направлением исследований стало комплексное изучение традиционной культуры болгар и гагаузов Буджака в рамках отдельных населенных пунктов, поскольку было установлено, что жители отдельного населенного пункта в этом регионе представляют собой таксон наименьшего ранга их субэтнической структуры, названный «ойконимической группой» [21]. В рамках этого проекта при участии коллег из АН Молдовы – Степанова В. П., Никогло Д. Е., Червенкова Н. Н. и др. – издано две монографии, в которых отражены практически все стороны этнографии рассмотренных групп: их хозяйство и материальная культура, духовная культура, семейный и общественный быт [22]. Получили распространение и другие монографические описания населенных пунктов Одесского региона, выполненные в рамках исторического факультета или при участии его сотрудников [23].

Несколько позже на факультете началось исследование традиционной культуры украинцев в новейший период. Прежде всего, было выяснено, что традиционная обрядность украинцев сохранила достаточную выразительность и имеет локальные особенности. Так, традиционная культура украинцев северных районов одесского региона относится к историко-этнографической области Подолье, тогда как в южных районах представлены разнообразные варианты нескольких историко-этнографических областей Украины. К тому же Одесский регион является частью украинско-молдавского пограничья, с присущим ему этнографическим своеобразием [24].

Эти обстоятельства предопределили необходимость проведения полевых работ не в одном, а в нескольких районах одновременно – Юго-Восточном Подолье, Поднестровье, Буджаке, на территории расселения украинцев в соседних Румынии и Молдове. Важно было получить этнографическую информацию из разных регионов для уяснения этнокультурной специфики края.

В зависимости от поставленных задач, изыскания проводились с использованием различных методов и подходов. Один из них – исследование всех компонентов традиционной культуры как комплекса на уровне села, района. При таком подходе одновременно изучаются все сферы жизнедеятельности: домостроительство, быт, ремесла и промыслы, семейная обрядность, соционормативная культура.

Другой подход предполагает сбор материалов в соответствии с поставленными задачами в рамках исследования конкретной проблемы. Это позволяет осуществлять отбор информации исключительно для избранной темы, при этом остается вне поля зрения все то, что не имеет отношения к предмету изучения. Третий подход близок ко второму. Он

используется в исследовании межэтнического взаимодействия и его последствий. Производится отбор только той информации, которая отражает результаты этих процессов.

Каждый из указанных подходов имеет свои преимущества и недостатки, но очевидно то, что двух последних недостаточно для решения одного из основных вопросов – адекватного описания, хотя бы в относительно полном объеме, любого из компонентов традиционной культуры. Поэтому степень изученности этих компонентов у украинцев неодинакова. Только накопление в 1990-х годах значительного объема информации позволило представить в целостном виде систему добрачного общения молодежи [25] и свадебный обряд украинцев Одесского региона [26]. В комплексе с изучением других этнических групп – русских, болгар – освещались вопросы домостроительства [27], традиционной одежды [28], похоронной обрядности [29], народной медицины [30]. Накопление содержательной и разнообразной этнографической информации актуализировало, по крайней мере, две проблемы: выделение региональных этнокультурных комплексов и проявление последствий процесса адаптации в хозяйстве и материальной культуре.

Как региональный вариант изучались северные районы Одесского региона (часть Юго-Восточного Подолья), что в течение нескольких лет дало ответ на ряд вопросов этнографического характера. Так, в сфере домостроительства изучена традиционная для этой местности технология сооружения жилищ, хозяйственных построек, типы усадеб, оформление интерьера, строительная обрядность [31]. Впервые зафиксировано наличие жилищ-срубов, в связи с чем зона распространения традиции увеличена, а ее южная граница смещена с Винницкого региона на северные территории Одесского [32].

Существенные выводы сделаны по результатам исследования вспомогательных отраслей хозяйственной деятельности, в частности, традиционного ткачества на Кодымщине – пограничном с Молдовой районе. Осуществлена классификация ковровых изделий, рушников, освещена эволюция местного ковроткачества начиная со второй половины XIX в., определены особенности, характерные для каждого периода его развития [33]. Осуществлен анализ производства керамических изделий одного из известных в Юго-Восточном Подолье гончарных центров [34]. Были изучены некоторые вопросы соционормативной практики [35].

Серия таких исследований при участии специалистов из Кишинева В. Г. Кожухаря и Е. С. Кожухарь проведена в Каменском и Рыбницком районах Молдовы [36].

С 2000 г., после более чем столетнего перерыва, продолжается начатое в 80-х годах XIX столетия Федором Вовком изучение традиционной культуры украинцев дельты Дуная на территории Румынии. Предметом исследований стали прежде всего те компоненты традиционной культуры, которые недостаточно отображены в работах Ф. Вовка: земледелие и животноводство, ткачество, домостроительство, календарная и семейная обрядность [37].

Изучение традиционной культуры этнической группы украинцев в румынской части дельты Дуная актуализировало новую научную проблему – адаптацию украинцев к природным условиям степной и дельто-лиманной зон. Уже первые исследования показали, что окружающая среда повлияла на жизнедеятельность украинцев в целом, а в некоторых сферах хозяйства адаптация внесла кардинальные перемены в его организацию. Изменения в традиционной культуре, как следствие этого процесса, дали основание для выделения Нижнедунайского этнокультурного комплекса в пределах такой историко-этнографической области, как Степная Украина.

Еще одним из «моноэтнических» направлений в исследованиях кафедры является изучение традиционной культуры и этнической истории русских Юго-Западной Украины, в том числе многочисленных и компактно расселенных здесь представителей этноконфессиональных групп старообрядцев. Периодизация формирования русского населения Юго-Западной Украины охватывает хронологические рамки с конца XVII в. до середины XIX в.

Проведенный археографический поиск в центральных и региональных архивах позволил ввести в научный оборот новые источники по переселению русских в Юго-Западную Украину [38]. Анализ этих материалов помогает уточнить наши знания о процессе заселения региона.

Так, установлено, что переселенцы были, в основном, из Курской, Тульской, Орловской, Воронежской губерний. Русские прибывали в северопричерноморские степи различными маршрутами – непосредственно из южнорусских ареалов и, транзитно, через территории соседних стран (Речь Посполитая, Австрийская и Османская империи). Русские активно принимали участие в стихийной, или народной и регламентированной, или государственной колонизации. Характер этой колонизации был различным – переселение поодиночке, семьями, родственными группами или целыми общинами.

Установлены следующие причины, которые подталкивали русских к переселению: социально-политические (стремление избавиться от крепостной зависимости, улучшить свое социальное положение); экономические (в условиях быстрого развития торгово-промышленной инфраструктуры юг Украины становится привлекательным для переселенцев; наличие свободного земельного фонда и высоких тарифов на сельскохозяйственные работы); религиозные (особенно – для приверженцев старообрядческих конфессий) и др.

Структура русских, проживающих в данном регионе, в этнокультурном отношении отличается сложностью. Здесь имеются различные по происхождению группы, которые сохраняли свою самобытность. Так, результаты изучения этноконфессиональной структуры восточнославянского населения Буджака нашли отражение в целом ряде работ [39].

Демографические подсчеты показывают, что численность русских составляла от 10 (конец XVIII в.) до 100 тыс. человек (1850-е гг.). В группе доминировали мужчины (5,8 из 10), а в возрастном отношении – индивиды в социально активном возрасте (16-50 лет), составляя более чем 70 % [40].

В исследованиях исторического факультета имеет место также монотематический и полиэтнический подход. Авторы, использовавшие такой метод, изучали одну определенную сторону культуры сразу у двух или более народов региона. Это – исследования жилища славянского населения Юго-Западной Украины [41], традиционной одежды болгар и украинцев [42], календарной обрядности болгар и гагаузов Южной Украины [43], а также сравнительный анализ отдельных элементов традиционно-бытовой культуры славянского населения Юго-Западной Украины [44]. Представители такого подхода расширили источниковедческую базу, собрав значительный материал по традиционной культуре народов Юго-Западной Украины.

Результаты и задачи этнологических исследований на историческом факультете, а также основные проблемы науки, изучавшиеся здесь, не раз становились предметом обобщающих работ, публиковавшихся его сотрудниками [45].

Одновременные экспедиционные исследования разных этносов в одином и том же временном континууме и в одинаковой экологической среде дали возможность проследить особенности и роль различных традиций в процессе культурно-бытовой адаптации, их трансформацию.

Изученные материалы убеждают, что переселенцы далеко не всегда попадали в благоприятные для земледелия условия, и там, где традиционным хозяйством заниматься было невозможно, хозяйственная деятельность существенно корректировалась, а то и полностью переориентировалась, что привело к появлению региональной специализации. Вместе с тем, отдельные общины старались сохранить привычный уклад жизни и искали соответствующие для этого условия. Однако большинство крестьян вынуждены были радикально перестраивать свой образ жизни. Именно это побуждало переселенцев к активным межэтническим связям.

Особое внимание уделялось изучению культурного развития (в условиях полиэтничности) этнических групп, компактно расселенных в Юго-Западной Украине. Следует отметить, что на территории Одесского региона в значительной степени сохранились особенности их традиционной культуры и существуют благоприятные условия для ее функционирования. Но, вместе с тем, этнографические данные свидетельствуют о постепенном стирании отличий, свойственных разным этническим группам, если они расселяются по соседству. Этот процесс сопровождается либо ассимиляцией меньшей группы, либо интеграцией обеих групп и созданием таким путем качественно новой ситуации на основе синтеза нескольких локальных вариантов этнической культуры.

Межэтнические отношения в XIX–XX вв. оцениваются как интенсивные и интеграционные, особенно в полиэтнических анклавах. Они, помимо случаев ассимиляции, способствовали формированию общих черт и компонентов в культуре этнических групп.

С середины XX в. культура этнических общностей Одесского региона подверглась интенсивному влиянию урбанистических процессов. Однако полевые исследования показали, что в наше время имеют место и противоположные процессы – ревитализация традиционного образа жизни.

Научные разработки кафедры получили практическое применение при написании учебников [46], методических пособий [47], разработке и публикации программ этнологических курсов, преподаваемых на историческом факультете [48] и т. п. Они являются весьма перспективными как с теоретической, так и с практической точек зрения для более полного исследования Юга Украины как историко-этнографической области, в частности, для определения ее границ, внутреннего деления на субрегионы и решения целого ряда других актуальных проблем этнологической науки.

Примечания

[1] Григорович В. И. Донесения об испытаниях в Тираспольском уездном училище, Кишиневской гимназии и о болгарских народных училищах в Бессарабии, предоставленные попечителю округа ординарным профессором Новороссийского университета В. И. Григоровичем // Григорович В. И. Собр. соч. Одесса, 1916. С. 136.

[2] Там же. С. 136–139, 141.

[3] Кочубинский А. А. Материалы по этнографии болгар из архива Новороссийского генерал-губернатора // ЗООИД. 1889. Т. 15.

[4] См., например: Рецензия на статью Маркевича «Сказки, обращающиеся среди одесского простонародья» // Дневник X съезда русских естествоиспытателей и врачей в Киеве. № 10. Киев, 1898.

[5] Маркевич А. И. Одесса в народной поэзии // Одесские новости, 1894. № 3047.

[6] Кушнір В. Г. Українці Одеси: до аналізу етнографічної спадщини О. І. Маркевича // ЗІФ. Вип. 16. 2007.

[7] Волков Р. М. Звіт про діяльність секції етнографічно-діялектичної // Вісник Одеської комісії краєзнавства. Секція етнографічно-лінгвістична. Ч. 2-3. Одеса, 1925. С. 2–4.

[8] Шабашов А. В. Сергей Ильич Цветко: судьба и творческий путь этнолога и фольклориста болгарского населения Украины // Проблемы славяноведения. Сборник научных статей и материалов. Вып. 1. Брянск, 2000.

[9] Розуменко Ю. Г. Этнографическое изучение населения юга Украины в XIX – начале XX века. Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. Минск, 1986.

[10] Розуменко Ю. Г. Етнографічні джерела другої половини XIX ст. у фондах Одеського обласного державного архіву // НТЕ, 1984, № 1; он же. Етнографічне вивчення Півдня України в XIX ст. (На матеріалах архіву Географічного товариства СРСР) // НТЕ, 1985, № 4 и др.

[11] Станко В. Н. Изучение системы кровного родства у болгар южной Украины (К проблеме этнографии болгарской диаспоры) // Болгаристика в системе общественных наук: опыт, уроки, перспективы. Тезисы докладов и сообщений Второй всесоюзной конференции по болгаристике (II Дриновских чтений). 5–7 февраля 1991 г. Доп. вып. Харьков, 1991.

[12] Шабашов А. В., Шабашова Ю. О. Система на кръвното родство при българите от Южна Украйна. По материали от Одеска и Николаевска област // БФ, 1994, № 3; они же. Система родства у болгар Южной Украины (по материалам Одесской и Николаевской областей) // БЕж, 1994. Т. 1; они же. Типологія системи кровної спорідненості у болгар Південної України // НТЕ, 1994, № 4.

[13] Шабашов А. В. Система родства болгар Украины. Автореф. дисс. … канд. истор. наук. Киев, 1996.

[14] Археология и этнология Восточной Европы: материалы и исследования. (Сборник научных работ, посвященный 60-летию В. Н. Станко). Одесса, 1997; Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. Одеса, 2000; в третьем сборнике опубликованы материалы Международного конгресса «Археологія та етнологія Східної Європи: крок молоді у XXI ст.»: Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. Т. 3. Збірка наукових праць. Одеса, 2002.

[15] Историческое краеведение Одессщины. Сборник материалов. Вып. 1. Одесса, 1992; Историческое краеведение Одессщины. Сборник материалов. Вып. 2. Одесса, 1992; Историческое краеведение Одессщины. Сборник материалов. Вып. 3. Из истории греческого населения Одессы. Одесса, 1992; Историческое краеведение Одессщины. Сборник материалов. Вып. 4. Одесса, 1993; Історичне краєзнавство Одещини. Збірник матеріалів. Вип. 5. З історії та етнографії болгарського населення Одещини. Одеса, 1994; Історичне краєзнавство Одещини. Збірник матеріалів. Вип. 6. З історії та етнографії росіян Одещини. Одеса, 1995; Історичне краєзнавство Одещини. Вип. 7. Караїми Півдня України. Одеські караїми. Одеса, 1996.

[16] Етнографія Півдня України. Вип. 1. Одеса, 1996.

[17] Одеська болгаристика. Науковий щорічник. Вип. 1. Одеса, 2003; Одеська болгаристика. Науковий щорічник. Вип. 2. Історія та культура болгар і греків Півдня України: до 200-річчя заснування с. Тернівка. Одеса, 2004; Одеська болгаристика. Науковий щорічник. Вип. 3-4. Одеса, 2005-2006.

[18] ЗІФ. 1996. Вип. 3. Археологія, етнографія, всесвітня історія. С. 70–86; ЗІФ. 1997. Вип. 4. С. 37–52; ЗІФ. 1997. Вип. 5. С. 30–64; ЗІФ. 1998. Вип. 7. С. 20–44; ЗІФ. 1999. Вип. 8. С. 76–102; ЗІФ. 1999. Вип. 9. С. 33–67; ЗІФ. 2000. Вип. 10. С. 94–134; ЗІФ. 2001. Вип. 11. С. 182–226; ЗІФ. 2002. Вип. 12. С. 78–148; ЗІФ. 2003. Вип. 13. С. 27–42; ЗІФ. 2003. Вип. 14. С. 54–78; ЗІФ. 2004. Вип. 15. Присвячується 140-річчю Одеського (Новоросійського) університету ім. І. І. Мечникова. С. 99–136; ЗІФ. Вип. 16. 2007.

[19] Шабашов А. В. Болгарская семья в 40-х годах 20 века (по материалам похозяйственных книг села Главаны) // Древние культуры и цивилизации Восточной Европы; его же. До реконструкції типології сім'ї болгар і гагаузів Південної Бессарабії у 10-х – 60-х роках XIX ст. 1. Постановка проблеми. Загальна типологія родини // ЗІФ. 2002. Вип. 12; его же. До реконструкції типології сім'ї болгар і гагаузів Південної Бессарабії у 10-х – 60-х роках XIX ст. 2. Типологія та еволюція сім'ї у болгар і гагаузів // ЗІФ. Вип. 13. 2003.

[20] Шабашов А. В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса, 2002.

[21] Шабашов А. В. Ойконимическая группа как этническая микрообщность болгар Украины // Културата на българите в Украйна. Международна научно-теоретична конференция. Ноември 1997 г., гр. Болград. Одесса, 1997.

[22] Очерки истории и этнографии села Кирнички в Бессарабии. Одесса, 1998; Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии. Одесса, 2003.

[23] Материальная культура восточнославянского населения Подунавья (с. Мирное Килийского района Одесской области): материалы и исследования. Одесса, 1997; Пригарин А. А., Ганчев А. И., Петров А. Е., Петрова Н. О. Быт и культура населения Степной Украины: с. Русская Ивановка Белгород-Днестровского района. Одесса, 1997; Шабашов А. В., Челак Е. И., Дыханов В. Я. Кубей и кубейцы. Одесса, 1999; Пригарин А., Тхоржевская Т., Агафонова Т., Ганчев А. Кубей и кубейци. Бит и култура на българите и гагаузите в с. Червоноармейское, Болградски район, Одеска област. Одеса, 2002; Очерки этнографии болгарского населения Евгеновки Тарутинского района Одесской области // Одеська болгаристика. Науковий щорічник. Вип. 1. С. 6–70.

[24] Зеленчук В. С. Східнослов'янські риси у молдавській весільній обрядності // НТЕ, 1959, № 3; Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма. Кишинев, 1987 и др.

[25] Петрова Н. О. Традиційні форми дошлюбного спілкування молоді (за матеріалами етнографічних досліджень Одещини) // ЗІФ, Вип. 4. 1997; она же. Коровайні обряди в передшлюбних дійствах українського весілля Одещини // Етнічність в історії та культурі...; она же. Добрачное общение молодежи: джок // Україна і Болгарія: віхи історичної дружби...; она же. Традиційні ігри та розваги в дошлюбному спілкуванні українців і росіян Одещини // Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян. Збірник наукових праць. Київ, 1999; она же. Дошлюбне спілкування: ігри та розваги

українців та росіян Одещини // ЗІФ, Вип. 9, 1999; она же. Традиційна система спілкування та звичаєво-обрядові норми підготовки молоді до шлюбу (за матеріалами українського населення Одещини) // Археологія та етнологія Східної Європи...; она же. Морально-етичні норми в дошлюбному спілкуванні українців Одещини (кінець XIX – 80-ті рр. XX ст.) // ЗІФ, Вип. 15, 2004; она же. Форми дошлюбного спілкування українців Одещини (весняно-літній календарний цикл) // ЗІФ, Вип. 16, 2007; Петрова Н. О., Тхоржевська Т. В. Дошлюбне спілкування молоді в календарній обрядовості українців Одещини // ЗІФ, Вип. 13, 2003.

[26] Петрова Н. О. Українська традиційна весільна обрядовість Одещини (20–80-ті рр. XX ст.): Автореферат дис. ...канд. іст. наук. Київ, 2004; Кушнір В. Г., Петрова Н. О. Весільна обрядовість українців південно-західної України: порівняльний аналіз // Проблеми етнології, фольклористики, мистецтвознавства Поділля та південно-східної Волині: історія і сучасність. Кам'янець-Подільський, 2002.

[27] Прігарін О. А. Етнічна виразність житла слов'янського населення Південно-Західної України (XIX – XX ст.): Автореферат дис. ... канд. іст. наук. Київ, 1998; он же. Будівельні обряди та звичаї Степової України: матеріали до семіотичної характеристики української хати // НЗ. 2001. № 3; Кушнір В. Г. Дерев'яне житло села Баштанків //ЗІФ. 2001. Вип. 11; Прігарін О. А., Марченко О. М. Сільські поселення і житло Степового Побужжя. Первомайськ, 2003 и др.

[28] Агафонова Т. А. Традиційний одяг українців і болгар Південно-Західної України (XIX – перша половина XX ст.): Автореф. дис. … канд. іст. наук. Київ, 1998.

[29] Захарченко Г. М. Традиційна поховальна обрядовість українців: за матеріалами експедицій на Одещині // Етнічність в історії та культурі...; она же. Родильний та поховальний ритуали як соціальні регулятори // Археологія та етнологія Східної Європи...; она же. Уявлення про душу, смерть та потойбічний світ в світогляді слов'ян (за матеріалами експедицій на Одещині) // Етнічна історія народів Європи; она же. Табу в поховальній обрядовості (на матеріалах слов'янського населення Одещини) // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження: Т. 3; ее же. Уявлення про «невижитий вік» та його прояви в поховальному ритуалі (на матеріалах слов'янського населення Півдня України) // ЗІФ, Вип. 12, 2002; она же. Традиційна поховальна обрядовість українців та росіян: до історії етнологічного вивчення в Україні // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології та етнології. Збірник наукових праць. Т. 2 (18). Чернівці, 2004.

[30] Серебрянникова Н. І. Обрядові аспекти народної лікувальної практики словянського населення Південно-Західної України: Автореф. дис. ... канд. іст. наук. Київ, 2004.

[31] Кушнір В. Г. Етнографічні дослідження в Південному Поділлі в 1994-1995 роках // Етнографія Півдня України; он же. Особливості житлових та господарських споруд Побужжя // Там же; он же. Тип народної ікони в Південно-Східному Поділлі // Освіта, наука і культура на Поділлі. Збірник наукових праць. Т. 3. Кам'янець-Подільський, 2003. С. 241–246.; Прігарін О. А., Марченко О. М. Указ. соч.

[32] Кушнір В.Г. Дерев'яне житло села Баштанків.

[33] Кушнір В.Г. Традиційне ткацтво на Кодимщині // ЗІФ, Вип. 13, 2003.

[34] Кушнір В. Г. Пиріжнянський керамічний центр // НЗ, № 3, 2001.

[35] Глиняний В. П. Кушнір В. Г. Джерело вивчення родинних відносин в Південно-Східному Поділлі // Вісник Одеського університету. Одеса, 1999.

[36] Українці Придністров'я (Матеріали етнографічних досліджень) Вип. 1. Одеса, 2005.

[37] Кушнір В. Г. Особливості господарства добруджанських українців в Румунії // ЗІФ, Вип. 12, 2002; он же. Українці за Дунаєм. Одеса, 2002.

[38] Пригарин А. А. Переселение некрасовцев из Добруджи в Бессарабию: 1830–1835 гг. // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. Вып. 3. Бухарест, 2001; он же. Русские старообрядцы и сектанты в Южной Украине и Бессарабии: численность и расселение в 1860-е гг. // Археологія та етнологія Східної Європи...; он же. Козаки-некрасівці на Дунаї: кінець XVIII – перша третина XIX ст. // Козацтво на Півдні України. Кінець XVIII–XIX ст. Одеса, 2000; он же. «Козацтво в Туреччині» М. Чайковського як джерело вивчення козацьких формувань Отоманської Порти середини XIX ст. // НПІФЗДУ. Вип. 13. Запоріжжя, 2001.

[39] Кушнір В. Г., Прігарін О. А. «Козаки» і «райки» як субетнічні групи українців Буджака // Четвертий міжнародний конгрес україністів: Одеса, 26-29 серпня 1999 р. Доповіді та повідомлення. Південь України. Одеса, 1999; Пригарин А. А. Субэтнические группы русских Юго-Восточной Европы // Етнічна історія народів Європи: збірник наукових праць. Секція 1. Теоретичні проблеми етнології. К., 1999; он же. К вопросу о содержании термина «этноконфессиональная группа»: на материалах русских старообрядцев Балкан // Ethnoses and Cultures on the Balkans. Vol. 1. Sofia, 2000; его же. «Некрасівці»: до змісту поняття // ЗІФ, Вип. 12, 2002; Прігарін О. А., Бачинська О. А. Етнокультурна характеристика населення міст Нижнього Подунав'я на початку XIX ст. (за матеріалами «Опису Кілії» 1808 р.) // Південна Україна XVIII–XIX століття: записки науково-дослідної лабораторії історії Південної України Запорізького державного університету. Вип. 6, 2001; Бачинська О. А., Кушнір В. Г., Прігарін О. А. Польові дослідження «Пам'ятники українського і російського населення Північно-Західного Причорномор'я» // ЗІФ, Вип. 12, 2002.

[40] Пригарин А. А. Семья у некрасовцев Бессарабии: по материалам ревизских переписей первой половины XIX века // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. Т. 3.

[41] Прігарін О. А. Етнічна виразність житла слов'янського населення Південно-Західної України (XIX–XX ст.): Автореферат дис. ...канд. іст. наук. Київ, 1998. Отметим также следующие работы автора: Пригарин А. А. Строителната обредност на българите в Южна

Бесарабия // БСП. Т. 5, 1996; он же. Ритуальне освоєння нового житла у традиційній обрядовості болгар Бессарабії (перша половина XX ст.) // ЗІФ, Вип. 4, 1997; он же. Традиційне житло етноконфесійних груп росіян Нижнього Подунавь'я XIX–XX ст. // ЗІФ, Вип. 5, 1997; он же. Етническата изразителност на българското жилище в Бесарабия през XIX–XX в. // БСП. Т. 6, 1997; его же. Комплекс организации пространства: поселение, усадьба, жилище // Материальная культура восточнославянского населения Подунавья.

[42] Агафонова Т. А**.** Традиційний одяг українців і болгар Південно-Західної України...

[43] Диханов В. Я. Календарна обрядовість болгар та гагаузів Південної України: Автореферат дис. ... канд. іст. наук. Київ, 2001.

[44] Пригарина Т. В. Традиційна календарна обрядовість слов'янського населення Південної Бессарабії та її трансформація протягом 20–70-х рр. XX ст.: Автореферат дис. … канд. іст. наук. Одеса, 1999.

[45] Станко В. Н., Шабашов А. В. Этнографическое изучение болгар Южной Украины в Одесском университете: Методика и направление исследований // ЗІФ, Вип. 3, 1996; они же. Етнографското изучаване на българите от Южна Украйна в Одеския университет: методика и направление на изследванията // БЕ. 1996. Кн. 2; они же. Этнологическая болгаристика в Одесском университете // Україна і Болгарія: віхи історичної дружби...; Кушнір В. Г., Шабашов А. В. Основні проблеми етнографічного вивчення Південної України // Етнонаціональний розвиток в Україні та стан української етнічності в діаспорі: сутність, реалії конфліктності, проблеми та прогнози на порозі 21 століття. Тези п'ятої Міжнародної науково-практичної конференції 22-25 травня 1997 р. Київ-Чернівці, 1997; Кушнір В. Г., Шабашов А. В., Прігарін О. А. Культурно-побутові процеси на Одещині у XIX–XX ст. у дослідженнях кафедри археології та етнології України Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова у 1999-2003 рр. // ЗІФ, Вип. 15, 2004.

[46] Народознавство Одещини. Навч. посібник / Кушнір В. Г. Одеса, 1998.

[47] Прігарін О. А., Агафонова Т. А., Тхоржевська Т. В., Петрова Н. О., Серебряннікова Н. І., Ганчев О. І., Ніколіна І. М., Захарченко Г. М. Побут та культура населення Степової України: Програма для збору польового етнографічного матеріалу. Вип. 1. Одеса, 2000; Шабашов А. В. Методологические принципы и методика полевых этнографических исследований. Одесса, 2000.

[48] Робочі програми фундаментальних професійно-орієнтованих дисциплін для студентів історичного факультету. Одеса, 2002; Програми професійно-орієнтованих дисциплін. Спеціальність «етнологія». Одеса, 2003.

Список сокращений:

АР – Алгебра родства (Санкт-Петербург)

БЕ – Българска етнология (София)

БЕж – Болгарский ежегодник (Харьков)

БСП – Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали (Велико Тырново)

БФ – Български фолклор (София)

ЕІНЄ – Етнічна історія народів Європи (Киев)

ЗІФ – Записки історичного факультету (Одесса)

ЗООИД – Записки Одесского общества истории и древностей

НЗ – Народознавчі зошити (Львов)

НПІФЗДУ – Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету

НТЕ – Народна творчість та етнографія (Киев)

ЭО – Этнографическое обозрение (Москва)

Rezumat

În articol se analizează căile formării şi dezvoltării etnologiei la facultatea de istorie a Universităţii de Stat din Odesa «I. Mecinikov», la catedra de arheologie şi etnologie a Ucrainei. Sunt elucidate probleme fundamentale şi direcţiile ştiinţifice de investigare a culturii tradiţionale şi a istoriei etnice a populaţiei care locuieşte compact la Sud-Vestul Ucrainei: ucraineni, rusi, moldoveni, bulgari, găgăuzi şi albanezi.

Cuvinte-cheie: căi de formare şi dezvoltare a etnologiei, investigaţii ale culturii tradiţionale, istoria etnică.

Резюме

В настоящей статье анализируются пути становления и развития этнологии на историческом факультете Одесского национального университета имени И. И. Мечникова, в частности, на кафедре археологии и этнологии Украины. Освещаются основные проблемы и направления проводящихся в этом научном центре исследований традиционной культуры и этнической истории компактно расселенных на юго-западе Украины украинцев, русских, молдаван, болгар, гагаузов и албанцев.

Ключевые слова: пути становления и развития этнологии, исследования традиционной культуры, этническая история.

Summary

This article analyses the ways of formation and development of ethnology at the historic faculty of Odessa national university named after I.I. Mechnikov and in particular at the department of archeology and ethnology of Ukraine. The main problems and directions of research of traditional culture and ethnic history of tightly populated Ukrainians, Russians, Moldavians, Bulgarians, Gagauzians and Albanians having places in this scientific centre are studied.

Key words: ways of formation and development of ethnology, research of traditional culture, ethnic history.

А. А. ПРИГАРИН

ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ НАСЕЛЕНИЯ БУДЖАКА ПО МАССОВЫМ ИСТОЧНИКАМ: ПОЛОВОЗРАСТНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.

Потенциал этнодемографических реконструкций: общие возможности и частный случай. Количественные методы в исторических работах активно применяются при анализе массовых источников – ревизских переписей, метрических и клировых книг и т. д. [1] Обратим внимание на формулярный характер таких данных – уникальность сведений подчиняется заданной структуре документов. Последняя, как правило, и определяет алгоритм возможностей, а наполнение используется для демонстрации степени вариативности реконструируемой информации. Широкое применение таких клиометрических методов позволяет существенно детализировать научные представления о прошлой практике населения. Но самое основное – они делают наши знания эмпирически-конкретными, несмотря на внешне абстрактный гносеологический инструментарий.

«…Первая предпосылка всяческой человеческой истории – это, конечно, существование живых человеческих индивидов» [2], – отмечали забытые ныне «классики». Невозможно описывать регион, не учитывая количественных параметров его жителей. С вниманием именно к этим параметрам связана традиция кишиневской школы социально-этнической истории Бессарабии (название крайне условное, но более точного наименования не придумаешь): В. Я. Гроссул, И. А. Анцупов, И. И. Мещерюк, В. И. Жуков, И. Д. Табак и мн. др. В работах этих историков общие тенденции и процессы раскрываются на многочисленных числовых примерах. Объединение традиционных подходов с современными методическо-техническими возможностями позволяет уточнять прежние операционные схемы и выстраивать новые знания. В частности, эффективной и продуктивной видится историко-демографическая реконструкция различных общностей и групп населения Бессарабии.

В качестве конкретного примера приведем характеристику половозрастной структуры старообрядцев Буджака в динамике формирования группы в первой половине XIX века. Подобный подход позволит представить тенденции развития в процессе стабилизации группы – при переходе от миграционной к устойчивой региональной общности. Рассмотрение этих вопросов важно для понимания перехода – трансформации свойств переселенцев в качества стабильной группы. Вместе с тем демографические показатели сами выступают серьезным фактором общественной практики. Например, преобладание представителей мужского пола в составе старообрядцев региона рассматриваемого времени порождено, безусловно, переселенческими процессами. Вместе с тем, такое положение определило высокую мобильность части мужчин в условиях конфессиональной эндогамности – отсюда и высокий уровень не только иммиграции, но и эмиграции в соседние историко-этнографические области проживания староверов.

В качестве базовых взяты списки жителей Килии, Аккермана, Измаила и Жебриян 1808–1813 гг. [3]; аналогичные сведения 1819–1820 гг. [4], а также результаты VIII (1835 г.) [5] и IX (1850 г.) [6] ревизий в Бессарабии. В этих формулярных источниках отражены данные о населении региона на том этапе его освоения. Для расчетов нам удалось привлечь адекватный круг материалов. О репрезентативности использованных источников говорит тот факт, что только количественно в них содержатся данные более чем о 70 % всех русских старообрядцев Буджака того времени (подсчитано в сопоставлении с военно-статистическими описаниями [7]).

Стоит также отметить, что используемые данные отражают разницу в исторической (разностадиальные группы переселенцев), социальной (крестьяне, казаки, мещане), конфессиональной (старообрядцы и сторонники официального православия) специфике освоения Нижнего Дуная различными общностями русских. Реализуя «миграционную парадигму» русского народа [8], на эти территории активно переселялись бывшие донские казаки из-за Дуная («*некрасовцы*»), беглые русские мещане и крестьяне, раннее проживавшие на землях бывшей Речи Посполитой («*пилипоны*») и масса социально-неоднородного населения непосредственно с российских территорий («*великороссийского звания*»). Подтверждая тезис Б. Н. Миронова о важности Раскола в формировании переселенческих потоков, подчеркнем, что большинство мигрантов принадлежало к старообрядчеству (две первые группы – полностью, а на религиозные взгляды «*великороссов*» указывает их принадлежность к «*часовенному согласию*»).

Эти материалы позволяют существенно детализировать научные представления о многих аспектах жизнедеятельности русских старообрядцев Придунавья на протяжении первой половины XIX в. Благодаря формулярным источникам имеется возможность для реконструкции социально-демографических характеристик (с учетом групповой вариативности) русских переселенцев на Дунай первой

половины XIX в. В частности, предметами нашего внимания являлись: половозрастной состав населения, его естественное движение и миграции.

Половозрастная структура в динамике первой половины XIX века. Общая численность русских старообрядцев в регионе в рассматриваемый период составляла от одной (1808 г.) до шести тысяч человек (1850 г.). В отношении других этнических групп следует отметить, что русские в целом уступали лишь украинцам, занимая второе место по численности. На протяжении всего периода значительная часть русских проживала в городах, но доля сельских жителей существенно выросла: в период с 1820-х гг. до 1850-х гг. – с 32 % до 59 %.

Для наглядности и эффективности половозрастных характеристик старообрядческого населения используются методы построения пирамид, вычисления соотношения полов и мужского коэффициента. Этот инструментарий позволяет детально проанализировать специфику гендерно-когортных качеств общин. Двусторонние линейные диаграммы распределения населения по полу и возрасту – традиционный прием в исторической демографии [9], наглядно демонстрирующий общую картину состава населения по важнейшим качествам. Вместе с тем, *соотношение полов* можно исчислять долевой пропорцией – число мужчин на 100 женщин [10], сопровождая этот показатель *мужским коэффициентом* – результатом простого деления количества мужчин на количество женщин. Подобные расчеты помогают не только сравнивать разновременные материалы нашего исследования, но и сопоставлять их с аналогичными результатами по другим регионам и периодам [11].

При таком подходе можно как реконструировать качественную ситуацию в группе старообрядцев, так и создать определенную модель миграционной общности первой половины XIX века.

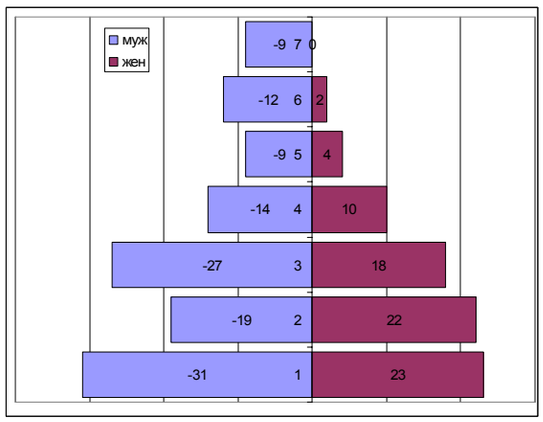
Из наиболее ранних данных удалось привлечь источники 1808 г. по Жебриянам и 1812 г. по Тучкову (Измаилу) (см. табл. 1 и 2).

Таблица 1

Половозрастные характеристики русского населения Придунавья в 1808 г.

Диаграмма 1

Половозрастные характеристики русского населения Придунавья в 1808 г.



Возрастные группы: 1 – 0–10 лет; 2 – 11–20; 3 – 21–30; 4 – 31–40; 5 – 41–50; 6 – 51–60; 7 – 61 и старше

Приведенные в таблице и диаграмме данные свидетельствуют о том, что основную массу переселенцев составляли молодые люди – почти половине старообрядцев было до 20 лет. Люди старше 40 лет составляли чуть более 15 % от всей массы староверов региона.

Поколенный анализ соотношения полов и мужского коэффициента в старообрядческой среде на Дунае показывает дисбаланс практически по всем возрастным группам. Небольшое преобладание числа мальчиков над числом девочек, примерно равное количество юношей и девушек при явном доминировании мужчин в возрасте 21–50 лет и абсолютном – в когорте пожилых.

В контексте общеисторических тенденций доиндустриального общества [12] наши результаты следует отметить как атипичные. Отличия являются следствием действия фактора миграции. В стабильных общинах количество представительниц женского пола несколько выше в детской группе (по

Возраст	муж.		жен.		всего		Мужской коэффициент	Соотношение полов
	кол-во	%	кол-во	%	кол-во	%		
0-10	31	25,6	23	29,1	54	27,8	0,574	134,8
11-20	19	15,7	22	27,8	41	21,8	0,463	86,4
21-30	27	22,3	18	22,9	45	22,6	0,600	150,0
31-40	14	11,6	10	12,7	24	12,2	0,583	140,0
41-50	9	7,4	4	5,0	13	6,2	0,692	225,0
51-60	12	10,0	2	2,5	14	5,7	0,857	600,0
> 61	9	7,4	0	0,0	9	3,7	1,000	-
Всего	121	100,0	79	100,0	200	100,0	0,605	60,5

причине высокой смертности мальчиков), у нас это заметно в группе подростков. В детородный период – наоборот, в этой группе женщин меньше из-за родовой смертности. Постепенно соотношение полов выравнивается в старшем поколении – мужская смертность превышает женскую.

Для закрытого населения соотношение полов всегда колеблется в пределах 100:110. Отклонения в любую сторону указывают на недоучет населения. Однако мы имеем дело с открытой популяцией, которая еще находилась в состоянии перехода или миграции, поэтому диапазон так широк.

Как и в показаниях 1808 г., в данных за 1812 г. обращает на себя внимание факт преобладания мужского населения над женским. В наиболее раннем списке Жебриян мужчин было в 1,5 раза больше, чем женщин. В 1812 г. ситуация была не намного лучше. На 100 человек у некрасовцев приходилось 52 – мужского и 48 – женского пола; у пилипонов и великороссиян (соответственно): 63:37 и 59:41 (58:42 – средний показатель для всех групп). При этом более половины лиц у некрасовцев не достигло 20 лет, а у двух остальных групп находится в средней возрастной когорте (21–40 лет). Количество пожилых женщин во всех группах является минимальным.

Таблица 2

Половозрастные характеристики русского населения Придунавья в 1812 г.

	возраст	0–10	11–20	21–30	31–40	41–50	51–60	>60	**Всего**
некрасовцы	муж.	37	44	44	22	28	5	5	**185**
	жен.	49	45	30	31	8	3	1	**167**
	общ.	86	89	74	53	36	8	6	**352**
пилипоны	муж.	40	70	73	62	32	11	5	**293**
	жен.	25	25	63	43	8	6	2	**172**
	общ.	65	95	136	105	40	17	7	**465**
«лица великороссийской породы»	муж.	41	60	66	39	19	9	10	**244**
	жен.	37	35	55	24	9	7	2	**169**
	общ.	78	95	121	63	28	16	12	**413**
Всего		**229**	**279**	**331**	**221**	**104**	**41**	**25**	**1230**

Диаграмма 2

Половозрастные характеристики русского населения Измаила (1812 г.) (возрастные группы с 5-летним интервалом снизу вверх)

Более наглядно это видно при подсчетах показателей соотношения полов и мужского коэффициента по возрастным группам. Их вариативность по разным общностям переселенцев показывает, что наиболее «благополучными» в отношении половой сбалансированности по когортам выглядят некрасовцы. При общем относительном равенстве у них небольшой дефицит мужского населения в детско-подростковом поколении и в возрасте 31–40 лет. У великороссиян и пилипон по всем возрастным когортам наблюдалось значительное доминирование мужчин. В целом по старообрядческому населению региона ситуация почти выравнивалась: представители женского населения доминировали в диапазоне 21–30 лет (что несхоже с типичными показателями) и количественно уступали в пожилом возрасте.

Эта ситуация способствовала интеграции различных групп в рамках конфессиональной общности. Перераспределение гендерного потенциала в условиях сознательной религиозной эндогамности в основном «спасала» группу от поиска брачных партнеров на стороне. Однако отсутствие должного соотношения полов, по-видимому, стало одной из причин продолжения миграционных процессов – как новых доселений, так и выходов за пределы историко-этнографической области.

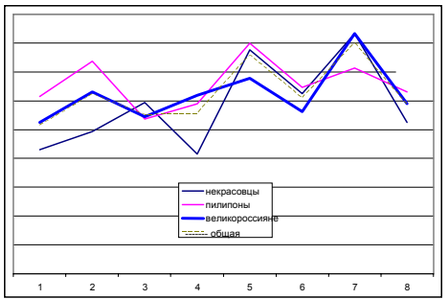
Таблица 3

Возрастное распределение мужского коэффициента (М) и соотношения полов (С) по группам русских на Дунае (1812 г.

Возраст	Некрасовцы		Пилипоны		Великороссияне		Общая	
	М	С	М	С	М	С	М	С
0-10	0,430	75,5	0,615	160,0	0,525	110,8	0,515	106,3
11-20	0,494	97,8	0,736	280,0	0,631	171,4	0,623	108,6
21-30	0,594	146,7	0,536	115,9	0,545	120,0	0,552	80,9
31-40	0,415	71,0	0,590	139,5	0,619	162,5	0,556	125,5
41-50	0,777	350,0	0,800	400,0	0,678	211,1	0,759	316,0
51-60	0,625	166,7	0,647	183,3	0,562	128,6	0,609	156,3
> 60 лет	0,833	500,0	0,714	250,0	0,833	500,0	0,800	400,0
Всего	0,525	110,8	0,630	170,3	0,590	144,4	0,586	126,4

Диаграмма 3

График варьирования возрастного распределения мужского коэффициента по группам русских на Дунае (1812 г.)



1 – 0–10 лет; 2 – 11–20; 3 – 21–30; 4 – 31–40; 5 – 41–50; 6 – 51–60; 7 – > 60 лет; 8 – средняя

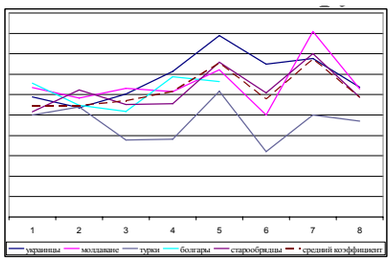
Такое гендерное соотношение является закономерным для подобных миграционных процессов в целом. Подобная картина, например, наблюдалась у старообрядцев-переселенцев на Алтае, в Забайкалье, на Дальнем Востоке [13]. Общий дефицит женщин в старообрядческих общинах Придунавья ощущался вплоть до 1850-х гг. (материалы IX ревизии).

Показательным будет синхронное сравнение с другими этнокультурными общностями региона. В общих чертах старообрядческое население по половозрастному составу выглядело одной из самых сбалансированных общин, уступая лишь туркам. Все остальные этнические группы имели аналогичные показатели по возрастам, однако они были менее равномерными – в среднем от 174,8 у украинцев до 166,7 у болгар (в тот же период – 126,4 у старообрядцев). Это же соотношение полов в младших когортах у молдаван было еще более благополучным, чем у русских. Однако в старшем поколении разбалансированность радикально изменяет общие показатели.

В целом ситуация не вполне отвечает традиционной демографической модели. Для старообрядцев, как и для большинства остальных этногрупп региона, процессы стабилизации в начале XIX века еще только начинались. На гендерно-когортном распределении заметно отразился миграционный характер общностей.

Диаграмма 4

График варьирования возрастного распределения мужского коэффициента по разным этническим группам на Дунае (1812 г.)



1 – 0–10 лет; 2 – 11–20; 3 – 21–30; 4 – 31–40; 5 – 41–50; 6 – 51–60; 7 – > 60 лет; 8 – средняя

Таблица 4

Возрастное распределение мужского коэффициента (М) и соотношения полов (С) по этническим группам населения на Дунае (1812 г.) [14]

Возраст	Украинцы		Молдоване		Турки		Болгары		Общие	
	М	С	М	С	М	С	М	С	М	С
0–10	0,588	70,0	0,634	173,9	0,500	100,0	0,657	191,7	0,545	120,0
11–20	0,535	115,3	0,583	140,0	0,540	117,4	0,548	121,4	0,546	120,7
21–30	0,603	151,5	0,631	171,1	0,377	60,6	0,517	107,1	0,570	132,7
31–40	0,713	248,8	0,615	160,0	0,381	61,8	0,688	220,0	0,614	159,2
41–50	0,890	812,5	0,722	260,0	0,617	161,5	0,665	200,0	0,755	308,5
51–60	0,750	300,0	0,500	100,0	0,321	47,4			0,580	138,2
> 60 лет	0,777	350,0	0,909	1000,0	0,500	100,0			0,775	346,2
Всего	**0,636**	**174,8**	**0,628**	**169,0**	**0,471**	**89,2**	**0,625**	**166,7**	**0,586**	**142,0**

Еще одним принципиальным моментом в демографической характеристике населения является соотношение возрастных групп. Распределение мужского коэффициента между детьми (1–15 лет), взрослыми (16–50 лет) и пожилыми людьми (51 год и старше) считается одним из типологических признаков демографических процессов в обществе [15]. По этому критерию этнокультурные общности русских Придунавья могут быть отнесены к следующим группам:

- стабильному (пилипоны, у которых этот показатель составил 111:330:24 в абсолютных данных и 24:71:5;

- прогрессирующему (некрасовцы, соответственно – 133:215:14 и 37:59:4 в %);

- переходному от стабильного к прогрессирующему («лица великороссийской породы», соответственно – 126:269:28 и 30:64:6.

У всех групп примерно равную незначительную долю составляли лица старше 51 года. Средний возраст мало варьировался по группам и составлял 37 лет с небольшим и для женщин, и для мужчин. В почти синхронном сравнении с другими историко-территориальными группами старообрядцев прослеживается минимальная разница – например, средний возраст староверов Верхнекамья в конце XVIII в. составлял 40 лет с небольшим [16]. Наиболее пожилыми в списках являются мужчины 95 лет (*некрасовец*), 96 (*пилипон*) и 80 лет (*великороссиянин*). У женщин всех групп максимальный возраст был одинаковым – 70 лет.

При этом по разным этносоциальным группам значительно отличались когорты детей и лиц репродуктивного возраста. Если младшее поколение составляло лишь четверть у пилипон, немногим менее трети у «великороссиян» и 37 % у некрасовцев, то взрослое население, соответственно, – 71, 64 и 59 %. Такая ситуация для всех групп меняется на протяжении 40 лет. К середине XIX в. все группы уже могут быть охарактеризованы как прогрессирующие – ко времени IX ревизии вырастают доли детей и пожилых людей (см. диаграммы 6 и 7; табл. 7) [17].

Такое половозрастное соотношение в группах мы склонны объяснять причинами, связанными с условиями переселений. Особенность этого процесса у разных общностей русских повлияла на специфику демографических характеристик. Очевидна прямая зависимость от степени организованности миграций и их географии. Переселение *пилипонов* и *великороссиян* было стихийным по своей природе и существенным по пространственным дистанциям, а *некрасовцев* – регламентированным и близким по маршруту следования. Если бывшие донские казаки переехали на относительно небольшое расстояние, то представителям других групп пришлось преодолевать сложные и дальние пути. Именно эти факторы, на наш взгляд, детерминировали демографическую ситуацию у русских Придунавья начала XIX века, а именно: среди некрасовцев был наиболее сбалансированный половозрастной состав, а у других групп отмечается существенное преобладание мужчин молодого возраста.

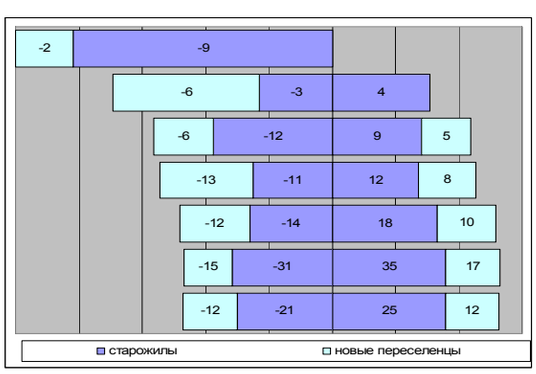
Наши предположения можно подтвердить материалами еще одного переселения – начала 1830-х гг. Учитывая, что большинство переселенцев перешло в уже существовавшие общины, здесь ситуация изначально была немного иная. Попробуем ее раскрыть на основании демографических характеристик Старо- и Новонекрасовских обществ г. Тучкова.

Таблица 5

Старонекрасовское общество на 1835 год [18]

	муж.				жен.				Всего	
	до 1830 г.	в 1830 г.	всего %		до 1830 г.	в 1830 г.	всего %		кол-во	%
0-10	21	6+6 *	33	19,8	25	3+9 *	37	23,9	70	21,7
11-20	31	15	46	27,5	35	17	52	33,6	98	30,4
21-30	14	12	26	15,5	18	10	28	18,1	54	16,8
31-40	11	13	24	14,4	12	8	20	12,9	44	13,7
41-50	12	6	18	10,8	9	5	14	9,0	32	9,9
51-60	3	6	9	5,4	4	-	4	2,5	13	4,0
>61	9	2	11	6,6	-	-	-	0,0	11	3,5
Всего	101	66	167	100	103	52	155	100	322	100

Диаграмма 5



В данном случае очевидны две тенденции, замеченные ранее: во-первых, дефицит женского пола в составе переселенцев (только младшая когорта выглядит вполне сбалансированной), а во-вторых, минимальное количество пожилых людей. Так как переход некрасовцев в Буджак был организованным и непродолжительным, среди представителей мужского пола присутствует незначительное число лиц старше 50 лет.

Если говорить о соотношении половозрастных групп, то эта группа может быть отнесена к стабильной [19]. В ней дети, люди активного возраста и пожилые находились в следующей пропорции: мужчины 37:118:11 (в % – 22,3:71,1:6,6); женщины 60:187:15 (в % – 22,9:71,4:5,7). В целом когортный состав населения общины был 97:305:26, или 22,6:71,4:6,0 %.

Показательным будет сравнение этих данных с характеристиками общины, которая полностью состояла из переселенцев 1830-х гг. Речь пойдет о синхронных материалах по Новонекрасовскому обществу и старообрядцах из Подольской губернии («мещанское общество Шуры Копиевской, перечисленной в г. Измаил») (см. табл. 6, диагр. 6).

Аналогично видим доминирование числа мужчин над количеством женщин (в 1,5 раза) и незначительную долю представителей пожилой когорты. Половозрастное соотношение было также тождественно старонекрасовскому: 60:187:15 (в % – 22,9:71,4:5,7). Совсем другая картина наблюдается среди переселенцев из Подолья (см. табл. 7, диагр. 7).

Очевидно, что в бершадской общине наблюдается большая сбалансированность и когортного, и гендерного соотношений. Объяснение этому следует искать также в характере переселения. Данная социотерриториальная группа староверов перешла на Дунай организованно, в полном составе. Природа этого перехода и предопределила относительную стабильность половозрастного состава.

Подобная «структура популяции» приближалась к типичной по Европейской части Российской империи [22]. Региональная специфика здесь прослеживается в отсутствии прямого влияния последствий 1812–1813 гг. В нашей южной группе их вовсе не обнаружено.

Закончим обзор середины 1830-х гг. примером общины Карячка, сформировавшейся не менее чем за 10 лет до описанных выше. Все показатели сходятся в основном с предыдущими – те же половозрастные соотношения.

Таблица 6

Новая Некрасовка (Кугурлуй)
(1836 г.) [20]

Возраст	Муж.		Жен.		Всего	
	кол-во	%	кол-во	%	кол-во	%
0-10	31	19,5	29	28,2	60	23,8
11-20	31	19,5	20	19,5	51	19,5
21-30	41	25,8	30	29,1	71	27,5
31-40	35	22,0	16	15,5	51	18,8
41-50	13	8,1	1	0,9	14	4,5
51-60	5	3,1	4	3,9	9	3,5
>61	3	2,0	3	2,9	6	2,4
Всего	159	100,0	103	100,0	262	100,0

Диаграмма 6

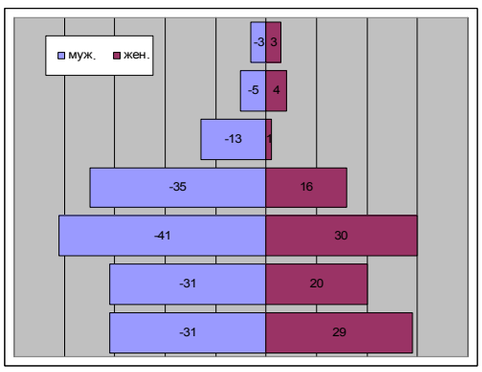


Диаграмма 7

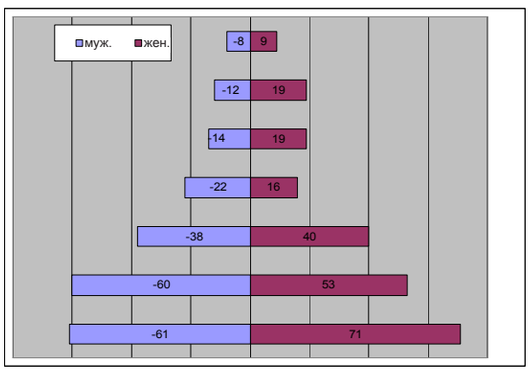


Таблица 7

«Города Измаила Старообрядцев, перечисленных туда Подольской губернии Ольгопольского уезда из местечка Бершади в 1833-м году» [21]

Возраст	Муж.		Жен.		Всего	
	кол-во	%	кол-во	%	кол-во	%
0–10	61	28,3	71	31,3	132	29,9
11–20	60	27,9	53	23,3	113	25,6
21–30	38	17,7	40	17,6	78	17,6
31–40	22	10,2	16	7,1	38	8,6
41–50	14	6,4	19	8,4	33	7,5
51–60	12	5,8	19	8,4	31	7,0
>61	8	3,7	9	3,9	17	3,8
Всего	215	100,0	227	100,0	442	100,0

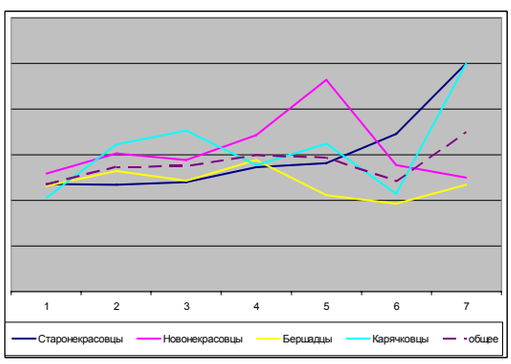
Таблица 8

Поселение Карячка на 1835 год [23]

Возраст	муж.		жен.		Всего	
	кол-во	%	Кол-во	%	кол-во	%
0–10	14	11,1	20	24,7	34	16,4
11–20	40	32,0	22	27,2	62	30,1
21–30	29	23,1	12	14,8	41	19,8
31–40	20	16,0	16	19,8	36	17,4
41–50	13	10,9	7	8,6	20	9,8
51–60	3	2,3	4	4,9	7	3,3
>61	6	4,6	0	24,7	6	3,2
Всего	125	100,0	81	100,0	206	100,0

Диаграмма 8

График варьирования возрастного распределения мужского коэффициента по группам старообрядцев на Дунае (1835 г.)



1 – 0–10 лет; 2 – 11–20; 3 – 21–30; 4 – 31–40; 5 – 41–50; 6 – 51–60; 7 – > 60 лет

Анализ полового состава возрастных групп по различным территориальным группам старообрядцев Буджака на 1835 год показывает:

- «старожильческие» общины проявляют относительно равномерное распределение в составе населения (доминирование представительниц женского пола обнаруживается только в старших группах), а у новопришедших он обусловлен характером переселений: у некрасовцев нехватка женского населения особо проявляется в когорте 41–50 лет; у подольских старообрядцев, наоборот, наблюдается преобладание женщин, начиная с этого возраста;

- наиболее сбалансированными с точки зрения половозрастного состава являлись поселения со смешанным населением – автохтонами и аллохтонами;

- несмотря на моменты преобладания представителей того или иного пола в разных когортах, стоит отметить тенденцию к гармонизации демографических признаков.

Таким образом, на 1835 год группа старообрядцев региона может быть охарактеризована как переходная между стабильной и регрессирующей популяцией. Если учесть, что в общности доминируют переселенцы, такая характеристика кажется не вполне корректной. Однако, как мы увидим далее, во время анализа естественного прироста населения эти признаки вполне себя оправдали. В историческом плане среди факторов, определивших такое положение, стоит указать военные действия, эпидемии, которые пришлось пережить старообрядцам совместно с соседним населением. Также очевидно, что приток людей репродуктивного возраста заметно снизился.

Таблица 9

Возрастное распределение мужского коэффициента (М) и соотношения полов (С) по группам старообрядцев на Дунае (1835 г.)

Возраст	Ст-Некрасовцы		Н-Некрасовцы		Бершадские		Карячковские		Общая	
	М	С	М	С	М	С	М	С	М	С
0–10	0,471	89,2	0,516	106,9	0,462	85,9	0,411	70,0	0,469	88,5
11–20	0,469	88,5	0,607	155,0	0,530	113,2	0,645	181,8	0,546	120,4
21–30	0,481	92,9	0,577	137,7	0,487	95,0	0,707	241,7	0,549	121,8
31–40	0,545	120,0	0,686	218,8	0,578	137,5	0,555	125,0	0,597	148,5
41–50	0,562	128,6	0,928	1300	0,424	73,7	0,650	185,7	0,585	141,4
51–60	0,692	225,0	0,555	125,0	0,387	63,2	0,428	75,0	0,483	93,5
> 61	1,000	-	0,500	100,0	0,470	88,9	1,000	-	0,700	233,3
Всего	0,518	107,7	0,606	154,4	0,486	94,7	0,606	154,3	0,540	117,7

Таблица 10

Половозрастные характеристики. Мужской коэффициент (М) и соотношение полов (С) старообрядческого населения на Дунае (1850 г.)

	мужского пола		женского пола		Всего		М	С
	кол-во	%	кол-во	%	кол-во	%		
до 5	532	18,1	316	12,6	848	15,4	0,627	168,4
6–10	367	12,5	383	15,3	750	13,9	0,489	95,8
11–15	260	8,9	238	9,5	498	9,2	0,522	109,2
16–20	262	8,9	293	11,7	555	10,3	0,472	89,4
21–25	209	7,1	240	9,6	449	8,4	0,465	87,0
26–30	261	8,9	235	9,4	496	9,2	0,526	111,1
31–35	208	7,1	118	4,7	326	5,9	0,638	176,3
36–40	120	4,1	116	4,7	236	4,4	0,508	103,4
41–45	121	4,1	175	7,0	296	5,6	0,408	69,1
46–50	118	4	117	4,7	235	4,4	0,502	100,9
51–55	127	4,3	114	4,6	241	4,3	0,526	111,4
56–60	83	2,9	59	2,3	142	2,6	0,584	140,7
61–65	125	4,2	57	2,3	182	3,2	0,686	219,3
66–70	38	1,3	20	0,7	58	1,0	0,655	190,0
старше 70	106	3,6	24	0,9	130	2,2	0,815	441,7
Всего	2 937	100,0	2 505	100,0	5 442	100,0	0,539	117,2

В результате почти 40-летнего развития в регионе группы выровнялись. В старообрядческих общинах половозрастные характеристики сбалансировались – заметно выросли доли детей и пожилых людей. При этом сократился дефицит представительниц женского пола. Согласно данным IX ревизии (1850 г.), демографические показатели стали следующими:

Реконструируя социально-территориальную структуру группы, отметим, что 3224 чел., или 59,2 %, проживали в посадах (Измаил, Килия и Вилково) на положении мещан. Однако следует подчеркнуть, что при этом не меньше трети из них продолжали заниматься сельскохозяйственной деятельностью. Остальные 40,8 % проживали в 5-ти селах – Старая и Новая Некрасовка (особое мещанское сословие), Муравлевка, Карячка, Жебрияны, а также на 2-х хуторах – Коса и Подковка (на положении государственных крестьян).

Гендерный баланс в группе стал следующим – 2937 мужчин и 2505 женщин. Преобладание первых составляло уже лишь 4 % (54 % против 46 %). Для Бессарабской области в целом соотношение было примерно таким же – 52,5 % представителей мужского пола против 47,5 % женского [24]. Такой баланс наблюдается по всем старообрядческим общинам, кроме Старой и Новой Некрасовки, в которых сложилась прямо противоположная ситуация. По сравнению с данными 1835, 1820 и 1812 гг. наблюдается явная тенденция к количественному выравниванию полов (изначально – 64 % против 36 %). Средние показатели не претерпели принципиальных изменений, а внутригрупповой диапазон между представителями разных социальных общностей выровнялся.

Диаграмма 9

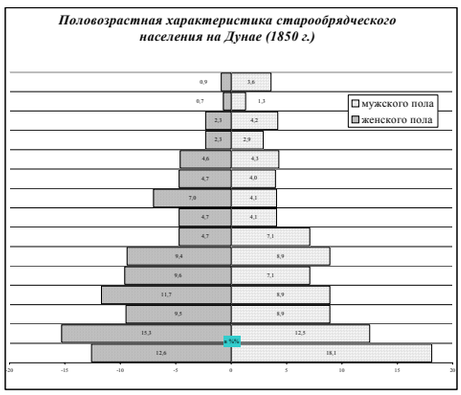
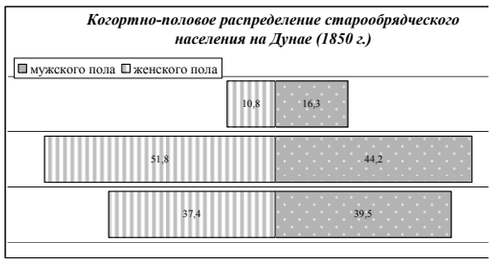


Диаграмма 10



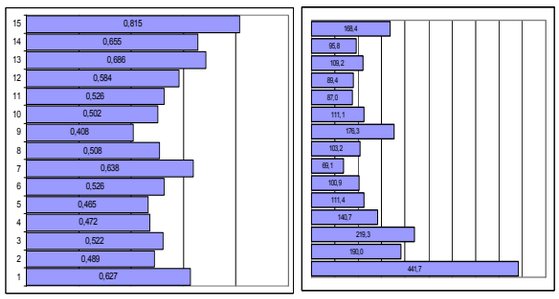
Анализ распределения населения по половозрастным группам показывает, что гендерный дисбаланс в сторону мужского населения образуют группы детей и представителей пожилого возраста. В трудоспособной когорте наблюдалось преобладание и приблизительное равенство. Провал в группе 30–35 лет, по-видимому, следует считать следствием высокого уровня женской смертности при деторождении. Отметим, что это нагляднее проступает в абсолютных данных, нежели в долевых.

Согласно признаку деления на группы, участвующие в производстве, в общности проявляется следующее (см. диаграмму 9): распределение между детьми (1–15 лет), взрослыми (16–50 лет) и пожилыми людьми (51 и старше) позволяет характеризовать русских старообрядцев Придунавья как прогрессирующую популяцию. Соотношение когорт у них составляло 38,5:48,0:13,5 %. Вариативность данного соотношения по полам показывает, что для мужского населения доли детей и пожилых людей несколько выше (соответственно – 39,5 и 16,3 %), а трудоспособного населения – ниже (44,2 %). Почти столько же детей среди женщин (37,4 %), более половины женщин (51,1 %) относилось к среднему возрасту и только 10,8 % составляли пожилые.

Данное соотношение отражает также индекс иждивенцев и трудоспособного населения в группе. На одного человека в репродуктивном возрасте приходилось менее 1 иждивенца (0,9), что значительно ниже аналогичных групп в европейской части России [25].

Диаграмма 11

Возрастное распределение мужского коэффициента (М) (слева) и полового соотношения (С) (справа) среди русского старообрядческого населения на Дунае (1850 г.)



Половое соотношение по когортам (см. диаграмму 11) показывает уже вполне типичную картину. Принципиальная специфика группы прослеживается в преобладании мальчиков в детском возрасте. В других общностях специалисты наблюдали противоположную ситуацию [26]. В остальном характерно относительно равномерное гендерное распределение в группе подростков и молодых людей. Постепенно женская смертность в детородном возрасте меняет ситуацию в пользу мужчин (7 ряд в нашем случае). Затем мужская смертность вновь выравнивает баланс, который к пожилому возрасту опять склоняется в женскую сторону.

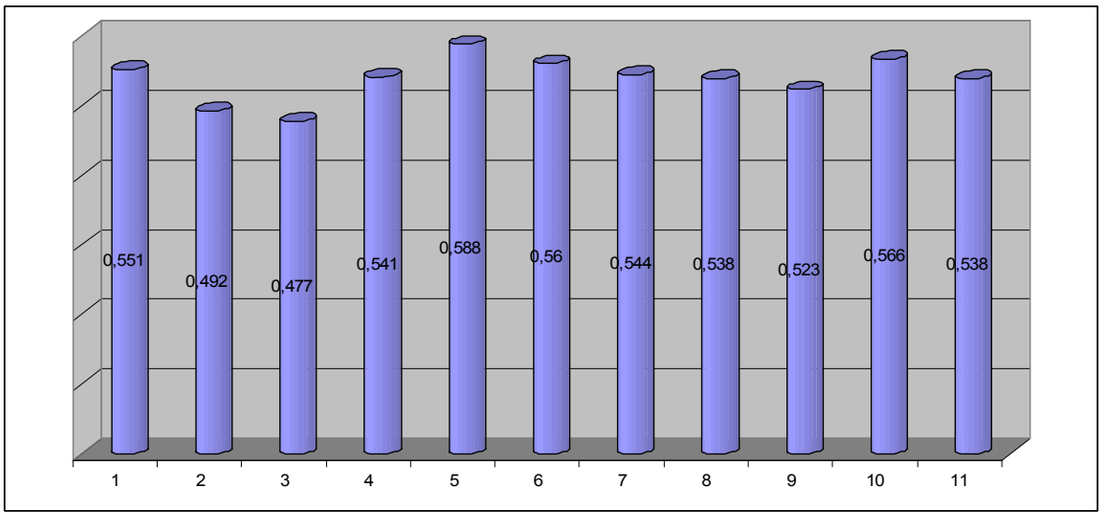
Таблица 10

Варьирование мужского коэффициента (М) и соотношения полов (С) по различным территориальным общинам старообрядцев Буджака (1850 г.)

	М	С
Измаил	0,551	123,1
Новая Некрасовка	0,492	97,0
Старая Некрасовка	0,477	91,3
Муравлевка	0,541	117,8
Коса (Ялпух)	0,588	142,9
Килия	0,560	127,1
Вилково	0,544	119,7
Жебрияны	0,538	116,7
Карячка	0,523	109,6
Подковка	0,566	130,2
Средние	0,538	117,5

Диаграмма 12

Варьирование мужского коэффициента (M) по различным территориальным общинам старообрядцев Буджака (1850 г.)



1– Измаил; 2 – Новая Некрасовка; 3 – Старая Некрасовка; 4 – Муравлевка; 5 – Коса (Ялпух); 6 – Килия; 7 – Вилково; 8 – Жебрияны; 9 – Каряч-ка; 10 – Подковка; 11 – средний

Еще одним важным показателем для общей характеристики старообрядческого населения является вариативность мужского коэффициента и соотношения полов (C) по различным территориальным общинам старообрядцев Буджака (см. таблицу 10 и диаграмму 12). В целом необходимо отметить, что указанные признаки выглядели благополучнее, чем на 1835 год. Это свидетельствует о тенденции к сбалансированности полового состава старообрядческого населения на протяжении 1835–1850 гг. При этом наблюдается следующая закономерность в распределении указанного коэффициента: в городских обществах он был несколько выше среднего (диапазон: 0,544 в Вилково – 0,560 в Килии; соотношение полов, соответственно: 119,7 и 127,1), еще выше – на хуторах (0,566 и 0,588; 130,2 и 142,9). А вот в селах диапазон был средним или же меньшим, как в Старой и Новой Некрасовке (0,477 и 0,492; 91,3 и 97,0). Такое положение, по всей видимости, коррелирует с характером трудовой занятости: в хуторах с сезонным рыбным промыслом проживало меньшее число женщин, приблизительно такую же обусловленность имели ремесла и торговля в городах, более благополучное соотношение полов наблюдалось в земледельческих поселениях. Косвенно это подтверждает и тот факт, что в селах с весомой ролью нестабильного хозяйственного уклада (прежде всего, рыболовство) – коэффициенты были выше и приближали эти поселения к городам и хуторам. Например, Жебрияны или Муравлевка.

Показательными также являются данные по среднему возрасту. Если на 1812 г. он составлял 27 лет у мужчин и 26 – у женщин, то в 1850 г. он вырос до 30 и 31 года соответственно. У представителей старообрядческой группы средний возраст был аналогичным средней продолжительности жизни в Бессарабии в целом [27].

Демографические наблюдения и исторические интерпретации. Таким образом, анализ половозрастного состава старообрядческого населения Буджака в первой половине XIX в. позволяет утверждать: данная группа населения проявляет атипичные свойства в половозрастной структуре, что обусловлено ее миграционным характером. Гендерное и когортное соотношения отображают процессы переселений в регион и, вместе с тем, определяют потенциал для последующей мобильности. При этом наблюдается закономерность зависимости демографической структуры от характера и маршрута переселений – чем более организованным был переход, чем он был проще и на более близкие расстояния, тем сбалансированнее оказывается демографическая структура.

В основной своей массе различные социальные и территориальные общины старообрядцев являлись группами стабильно-прогрессирующего типа. Основное население представляло относительно молодые возрастные группы, то есть общность обладала значительным репродуктивным потенциалом.

Такие показатели позволяют нам вписать общины сразу в два типологических ряда. С одной стороны, они проявляют все качества аграрного (доиндустриального) общества, а с другой – аллохтонной корпорации. В последнем случае важно, что данные признаки могут быть рассмотрены как

базовые для выяснения переселенческой модели в первой половине XIX века. Этноконфессиональная сознательная замкнутость и эндогамность объекта повышают ценность сделанных наблюдений.

Примечания

[1] Кабузан В. М. Народонаселение России в XVIII – первой половине XIX в. (по материалам ревизий). М., 1963; Ковальченко И. Д. Русское крепостное крестьянство в первой половине XIX в. М., 1967; Миронов Б. Н. Социальная история России (XVIII – начало XX в.). В 2-х тт. СПб., 2003 и др.; среди ярких примеров теоретико-методологических рефлексий по этому направлению стоит отметить: Миронов Б. Н. История в цифрах: математика в исторических исследованиях. Л., 1991; Историческая информатика: уч. пособие. Под ред. Л. И. Бородкина, И. М. Гарсковой. М., 1996 и ряд других.

[2] Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. 2-е изд. Т. 3. С. 19.

[3] Российский государственный военно-исторический архив (далее – РГВИА), ф. МА, оп. 165, д. 27 за 1808 г.; Государственный архив Одесской области (далее – ГАОО) в г. Измаил, ф. 514, оп. 1, д. 1-5.

[4] ГАОО в г. Измаил,ф. 514, оп. 1, д. 33, лл. 127-179 об.; Национальный архив Республики Молдовы (далее – НАРМ), ф. 5, оп. 2, д. 448, лл. 51-56 об.; д. 495, лл. 143-148 об., 305-307, 324 с об. и др.

[5] НАРМ, ф. 134, оп. 2, д. 5, 25, 44, 130, 131.

[6] Сост. по: НАРМ, ф. 134, оп. 2, дд. 187, 208, 211, 212, 215, 217, 221, 616 и др.

[7] Свиньин П. Описание Бессарабской области // Записки Одесского общества истории и древностей. 1876. Т. 6. С. 175-320; Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой или Буджака. Аккерман, 1899 и др.

[8] Миронов Б. Н. Социальная история России (XVIII – начало XX в.). Т. I. СПб., 2003. С. 28.

[9] Демографический словарь. М., 1998. С. 65.

[10] Анри Л., Блюм А. Методика анализа в исторической демографии. М., 1997. С. 16.

[11] Миронов Б. Н. Социальная история России (XVIII – начало XX в.). Т. I. СПб., 2003. С. 160-166; Липинская В. А. Старожилы и переселенцы: русские на Алтае XVIII – начало XX века. М., 1996. С. 226-228; Аргудяева Ю. В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000. С. 191-192; Волошин Ю. В. Розкольницькі слободи на території Північної Гетьманщини у XVIII столітті. (історико-демографічний аспект). Полтава, 2005. С. 117-129.

[12] В качестве базовых указаны тенденции и характеристики по: Анри Л., Блюм А. Методика анализа в исторической демографии. М., 1997. С. 27-29.

[13] Липинская В. А. Старожилы и переселенцы: русские на Алтае XVIII – начало XX века. М., 1996. С. 226-228; Аргудяева Ю. В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000. С. 191-192.

[14] Сост. по ИА, ф. 514, оп. 1, д. 4-5; абсолютные данные приведены в: Бачинська О.А. Українське населення При дунайських земель XVIII – початок XX ст. (заселення й економічне освоєння). Одеса, 2002. С. 84 (табл. 1.4).

[15] Тотев А. Демографско-исторически очерк на България // Годишник на Софийски университет. Юридически факултет. София, 1974. Т. 65. С. 169; несколько иную схему предлагали в исторической демографии: молодые (0-19 лет), взрослые (20-59) и пожилые (65 и старше) или до 15 лет, до 64 лет и старше (Анри Л., Блюм А. Методика анализа в исторической демографии. М., 1997. С. 23). Поскольку хронологически для нас ближе типология балканских ученых, мы за основу взяли ее.

[16] См., например: Пушков В. П. Ревизская сказка 1795 г. по сельцу Сепыч как источник по истории старообрядцев Верхнекамья // Мир старообрядчества: история и современность. Вып. 5. М., 1999. С. 51-52.

[17] Пригарин А. А. Семья у некрасовцев Бессарабии: по материалам ревизских переписей первой половины XIX века // Археологія та етнологія Східної Європи: матеріали і дослідження. Т. 3. Одеса, 2002. С. 331-333.

[18] Сост. по: НАРМ, ф. 134, оп. 2, д. 25.

[19] Согласно этой классификации три возрастные группы (0-14, 15-49, 50 и старше) должны распределяться при прогрессирующем населении 40:50:10, при стационарном 25:50:25 и при регрессирующем 20:50:30. Дополнительно см.: Тотев А. Указ. соч. С. 169; Тодорова М. Указ. соч. С. 90.

[20] Сост. по: НАРМ, ф. 134, оп. 2, д. 25.

[21] Сост. по: НАРМ, ф. 134, оп. 2, д. 131, лл. 31-42.

[22] Носевич В. Традиционная белорусская деревня в европейской перспективе. Минск, 2004. С. 152-153.

[23] НАРМ, ф. 134, оп. 2, д. 5, лл. 358-367 об.

[24] Подсчитано на 1850 год по: Защук А. Бессарабская область // Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального Штаба. Ч. I. СПб., 1863. С. 183.

[25] Волошин Ю. В. Розкольницькі слободи на території Північної Гетьманщини у XVIII столітті. Полтава, 2005. С. 112.

[26] См., например: Волошин Ю. В. Государевы описные малороссийские раскольнические слободы (XVIII в.): историко-демографический аспект. М., 2005. С. 120-121 (табл. 6 и рис 4).

[27] Защук А. Бессарабская область // Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального Штаба. Ч. I. СПб., 1863. С. 556.

Rezumat

În articol se abordează posibilitatea şi perspectivele reconstrucţiei etnodemografice a populaţiei din Basarabia de Sud în sec. al XIX-lea. În baza exemplelor privind ruşii de rit vechi, se analizează caracteristicile structurii gender. Sunt prezentate indicii cantitativi ai trecerii de la o comunitate migraţionistă la una stabilă. Se face o încercare de a include calităţile demografice în procesele istorice de formare a acestui grup de ruşi.

Cuvinte-cheie: perspective ale reconstrucţiei etnodemografice, grupul ruşilor de rit vechi, migraţie, comunitate stabilă.

Резюме

В статье рассматриваются возможность и перспективы этнодемографических реконструкций населения Южной Бессарабии XIX в. На примере группы русских старообрядцев анализируются характеристики половозрастной структуры. Представлены количественные показатели перехода от миграционной к стабильной общности. Предпринята попытка вписать демографические свойства в исторические процессы формирования группы.

Ключевые слова: перспектива этнодемографических реконструкций, группы русских старообрядцев, миграция, стабильная общность.

Summary

In this article, the facilities and prospect of ethnodemographics reconstructions in population of Budjak during 19 century were examined. On basis of concrete case of Russian Old-Believer's group was analyzed by sex and age-specific structures. This quantitative measures is studied as the passage from migratory to stable community. An attempt to find the place of these demographic peculiarities in historic processes of formation of groups was made.

Key words: prospect of ethnical and demographic constructions, groups of Russian Old-Believers, migration, stable community.

R. OSADCI

TRECERI INIȚIATICE ÎN DENOMINAȚIA TRADIȚIONALĂ A NOU-NĂSCUTULUI

În mentalitatea tradițională, **numele** este elementul socio-cultural ce se identifică în cel mai intim mod cu personalitatea omului şi chiar cu sufletul lui. De aceea circumstanțele în care se desfăsoară procedura de atribuire a numelui nu pot fi unele de rutină, profane. Mai mult decât atât, ele trebuie să aibă nu doar caracteristici de anturaj sacru, ci trebuie să îndeplinească condiția de mediu de dezintegrare (simbolică, bineînțeles) a ființei până la nivelul matricei sale primare şi de renaştere a ei concomitent cu renovarea – prin purificare – a sufletului identificat cu nume. Parafrazându-l pe Gilbert Durand, ne-am permite să calificăm fenomenul drept coborâre *devenitorie* în cupă [1].

Deci, numai în condiții de dezintegrare până la matrice şi de purificare completă prin contactul cu divinitatea poate avea loc altoirea *trup-suflet-nume*. Aceste condiții sunt satisfăcute exhaustiv de ritualul botezului.

Este acceptată opinia că **botezul** reprezintă o ***veritabilă procedură*** *inițiatică*, ce inserează toate elementele obligatorii: a) *moartea*, dezagregarea simbolică a individului şi regresiunea lui până la matrice (prin imersiunea în apă); b) *renaşterea calitativ nouă* ca individ, ce are un nou statut şi este identificat prin nume; c) *ritualul este oficiat de către sacerdot (preot)* în prezența şi cu implicarea unor persoane inițiate (naşii şi martorii). Structura formală (în linii generale, identică cu cea a primei spălări şi cea a primei scalde) obține capacitate sacră prin *invocarea divinității*, a *Sfântului Duh*.

«Botezul este esențial un rit inițiatic, sacerdoțiul comportă o inițiere», scrie Mircea Eliade [2].

Ne-am convins că atribuirea numelui este posibilă numai la nivelul unor transformări mistice, în condiții de sacralitate. «Moartea inițiatică face parte din procesul mistic prin care cineva devine *un altul*, fasonat după modelul relevat de zei sau de strămoşii mitici» [3].

Aşadar, **botezul** creştin realizează ***funcția*** *de dezagregare* a nou-născutului de la mediul necurat al celor stăpâniți de cele trei păcate originare şi *de agregare* a lui în comunitatea de credință (încreştinarea), atribuindu-i un nume creştin, care îl individualizează, rămânând totuşi parte integrantă a unui întreg (este creştin, cu nume propriu creştinesc, între creştini).

Identificat cu numele atribuit prin ritual sacru, la care se adaugă numele dinastiei pe linie paternă, copilul este integrat şi în societatea civilă: în spița de neam paternă, în comunitatea semenilor de vârstă şi sex, în obştea sătească etc. Întrucât românii în majoritate sunt creştini, membrii comunității confesionale şi cei ai societății civile sunt cam aceiaşi. Astfel, odată cu integrarea în comunitatea creştină, copilul român în mod automat este integrat în întreaga societate.

Ion Ghinoiu, citându-l pe Simion Florea Marian, atenționează că «uneori chiar numele botezului a fost înlocuit cu un termen care exprimă însemnătatea practică, nu rituală, a obiceiului – *însemnarea copilului*, adică acordarea unui nume pentru a putea fi individualizat de obştea în cadrul căreia intrase deja» [4].

Presupunem că termenul "însemnarea copilului" indică nu numai importanța practică a botezului ca ritual de denominare, ci se prea poate că, *în trecut, reprezenta denumirea generică a comlexului ritualic necreştin de atribuire a numelui*, exprimându-i adecvat esența.

Întrețesute în structura ceremonială a obiceiurilor şi riturilor de naştere, unele vestigii ale riturilor precreştine de atribuire a numelui (deşi pe alocuri influențate de creştinism) s-au păstrat până în prezent sau până nu demult. Conform tradiției, în cel mai apropiat timp după naştere, moaşa se ducea la biserică pentru *a lua numele / a lua apa / a face apa / a face agheasma.* Cu numele ales la sfințirea apei, urmează să fie botezat copilul. În localitățile unde obiceiul este

în degradare, mai ales actualmente, când practicile cu profil ginecologic, îndeplinite de moaşa instruită la şcoala tradiției au trecut în obligațiile de serviciu ale moaşei – cadru medical specializat, reminescențele practicilor cu profil magico-ritualic, executate cândva de către moaşa tradițională (de obicei, moaşa de neam), au rămas în grija naşei sau a uneia dintre bunici (în primul rând cea pe linie paternă), a altor rude sau chiar prietene, vecine etc. [5].

Numele ce urma să-i fie atribuit nou-născutului se alegea aproape întotdeauna după anumite criterii, în dependență de obiceiul localității sau de preferințele familiei, mai ales ale mamei. Dacă numele pruncului era ales după numele sfinților veneraţi sau după evenimentele creştine, comemorate în ziua când s-a născut sau se va boteza micuțul (ori în una din zilele apropiate), atunci în alegerea numelui se implica şi preotul. El nu permitea în nici un caz să i se dea copilului un nume necreştin. Acest fapt ar fi contravenit principiilor de bază ale inițierii. Funcția inițiatică a botezului creştin constă integrarea neofitului în comunitatea creştină, iar pentru aceasta el trebuie, în primul rând din punct de vedere spiritual, să aibă aceeaşi identitate cu ceilalți creştini. Ne-am referit deja la concepția universal răspândită, ce consideră numele un echivalent al sufletului şi al persoanei însăşi [6]. Astfel, dacă pruncului nu i se dădea un nume creştin, atunci nici sufletul lui, nici el ca entitate fizică nu putea fi creştin şi, deci, nu se putea integra în comunitatea creştină – nu putea fi botezat.

Dacă parinții îsi păstrau, totuşi, preferința pentru un nume necreştin, atunci preotul alegea pentru botez un nume de sfânt asemănător cu numele solicitat de părinți. De exemplu, dacă părinții vroiau să-şi numească fiul Dorin, atunci preotul alegea numele Sfântului Theodor Tiron sau al Sfântului Theodor Stratilat, sau al altui sfânt cu nume Theodor, Doroftei etc. În asemenea situații, când prin botez nou-născutul primea un nume, iar părinții obişnuiau să-l numească cu altul, copilul rămânea, practic, cu două nume: cel atribuit prin botez era numele adevărat, folosit în rugăciuni, în cadrul serviciilor divine (la cununie, la înmormântare, la sfințirea casei etc. sau când ajungea copilul mare şi se făcea naş de botez, de cununie) şi oricând în alte condiții când era invocată divinitatea; celălalt era un nume convențional în esență, uzual totuşi în comunicarea cotidiană.

Deşi considerat un gest de rău augur, numele stabilit odată cu sfințirea apei mai putea fi schimbat, pe când numele atribuit prin *taina botezului* (ceea ce însemna sudarea mistică a trupului, a sufletului şi a numelui, dobândită în consecința tangenței cu divinitatea, la care se ajungea prin moarte, simbolică desigur, urmată de renaşterea metamorfizată a individului) era pentru totdeauna. Aşadar, *în procedura de atribuire a numelui, botezul avea funcție decisivă si definitivă*.

La problema numelui dublu şi a schimbării numelui vom reveni cu altă ocazie.

Examinând derularea ansamblului magico-ritualic al obiceiurilor de naştere, depistăm în structura lui segmente ce reprezintă străvechi praguri de trecere inițiatică, prin care nou-născutul se separă de «lumea de dincolo» şi se integrează în «lumea de aici». Aceste elemente, fară îndoială, îşi au originea în timpuri mult mai îndepărtate decât botezul creştin care actualmente reprezintă chintesența trecerii, fiind considerat ritualul decisiv şi definitiv prin care se realizează trecerea. În cadrul unei desfăşurări normale, adică în succesiunea obişnuită (fară a apela la botezul pripit), a complexului obiceiurilor de naştere, aceste etape îşi au locul, aproape fără excepție, înaintea botezului, parcă pregătindu-i terenul.

Constatăm că fiecare segment se axează pe *purificarea nou-născutului prin spălare sau afundare în apă (scăldătoare)*, urmată de *depunerea pruncului pe pământ* şi apoi *ridicarea acestuia*, iar acțiunea este *executată de către moaşă* (sau de către femeia care o substituie) ori are loc sub conducerea acesteia.

Simion Florea Marian notează (pentru claritatea şi consecvența informației descriptive relativ la obiceiurile de naştere, vom face referință şi în continuare la lucrarea lui S. F. Marian *Naşterea la români*, având în vedere complexitatea şi vechimea cercetării): «Unele moaşe iarăşi, înainte de a scălda pre nou-născutul copil în scăldătoare, şi anume cum îl prind în mână, au datina de a-l spăla mai întâi cu oleacă de apă rece, anume ca să fie vioi, sprinten, voinic, deştept, isteț» [7].

Trebuie să observăm că abia apărut în «lumea de aici», încă neseparat de «lumea de dincolo», având legătura cu ea prin cordonul ombilical, placentă, pântecele mamei, încă neidentificat cu nume, nou-născutul este deja *spălat cu apă* şi, după cum vom afla ulterior, este *depus pe pământ*, pentru a i se «tăia» buricul.

Prima spălare cu apă nu este altceva decât primul pas spre *separarea* nou-născutului de lumea din care vine: prin purificare sunt abolite caracteristicile «acelei lumi», astfel curățându-l şi pregătindu-l pentru modelarea caracteristicilor «acestei lumi». «Să reținem această particularitate a mentalității arhaice: credința că nu se poate modifica o stare fără a o aboli în prealabil»[8].

«Primul strigăt al noului născut nu conferă acestuia personalitate proprie…nici în obştile de viață ale românilor de odinioară şi nici în obştile de viață româneşti din trecut, consideră Paul Simionescu. Ca totul să fie în acord cu tradițiile locului, trebuia împlinit un anume gest ritual sau, mai exact, un grupaj de gesturi rituale al caror simbolism nu era şi nu este greu de dedus» [9]. Prima spălare cu apă a nou-născutului este primul gest ritual, ce deschide o infinită serie de gesturi, orientate spre constituirea *statutului* său *de om* conform idealurilor «acestei lumi», aşa cum îl concep oamenii printre care a venit.

Simion Florea Marian relatează în continuare: «După ce a rădicat acuma copilul, după ce i-a legat buricul şi după ce a dat femeii ajutorul trebuincios (...), ia moaşa o vănuţă sau o covăţică, numită altmintere şi albie (…), aşază vasul undeva pe-o laiţă sau pe un scaun şi toarnă într-însul apă din oala cea nouă» [10].

«*Legarea buricului*» era urmată inevitabil de «*tăierea buricului*». Poporul însă numeşte, de obicei, segmentul ritualic menţionat doar cu unul din aceşti doi termeni, având în vedere nu atât sistarea fizică a canalului de comunicare cu mediul p reexistenţial, cât *aprofundarea separării* generale a pruncului de "lumea cealaltă". În timpul acestei proceduri bivalente (din considerente teoretice): medicale şi magice – copilul se află culcat *pe pământ*.

Aşadar, îndată ce vine pe *lumea aceasta*, prin sistemul de ritualuri executat de către moaşă, cultura strămoşilor îi impune nou-născutului, *pentru a-l face* ***om***, contactul cu *apa* şi cu *pământul*, astfel supunându-l chiar de la începutul vieţii la o moarte rituală, în consecinţa căreia va renaşte ca un om nou. Vom clarifica afirmaţiile noastre prin explicaţia lui Mircea Eliade.

Referitor la *semnificaţiile apei*, Mircea Eliade consideră: «(…) apele simbolizează totalitatea virtualităţilor; ele sunt *fons et origo*, matricea tuturor posibilităţilor de existenţă (…) Apa conferă o "nouă naştere" printr-un ritual iniţiatic (…). Oricare ar fi ansamblul religios în care sunt prezente, funcţia apelor este întotdeauna aceeaşi: ele dezintegrează, suprimă formele, "spală păcatele – purificând şi regenerând totodată"» [11].

Relativ la *semnificaţiile pământului*, acelaşi autor menţionează: «Mama-Glia nu şi-a pierdut însă niciodată privilegiile ei arhaice de "stăpâna a locului", de izvor al tuturor formelor vii, de păzitoare a pruncilor şi de matrice în care morţii erau îngropaţi pentru ca ei să se odihnească, să se regenereze şi să se reîntoarcă, prin sfinţenia Mamei telurice, din nou la viaţă"» [12].

După moartea iniţiatică, nou-născutul era *reînviat* prin *ridicarea de la pamânt* de către *moaşă*.

Cu aceasta se termină prima iniţiere în viaţa unui om şi are loc depăşirea primului prag de trecere, nou-născutul dezagregându-se de la «lumea de dincolo» şi agregându-se în «lumea de aici».

Imediat după încheierea primului complex de ritualuri iniţiatice, urmează al doilea, care începe cu **ritualul primei scalde**.

Pentru ilustrare, revenim la însemnările lui Simion Florea Marian: «…Ie apoi *o rămurică de busuioc de la Ziua Crucii,* unul sau mai mulţi *bani de argint, o floare de bujor, lemnul-Domnului, o bucăţică de fagur de miere, una de pâine şi alta de zahăr, un ou, puţin lapte dulce,* precum şi oleacă de agheazmă sau apă sfinţită, şi pre toate obiectele acestea le pune în scăldătoare» [13].

Semnificaţia apei *la prima spălare* şi *la prima scaldă* este, bineînţeles, aceeaşi, dar ***intensitatea ritualului*** se amplifică. Copilul nu mai este doar *spălat*, ci este *afundat* în apă. În scăldătoare se toarnă agheasmă, ceea ce transformă toată apa pentru îmbăiere în apă sfinţită. Deci, are loc o imersiune a nou-născutului nu doar în mediul acvatic, dotat cu însuşirile menţionate anterior, ci într-un mediu sacru (deşi ar fi corect să subliniem că pentru prima spălare, pentru prima scaldă, cât şi pentru orice altă scăldătoare de ritual se folosea doar apa neîncepută, apa de izvor, apa dintr-un râu ce curge repede etc., adică apă ce respectă condiţia purităţii – una din caracteristicile de bază ale divinului).

Prezenţa laptelui şi *a mierii* demonstrează o dată în plus *funcţionalitatea de matrice* a lichidului, în care este îmbăiat nou-născutul, precum şi *scopul transformator şi renovator* al ritualului. Să ne amintim că şi în poveşti voinicul omorât este scăldat în lapte, în consecinţă fiind trezit la viaţă revigorat, cu puteri noi, ca un om nou – de altfel, şi aici scalda în lapte este element component al unui rit iniţiatic, ce la rândul lui constituie un segment al unui rit de trecere de la o categorie de vârstă la alta. În scalda mirelui şi a miresei, în scalda mortului – părţi integrante ale celor mai importante rituri de trecere – se toarnă lapte de asemenea, ceea ce confirmă credinţa că laptele posedă capacităţi transformatoare şi integratoare într-un circuit de viaţă superior. Presupunem că această credinţă se datorează faptului că *în mentalitatea arhaică laptele era considerat alimentul primordial, devenind arhetip alimentar*, de unde a derivat *semnificaţia de mediu al intimităţii materne* [14], căpătând în continuare semnificaţia şi funcţionalitatea remarcată anterior.

Referindu-se la *asocierea mierii cu laptele*, Gilbert Durand este de părere că «nu trebuie deloc să ne surprindă: în civilizaţiile culegătorilor mierea nefiind decât analogul natural al celui mai natural aliment care este laptele matern. Iar dacă laptele este esenţa însăşi a intimităţii materne, mierea din scorbura copacului, din sânul albinei sau al florii e deopotrivă… simbolul miezului lucrurilor» [15].

Ne-am abate prea mult de la problema discutată, dacă ne-am permite să confruntăm informaţiile etnografice de teren, colectate relativ recent, referitoare la semnificaţia obiectelor utilizate la prima scăldătoare şi semnificaţiile lor arhaice. Menţionăm totuşi că se observă o coincidenţă clară. Abundenţa de lucruri folosite cu această ocazie şi presupusele însuşiri magice, specifice fiecăruia, denotă *perseverenţa ideii de modelare a nou-născutului* conform standardelor tradiţionale, demonstrând cu certitudine care este ***scopul ritualului***.

După scăldătore, moaşa *înfaşă pruncul* şi din nou *il depune pe pământ*. Vom ilustra episodul iarăşi prin mărturiile lui Simion Florea Marian: «Cele mai multe moaşe din Bucovina însă, după ce au scăldat copilul şi l-au înfăşat.., îl pun pe *vatră,* dar, mai cu seamă, sub *masă* sau sub *laiţă*» [16]. O altă informaţie a lui Simion Florea Marian spune: «În Transilvania, moaşa, după ce a scăldat şi înfăşat copilul, îl închină la Maica Domnului, apoi bagă crucea într-un blid cu apă şi, stropind cu apă de aceea pre noul-născut, zice:

– Închină-se robul sau roaba lui Dumnezeu (Ioan sau Maria) în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh!

Apoi, atingându-l de vatră şi de uşă, urmează:

– Să fii bun, să taci ca cuptorul, ca vatra, ca uşa!…(să remarcăm de la ce moment şi cu ce mesaj începe educaţia: imediat după naştere, copilului îi este programată neţărmurita răbdare şi toleranţă românească, precum şi deprinderea tăcerii, mecanism de interiorizare psihică, dar şi de afinitate cu divinitatea! – n.n. − R. O.).

După aceasta îl aşază puţin, aşa înfăşat cum este, *sub masă"* [17].

Două menţiuni vom face asupra ultimului pasaj citat: a) *pruncul este închinat* nu însuşi Mântuitorului sau Sfintei Treimi, ci Maicii Domnului [18] şi b) *denominaţia* nou-născutului. Observăm că în momentul când este închinat divinităţii, copilul este deja identificat cu nume, aşa cum are loc în cadrul botezului creştin.

Ca să avem imaginea integrală a ritului de trecere analizat şi să putem descifra funcţiile sale, vom reveni la însemnările lui Simion Florea Marian: "…moaşa îi arată (tatălui – n.n. − R. O.) copilul ce se află sub masă sau sub laiţă, adecă unde l-a fost pus cu puţin mai înainte de aceasta.

Tatăl se scoală acum de pe scaun, se duce până lângă masă, unde se află copilul, se pleacă, îl rădică şi, sărutându-l, îl duce şi-l dă maicei sale» [19].

Putem conchide că ansamblul ritualic la care ne-am referit reprezintă *un vechi ritual precreştin de denominaţie* şi concomitent *de introducere în spiţa de neam paternă*. Menţionăm similitudinea între acţiunile executate de către tată, conform tradiţiei româneşti şi *obiceiul ridicării pruncului de la pământ* ca dovadă a recunoaşterii acestuia şi a integrării sale în familia tatălui, atestat în societatea antică romană.

Nu este exclus că în timpuri şi mai îndepărtate denominaţia avea loc chiar după prima spălare, nu după prima scaldă. Este evident că aceste două complexe de ritualuri, ce se succed, ambele cu funcţie de trecere şi cu semnificaţie iniţiatică, au structură generală identică.

La o cercetare mai atentă vom constata că în ambele complexe ritualice ***moaşei*** *îi revine nu doar o funcţie practică, ci şi funcţia de oficiant al riturilor iniţiatice: abluţiune, depunere pe pământ, ridicare de la pământ* etc., altfel spus, reiese că moaşa îndeplinea ***o funcţie de sacerdot***. Întrebările generate de această remarcă ar putea constitui subiectul unui alt studiu: oare strămoşii noştri aveau într-o anumită perioadă istorică femei preotese? Care erau divinităţile venerate? Ce alte rituri iniţiatice săvârşeau ele?

Comparând complexele rituale vizate, ne dăm seama că *vechimea mai mare a primului complex* este dovedită prin câteva argumente: procedura mai simplă, desfăşurarea anterioară în ordinea consecutivităţii, dar, mai ales, faptul că nou-născutul este închinat unei singure divinităţi, Pământului-Mamă, ceea ce ne permite să deducem că ritualul s-a constituit într-o perioadă când cultul Mamei-Glie era în ascensiune sau era atât de puternic încât nu suporta influenţe.

În cadrul *complexului al doilea,* pruncul este închinat mai întâi divinităţii creştine Maica Domnului şi apoi divinităţii precreştine Pământul-Mamă. Nu punem la îndoială că elementele creştine sunt doar o *suprapunere târzie* peste ritualul iniţial de esenţă păgână, ce-şi are rădăcina, la fel ca cel premergător, în cultul Marii Zeiţe Mame. Veridicitatea acestor coordonate temporale este confirmată nu doar prin păstrarea depunerii nou-născutului pe pământ, ci şi prin *alte indicii*.

De exemplu, la sfârşitul secolului al XIX-lea şi mai târziu, în unele localităţi româneşti încă mai exista obiceiul ca moaşa, după *prima scăldătoare,* să înfeşe copilul, să-i facă semnul crucii, să-l ducă la geam (dacă este ziuă), «ca să vadă lumea» şi *să-l închine la ursitoare*, apoi să i-l deie mamei (nu tatălui!) în braţe [20]. Calificăm acţiunea drept ritualică, deoarece mama spune anumite urări şi execută anumite gesturi (fenomene ce ţin de străvechea magie a cuvântului şi cea a gestului).

Închinarea la *ursitoare*, *divinităţi feminine* prin excelenţă, susţinută de faptul că, în circumstanţe ceremoniale, pruncul i se dă mamei şi nu tatălui, confirmă opinia că originea ritualului primei scalde, la fel ca ritualul primei spălări, se află în epoca socio-culturală dominată de Marea Zeiţă Mamă a Pământului.

Cu toate acestea, amploarea ritualului, abundenţa de obiecte cu însuşiri magice, folosite la prima scaldă, cât şi capacitatea de adiţionare a unor elemente noi (creştine, patriarhale – integrarea în spiţa de neam paternă, de exemplu, etc.) demonstrează că este vorba de un fenomen ce ţine de stratul cultural al Marii Zeiţe Mame, dar care trebuie datat într-un segment temporar mai tardiv, în comparaţie cu ritualul primei spălări.

Este posibil că, iniţial, ambele complexe ritualice au avut, în afară de alte funcţii, şi funcţia de atribuire a numelui, dar cu timpul numai al doilea şi-a păstrat-o, însă şi acesta parţial.

Analizând ***fenomenul trecerii*** *în cadrul* ***tabloului de ansamblu*** *al obiceiurilor de naştere*, observăm că primul complex, cel al primei spălări şi al legării buricului, a căpătat o funcţionalitate cu prevalare dezintegratoare, iar al doilea, cel al primei scalde, a căpătat funcţionalitate cu accente modelatoare şi doar botezul creştin are funcţii totale, atât dezinegratoare, cât şi integratoare, realizând trecerea definitivă a individului din «lumea de dincolo» în «lumea de aici» şi, de asemenea, atribuindu-i nume.

Complexele cutumiare la care ne-am referit constituie etape mari ale ritului de trecere general, semnificat de obiceiurile de naştere.

Note

[1] Durând G. Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală. Bucureşti, 1977. P. 247.

[2] Eliade M. Naşteri mistice // Caiete XXI, 1991, nr. 2, Publicaţie periodică a Editurii XXI. Târgu-Mureş, 1991. P. l.

[3] Idem. P. 17.

[4] Trebici V., Ghinoiu I. Demografie şi etnografie. Bucureşti, 1986. P. 216-217.

[5] Idem. P. 221.

[6] Frazer James George. Creanga de aur. Vol. II. Bucureşti. 1980. P. 227; Chevalier J., Gheerbrant A. Dicţionar de simboluri. Vol. II. Bucureşti, 1994. P. 353-354.

[7] Marian Simion Florea. Naşterea la români. Bucureşti, 2000. P. 68.

[8] Eliade Mircea. Naşteri mistice // Caiete XXI, 1991, nr. 2. Publicaţie periodică a Editurii XXI. Târgu-Mureş, 1991. P. 4-5.

[9] Simionescu P. Înscrierea destinelor. Marginalii la unele obiceiuri şi rituri tradiţionale //Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice şi Dialectologice, Seria B, nr. 3. Bucureşti, 1985. P. 398.

[10] Marian Simion Florea. Op. cit. P. 68.

[11] Eliade M. Tratat de istorie a religiilor. Bucureşti, 1992. P. l83, 203.

[12] Idem. P. 248.

[13] Marian Simion Florea. Op. cit. P. 68-69.

[14] Durand G. Op. cit. P. 320-322.

[15] Idem. P. 322.

[16] Marian Simion Florea. Op. cit. P. 75.

[17] Idem. P. 76.

[18] Durand G. Op. cit. P. 359-361; Eliade M. Naşteri mistice // Caiete XXI, 1991, nr. 2. Publicaţie periodică a Editurii XXI, Târgu-Mureş, 1991. P. 22-26; Herseni T. Forme străvechi de cultură populară românească. Studii de paleoetnografie a cetelor de feciori din Ţara Oltului. Cluj-Napoca, 1977. P. 225-226, 305-310.

[19] Marian Simion Florea. Op. cit. P. 78.

[20] Idem. P. 73-74.

Rezumat

Orice iniţiere inserează în mod obligatoriu câteva elemente: moartea rituală, revelaţia divinităţii, reînvierea neofitului, oficierea ritualului de către sacerdot. Este acceptat că sistemul obiceiurilor de naştere asigură în aspect ritualic marea trecere a individului din lumea de dincolo în lumea de aici. O schimbare de asemenea proporţii nu se poate realiza fără iniţieri.

În ansamblul magico-ritualic al obiceiurilor de naştere se evidenţiază trei praguri de trecere iniţiatică: prima spălare, prima scăldătoare şi botezul. Ritualurile menţionate au aceeaşi funcţie – cea de dezagregare a nou-născutului de la lumea cealaltă şi de agregare a lui în lumea aceasta, deosebindu-se totuşi prin amploarea lor şi prin forţa de metamorfizare.

Se prea poate că toate aceste trei ritualuri iniţiatice au avut la începuturi funcţii denominative. Actualmente, numai botezul creştin are funcţii denominative depline, iar prima scaldă şi le-a menţinut doar parţial.

Cuvinte-cheie: denominaţie, iniţiere, naştere, neofit, nou-născut, moarte, moaşă, renaştere, trecere.

Резюме

Обряд инициации в обязательном порядке включает в себя несколько элементов: символическую смерть, откровение божества, возрождение неофита, совершение ритуала священником. Общеизвестно, что система родильных обрядов обеспечивает в ритуальной форме великий переход человека из другого мира в этот мир. Изменение такого масштаба невозможно без инициации.

В общем магико-ритуальном ансамбле обычаев, связанных с рождением ребенка, проявляются три переходных порога, основанных на инициации: обряд первого омовения, обряд первого купания и крещение. Обряды, о которых идет речь, имеют одну и ту же функцию – отделить новорожденного от того света и присоединить его к этому свету, но они отличаются своей насыщенностью и метаморфизационной силой.

Возможно, все эти три обряда инициации имели вначале функции имянаречения. В настоящее время только христианское крещение имеет полные функции деноминации, а обряд первого купания сохранил их лишь частично.

Ключевые слова: деноминация (имянаречение), инициация, рождение, неофит, новорожденный, смерть, повитуха, возрождение, переход.

Summary

The rituals of initiation necessary includes some elements: symbolic death, afflatus, revival of neophyte, performance of this ritual by a clergyman. It is accepted that a system of birth rites ritually provides the great coming of a man from another world to aurs. A passage of such scale is impossible without initiation.

In the general magic and ritual ensamble of rites related to childbirth, three phases based on initiation are present: the rite of the first ablution, the rite of the first bathing, Christening. These rites have the same function – to separate a newly-born from another world and to accept him in this world, however, they are different with their power.

Presumably, all these three rites of initiation had this suntion of name giving in the beginning. Currently, only Christian baptism has full functions of denomination and the rite of the first bathing only partly kept them.

Key words: denomination, initiation, birth, neohpyte, newly-born, death, midwife, revival, passage.

Д. Е. НИКОГЛО

ЭТНИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ГАГАУЗОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ИССЛЕДОВАНИЙ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XXI ВВ.). ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

В настоящей статье ставится цель обзорно рассмотреть, как отражается проблема этнической специфики в трудах российских, молдавских и украинских исследователей второй половины XIX – начала XXI вв. Основное внимание уделяется отдельным элементам культуры народа. Следует отметить, что мы будем фиксировать наиболее яркие случаи выявления их специфики в научных работах. Наша задача – изучение данного аспекта в указанный временной период. При этом мы лишь частично касаемся вопроса об этногенезе гагаузов, поскольку всем современным исследователям уже известны основные гипотезы в рамках данной проблемы.

Выбор обозначенного хронологического периода мотивируется тем, что до указанного времени сведения по этнографии гагаузов носили в основном фрагментарный, а подчас и случайный характер. Авторы XIX – начала XXI вв. фиксировали лишь отдельные элементы культуры и быта гагаузов и довольно редко прибегали к сравнительно-сопоставительному анализу. Это объяснялось отчасти тем, что в литературе по этнографии Бессарабской области авторы того времени не отделяли гагаузов от болгар, называя и тех и других задунайскими переселенцами. Однако в немногочисленных трудах, изданных еще в XIX веке, можно обнаружить указание на некоторые черты, отличающие гагаузов от болгар и других жителей Бессарабии. Представленные исследователями этнографические характеристики этнических групп являются далеко не полными, порой не очень точными, а иногда и тенденциозными, поэтому при освещении нашей темы мы будем учитывать и этот факт. Остановимся кратко на некоторых из них.

Одним из наиболее значимых этнодифференцирующих признаков культуры гагаузов, отмечаемых исследователями XIX в., является их язык. Как правило, во многих работах гагаузов определяли как болгар, говорящих по-турецки [1]. Некоторые авторы и вовсе не называли этнонима «гагауз», а только указывали на то, что определенная часть населения Бессарабии говорит на турецком языке. В этом отношении весьма ценным источником являются «Походные письма ополченца из Южной Бессарабии (1855−1856)» А. В. Рачинского. Автор данных писем повествует о своем знакомстве с полковым знахарем по имени Хаджи-баба, характеризуя его следующим образом: «По-болгарски знает он едва несколько слов, говорит всегда по-турецки (имеется в виду по-гагаузски – Д. Н.), и все волонтеры, которым язык этот очень знаком, понимают его» [2].

В поле зрения исследователей того времени чаще всего оказываются внешние, антропологические признаки и довольно обобщенные представления о культуре и быте этноса. Так, в своем статистическом описании А. Защук отмечает, что в некоторых колониях близ реки Ялпух находятся «так называемые гагауцы (то есть гагаузы – Д. Н.), которые наружностью, характером и жизнью резко отличаются от болгар». Далее исследователь приводит одну из точек зрения на происхождение гагаузов, отмечая, что гагаузы – незаконнорожденные дети турок от болгарок [3]. Как видим, автор ограничивается только констатацией фактов и признаков, отличающих один этнос от другого, не рассматривая подробно отличительные черты. Если описанию обычаев болгар А. Защук уделяет достаточно много внимания, то гагаузам посвящен всего лишь один абзац, на основании которого невозможно сделать значимые выводы. Однако труд А. Защука свидетельствует о том, что уже в середине XIX в. авторы квалифицировали гагаузскую культуру как самобытную, несмотря на ее большое сходство с болгарской.

Новый этап в исследовании культуры гагаузов связан с именем российского ученого, члена Русского географического общества В. А. Мошкова, который в научном мире по праву считается основоположником гагаузоведения. В отличие от своих предшественников В. А. Мошков представил комплексное исследование культуры и быта гагаузов. Его труд «Гагаузы Бендерского уезда», помимо подробного описания, содержит богатый сравнительный материал с культурой как соседних народов, проживающих в Буджаке, так и ряда других этносов, в том числе и тюркоязычных. При внимательном прочтении данных этнографических очерков и материалов становится очевидно, что автор признает самобытность культуры гагаузов, являясь при этом сторонником «тюркской» гипотезы о происхождении народа. Исследователь склоняется к тому, что «гагаузы не единственный народ, который может выводить свою родословную от древних узов, торков или черных клобуков» [4].

Если оценивать работу В. А. Мошкова с точки зрения выявления специфических элементов, то следует отметить, что исследователь не вычленяет непосредственно отличительные признаки. Однако в комментариях и примечаниях в конце каждого раздела, где помещен сравнительный материал с традициями других народов, можно обнаружить некоторые специфические черты.

Так, описывая народные танцы гагаузов, В. А. Мошков указывает, что «для девушки считается большим стыдом танцевать рядом с мужчинами неродными. Поэтому в *хору* рядом танцуют только братья и сестры или родственники с родственницами, неродные же или незнакомые держатся за руки только мужчины с мужчинами, а женщины с женщинами». У болгар, по наблюдениям автора, несколько иная картина: «У болгар „*хоро*" танцуют две цепи: в одной парни, а другой девушки. В цепи девушек из мужчин могут танцевать только женихи рядом со своими невестами» [5]. В данном случае налицо аналогия между болгарскими и гагаузскими танцами, которая прослеживается в половой дифференциации, детерминированной нормами традиционной морали. Однако у гагаузов имеет место дифференциация и по родовому признаку, в то время как у болгар этот принцип не соблюдается. Далее, сравнивая искусство танца у гагаузов и у турок-османов, исследователь отмечает, что «любовь к танцам у гагаузов – черта вовсе не тюркская, так как о турках-османах пишут, что они никогда не пляшут и считают танец унизительным…» [6].

Ученый приводит ряд других характеристик, являющихся, по его мнению, специфическими. «В обыденной жизни, − указывает он, − гагаузы по-прежнему придерживаются древних обычаев кочевников, принимая еду за низеньким деревянным столиком (гаг. *софра* – Д. Н.), сидя просто на земле, без всяких скамеек и табуреток, в лучшем случае подложив под себя подушку» [7]. Приведенное высказывание свидетельствует о том, что точка зрения автора на происхождение гагаузов определяет его взгляд на генезис тех или иных элементов культуры. Конечно, мы не можем однозначно говорить о специфичности данного элемента для культуры гагаузов, поскольку он широко распространен у многих народов, в том числе и у болгар, молдаван, украинцев Молдовы.

В. А. Мошковым были зафиксированы интересные наблюдения о внешнем облике гагаузов. Так, в разделе «Одежда» отмечается: «Старики помнят, что прежде носили длинные волосы до плеч, а на висках висели длинные пряди волос, вроде еврейских пейсов, которые назывались «белые виски». Кроме того, сохранилось предание, что когда предки нынешних гагаузов пришли в Бессарабию из Добруджи, то их старики носили еще косу» [8].

Исследователь подчеркивает также некоторые этнопсихологические характеристики гагаузов. Он отмечает, что гостеприимство для них «составляет часть культа» и по своему смыслу «шире нашего» (русского – Д. Н.). В подтверждение этому ученый указывает, что «у гагаузов гостеприимство называется „адамлык", то есть происходит от слова „адам" − человек в самом широком смысле этого слова, без различия его положения, национальности, языка, цвета кожи и т. д.…, во всяком случае можно думать, что те, кому принадлежало слово „адамлык", то есть отдаленные предки гагаузов, придавали этому понятию очень важное значение». Культовое отношение к гостю отражается в гагаузской традиции строить два дома: один – маленький и тесный – для себя, а другой – большой, чистый, украшенный – исключительно для приема гостей [9].

В работе известного российского географа и этнографа начала XX века Л. С. Берга не зафиксированы какие-либо отличительные характеристики народа и его культуры. Самобытность гагаузов автор видит в их происхождении от огузов [10].

В дальнейший период – во II половине XX в., когда гагаузоведение начинает оформляться как самостоятельное научное направление, в работах исследователей наблюдается стремление к поиску этнической специфики.

Надо сказать, что в самом начале этот процесс носил спорадический характер. Тем не менее, в конце 60-х гг. появляется диссертационное исследование М. Н. Губогло «Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова. К вопросу о происхождении гагаузов» (1967), в котором, кроме периодизации истории гагаузов, представлены некоторые специфические элементы их духовной культуры. Одним из таких элементов, по мнению ученого, является культ волка. К этому вопросу мы обратимся ниже, при рассмотрении современных исследований в области духовной культуры. Кроме того, автор, придерживаясь гипотезы о тюркском происхождении народа, одной из отличительных характеристик хозяйственных занятий считает наличие мощного тюркского пласта в терминологии по скотоводству, что свидетельствует о кочевом прошлом предков гагаузов [11].

В других работах, изданных в начале 80-х годов XX в., основное внимание уделяется выявлению тех элементов, которые сближают гагаузов с народами балканского полуострова и с населением Южной Бессарабии. Так, в своей монографии «Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX в.» С. С. Курогло, хотя и не выделяет четко самобытные элементы культуры гагаузов в данной области, однако, проводя сравнительный анализ с семейной обрядностью других тюркоязычных народов, отмечает их близость. Это позволяет нам говорить о том, что таким образом автор пытается указать на специфические черты гагаузской обрядности семейного цикла. К их числу относятся обряды *Emiş* (гаг., букв. *изюм*), *Boya gecesi/Hina gecesi* (букв. *ночь красок/ночь хны*) [12].

Попытка обозначения отличительных черт в сфере материальной культуры гагаузов представлена в трудах молдавского этнографа М. В. Маруневич [13].

Настоящий прорыв в исследовании обозначенной проблемы произошел в 90-е годы XX века,

когда молдавская школа этнологии, под руководством чл.-корр. АН Молдовы В. С. Зеленчука, в качестве одной из методологических установок выдвинула проблему выявления этнической специфики в традиционной культуре. Уже в конце десятилетия появляются отдельные статьи по данному вопросу, а в начале века – ряд монографий по духовной и материальной культуре гагаузов, в которых этнической специфике посвящаются целые параграфы и главы. Прежде всего, это работы Д. Е. Никогло и Е. Н. Квилинковой по системе питания и календарной обрядности [14] этноса.

Заслуживает внимания монография украинского этнографа А. В. Шабашова «Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа» (2002), которая представляет собой обобщенное исследование многих областей традиционно-бытовой культуры гагаузов.

Следует подчеркнуть, что А. В. Шабашов считает, что в этногенезе гагаузов не последнюю роль сыграл протоболгарский компонент, который он называет «тюрко-болгарским». Именно этому утверждению подчинено все исследование. Автор проводит любопытные сравнения культуры болгар, чувашей, народов финно-угорской языковой семьи, где связующим звеном выступает «тюрко-болгарский» компонент, и пытается исторически обосновать, каким образом «тюрко-болгарская» составляющая определила общность культуры этих народов. Он полагает, что «в широком движении тюрко-болгар (хуннов) из Центральной Азии в Европу транзитом стала Западная Сибирь и Южное Приуралье, где также фиксируются следы их пребывания; здесь тюрко-болгары смешались с финно-угорским компонентом и в новом составе выдвинулись на запад. Возможно, другим путем движения тюрко-болгар из Западной Сибири было южное направление – в Приаралье, а затем, через современный Туркменистан, – в Закавказье. Для основной массы тюрко-болгар Приаралье оказалось лишь транзитом в дальнейшем движении, но, возможно, какая-то их часть осела на этой территории и впоследствии была ассимилирована другими, позднейшими, волнами тюрков-кочевников: печенегами, огузами, карлуками» [15]. Представленная точка зрения, указывающая на значимость протоболгарского компонента в этногенезе и культуре гагаузов, несомненно, весьма интересна и требует пристального внимания и дальнейшего изучения.

Рассмотрим более подробно, в какой степени обозначалась этническая специфика гагаузов в процессе исследования отдельных элементов культуры.

Материальная культура

Поиск этнически специфических черт в области материальной культуры затруднен тем, что данная область, в отличие от духовной культуры, наименее устойчива и, значит, более чувствительна к изменениям. Заимствования в этой сфере происходят гораздо чаще и интенсивнее. Кроме того, сходство с другими народами обеспечивается за счет единого хозяйственно-культурного типа.

М. В. Маруневич и Л. В. Маркова в одной из работ, посвященных изучению *поселений, усадьбы и жилища,* совершенно справедливо отмечают отсутствие этнической специфики в *организации поселений* гагаузов и болгар. По словам исследователей, тип жилой постройки, распространенный у этих народов, квалифицируется как «болгарско-гагаузский» дом, принадлежащий к типу «южнобессарабского жилища» [16]. Однако в отношении *устройства гагаузской усадьбы* наблюдается иная картина. Так, вслед за М. В. Маруневич А. В. Шабашов считает, что особенности гагаузской усадьбы имеют близкие параллели не только с ее эволюцией у окружающих народов – болгар, молдаван, украинцев и немцев, но и с характерными чертами усадьбы кочевников, в частности тюркоязычных народов среднего течения Сырдарьи, из чьей этнической среды, по всей видимости, вышло то ядро, вокруг которого цементировался будущий этнос. По мнению исследователей, подобные аналогии обнаруживаются в устройстве «длинного дома», который представляет собой цепочку поставленных в один ряд помещений или помещений, чередующихся с айванами, что аналогично схеме среднеазиатского равнинного жилища [17]. М. В. Маруневич считает, что сходство со среднеазиатской конструкцией жилища прослеживается в отсутствии в домах гагаузов потолка над центральным помещением (хайат), где располагался очаг [18]. В подтверждение этому предположению А. В. Шабашов проводит аналогию с народами Средней Азии: с узбеками Южного Хорезма и дельты Амударьи, с припамирскими киргизами, южными туркменами в припамирских регионах [19]. Другие элементы жилища, интерьера, отопительной системы, надворных построек совпадают с таковыми у народов Балкано-Дунайского региона, прежде всего болгар. Однако терминология данной сферы является тюркской и ирано-персидской по происхождению. Например: *дам* «сарай, хлев» (тюрк. «дом»), *аул* «усадьба», *арман* «усадьба, хозяйственный двор, ток» (тюрк. *орман* «лес»), *дувар* «стена, каменный глинобитный забор», *ода* «комната», *мердивен* «лестница» и т. д. – тюркские (ирано-персидские) термины. В этом случае следует согласиться с мнением А. В. Шабашова, полагающего, что «если бы гагаузы были отуреченными болгарами, следовало бы ожидать значительно большего процента у них славянской лексики именно в этой сфере культуры, поскольку у славян культура домостроительства, оседлого жилища, конечно, имеет более положительную и развитую традицию, чем у кочевых в прошлом народов» [20].

В области *одежды* исследователи выделяют следующие особенности: характерный для гагаузок костюм с шароварами, феской, чалмой, заплетание невесте множества косичек – в женской одежде; феской, чалмой, широкими штанами – в мужской, что свидетельствует о наличии ориентальных мотивов и связи с восточными народами [21]. Конечно, данные элементы можно квалифицировать как специфические, однако некоторые из них встречаются и у болгар. Например, у болгар в далеком прошлом девочкам также заплетали множество косичек [22].

Что касается *традиций питания*, то следует отметить, что молдавский этнограф М. В. Маруневич в своей работе обозначает некоторые, на ее взгляд, специфические черты данной сферы. Особенностью гагаузской кухни являются блюда, приготовленные на соусной основе (манджа). Кроме того, автор усматривает специфику в симбиозе кочевых скотоводческих традиций с балканскими и бессарабскими элементами [23].

В монографии Д. Е. Никогло представлен механизм выявления специфических элементов в традициях питания гагаузов. Исследователь апеллирует к мнению Ю. В. Бромлея, согласно которому «…неповторимый облик каждого этноса создается не отдельной его специфической чертой, а особым, характерным только для него состоянием объективных свойств, многие из которых могут быть одновременно присущи и каким-то другим этносам» [24].

Исследователь отмечает большое типологическое сходство пищевых традиций гагаузов и болгар, что объясняется единым типом хозяйства и единой конфессиональной принадлежностью.

Традиции питания гагаузов и болгар, называемые в монографии «балканскими», вместе с традициями питания молдавского населения Южной Бессарабии сформировали южнобессарабскую модель питания, которая (наряду с жилищем и одеждой) является составной частью южнобессарабского комплекса культуры.

Мы считаем, что именно в характере эволюции традиций питания заключаются особенности этого элемента культуры. Важная роль при этом принадлежит архаичным традициям, в данном случае – традициям кочевого скотоводства [25].

Автор приходит к выводу, что в аспекте этнической специфики в системе питания гагаузов наибольшей информативностью обладает терминология, сохранившая тюркское происхождение (она является заимствованной для других этносов и этнических групп Молдовы). Для гагаузов, как для единственного тюркоязычного народа, проживающего на территории Бессарабии, данные термины выступают в качестве показателей национального своеобразия, этноспецифических элементов [26]. Например: гаг. *пастырма, каурма, сарма, сызырма* – исконно тюркские по происхождению термины, распространенные, однако, также у болгар и молдаван, проживающих в Бессарабии.

Безусловно, контакты с молдаванами не прошли бесследно. В результате этнокультурных взаимовлияний в гагаузском языке появились термины романского происхождения или термины, заимствованные через молдавский язык (*плачинта, гоголош, борч*). В процессе исследования нам удалось выявить еще одну особенность. Анализ показал, что заимствование затронуло в основном лексику, обозначающую мучные изделия, названия же мясных и молочных продуктов остаются неизменными, сохраняя общетюркский лексический пласт [27]. На наш взгляд, это свидетельствует о том, что скотоводство являлось для гагаузов важнейшей отраслью хозяйства и имело древние традиции.

Приведем некоторые специфические черты, выделенные исследователем:

1) Гагаузы, в отличие от молдаван, проживающих на севере Молдовы, предпочитают более перченые блюда, пасту из красного перца (вместо томата-пасты), что сближает их традиции с традициями болгар и южных молдаван.

2) В отличие от болгар и турок, гагаузы свой обряд жертвоприношения животного *«Курбан»* отправляют исключительно за здоровье, но не по случаю смерти.

3) Ритуальное вкушение печени жертвенного животного на храмовый праздник (в том случае, если в селе церковь носит имя Святого Георгия) и при освящении нового дома.

4) Обрядовое блюдо *«курбан»* у гагаузов обязательно готовится из мяса и пшеничной крупы. Для турок и болгар более характерен «курбан» без крупы [28].

5) В отличие от турок в рацион питания гагаузов входит вино и почти отсутствуют «сладкие» традиции.

6) Для гагаузского сырного пирога *«кывырма»* (болг. *баница*) характерна присобранная форма, в то время как болгары и молдаване готовят его в виде жгута (вертуты).

7) Начинкой для мучных изделий служат в основном молочные продукты (брынза и творог), а также тыква, в то время как болгары, молдаване и украинцы используют картофель, капусту и фрукты [29].

На первый взгляд указанные элементы не являются столь значительными, чтобы дистанцироваться от довольно близкой по своей сути системы питания болгар. Однако в совокупности с другими этнокультурными характеристиками (язык, верования, религия) они составляют достаточно самобытную картину этнического облика гагаузов.

Духовная культура

В работе Е. Н. Квилинковой «*Календарная обрядность гагаузов*» и в ряде статей, посвященных данной теме, также осуществляется попытка обозначить некоторые особенности гагаузского народного календаря. Перечислим их:

1) контаминация скотоводческой и земледельческой обрядности, проявляющаяся в использовании скотоводческого и земледельческого календаря по отношению к земледельческой обрядности (отсчет начала сельскохозяйственных работ от праздника Касым); в поверьях, связанных с посевом; в обряде Курбан;

2) обряды и верования, восходящие к культу волка, являются пережитками тотемизма, дошедшими до начала XX в. в трансформированном виде;

3) отсутствие развитой земледельческой обрядности, характерной для праздников солнцестояний;

4) широкое использование древнего обряда жертвоприношения (Курбан), в определенной степени отличающегося от подобного обряда у болгар и других тюркских народов (отсутствие поминального и вареного курбана);

5) связь русальной обрядности с магией плодородия, которая по форме и содержанию во многом совпадает с аналогичной обрядностью восточных славян;

6) сохранение отдельных пережитков почитания камней и источников, проявляющихся в межсельских праздниках (сборах) [30].

Как отмечает исследователь, спецификой можно считать «...не только наличие обряда в календаре, не свойственного каким-либо другим народам, но также отсутствие у данного народа определенных обычаев и обрядов, характерных для других народов. Например, в гагаузском варианте праздника Драгайка (Рождество Иоанна Крестителя) нет коллективных обрядов, связанных с огнем, водой или зеленой растительностью, в отличие от обрядовой практики славянских и восточно-романских народов» [31]. Рождественская обрядность у гагаузов, по мнению Е. Н. Квилинковой, развита гораздо слабее, чем у других народов (болгар и молдаван). В ней отсутствуют такие важнейшие элементы, как обрядовый огонь и сжигание обрядового полена. Автор объясняет этот факт механическим заимствованием гагаузами рождественской обрядности от соседних земледельческих народов, что «свидетельствует о специфическом восприятии гагаузами праздника зимнего солнцестояния и связано с их хозяйственно-культурным типом: даже в конце XIX века, согласно сведениям В. Мошкова, „…скотоводство составляло одну из главных отраслей хозяйства гагаузов”» [32].

Подробно исследуя генезис обряда Русалии, Е. Н. Квилинкова подчеркивает черты, которые сближают русальную обрядность гагаузов и восточных славян (см. выше). Однако некоторые моменты представляются нам не совсем ясными. Например, в ряде статей, посвященных данной теме, не указано, существует ли сходство образов болгарских русалий и демонических существ пери (пири), широко распространенных у тюркских народов [33]. Несомненно, выводы, к которым пришла Е. Н. Квилинкова, интересны и заслуживают внимания. Но, на наш взгляд, при выявлении специфических черт следует более четко указывать, какие элементы календарной обрядности сближают гагаузов с одними народами и отдаляют от других. Ведь отмеченная исследователем черта, которая заключается в контаминации скотоводческой и земледельческой обрядности, проявляющейся в использовании скотоводческого и земледельческого календаря по отношению к земледельческой обрядности (отсчет начала сельскохозяйственных работ от праздника Касым) свойственна не только гагаузам, но и другим народам Балкано-Дунайского ареала (болгарам, сербам, туркам). То же самое можно сказать и в отношении такого элемента, как сохранение отдельных пережитков почитания камней и источников, проявлявшихся в межсельских праздниках (сборах).

Наиболее интересным является уже давно волнующий исследователей вопрос о происхождении культа волка в обрядности гагаузов. М. Н. Губогло в одной из своих последних работ отмечает, что наличие в календарной обрядности гагаузов «Волчьих праздников» восходит к культу волка, который являлся тотемом у древних тюрков. По мнению ученого, цикл волчьих праздников гагаузов хронологически гораздо шире, чем у болгар, и имеет более широкую тематику обрядовых действий [34].

Е. Н. Квилинкова считает, что обрядность «Волчьих праздников» у гагаузов имеет много общих черт с обрядностью других народов Балкано-Дунайского региона, культ волка является пережитком тотемизма [35].

Среди особенностей, связанных с этим культом, исследователи выделяют запрет на произношение слова «волк», использование в этих целях различных эвфемизмов, табу на выполнение определенных видов работ и т. д. [36] Однако все эти элементы характерны для многих народов Карпато-Балканского ареала. Тем не менее, М. Н. Губогло, сравнивая обрядность и народные поверья у бессарабских гагаузов и болгар, отмечает, что у болгар запреты налагались не столько на работы, связанные со скотоводством, сколько на работы земледельческого характера. На основании этого исследователь приходит к заключению, что в обрядовой стороне «Волчьих праздников» и связанных с ними народных поверьях отразились различные формы хозяйственной деятельности: скотоводства – у гагаузов, земледелия – у болгар [37].

Е. Н. Квилинкова, не отрицает, что в далеком прошлом у предков гагаузов одним из тотемов был волк. Вместе с тем, она подчеркивает, что в отличие от других тюркских народов, у которых широко распространены тотемические представления о волке как о прародителе, у гагаузов нет никаких мифов и легенд, в которых волк выступал бы в качестве их далекого предка [38].

М. Н. Губогло, полемизируя в свою очередь с Е. Н. Квилинковой, приводит ряд мотивов из гагаузских народных сказок, связанных с образом волка, которые обнаруживают параллели с огузским героическим эпосом «Книга моего деда Коркута». Общим элементом, который ему удалось выявить, является представление о том, что лучше всего с волками могли справляться только пастухи [39]. Мы полагаем, что наличие таких параллелей не должно оставаться вне внимания исследователей.

Последние работы, посвященные культу волка, свидетельствуют о том, что у башкир он является прародителем и тотемом. В качестве доказательства авторы приводят народные легенды, в которых прослеживается древнетюркский мотив волчицы-прародительницы [40]. У гагаузов, по крайней мере, подобные элементы пока не зафиксированы. На наш взгляд, в исследовании «Волчьих праздников» у гагаузов слишком рано ставить точку. Для решения этой задачи необходим скрупулезный анализ исследование культа волка у балканских народов, прежде всего у болгар, а также у тюркоязычных народов. Особое внимание следует уделить устному народному творчеству гагаузов.

Продолжая интерпретацию значимости «Волчьих праздников» у гагаузов, М. Н. Губогло считает, что кроме культа волка в народных традициях распространен культ лошади и петуха. В контексте духовной культуры гагаузов заслуживает внимания точка зрения исследователя, который усматривает гагаузскую специфику в симбиозе этих трех культов: культа волка − «символа независимости», культа петуха − «символа воинственности, маскулинности» и культа лошади − «символа верности». Именно в этом сочетании, по мнению автора, «…гнездится диалектическое цивилизационное единство тюркизма, византизма и славянства» [41].

В цикле *семейной обрядности* гагаузов специфические черты попытался выделить А. В. Шабашов. Исследователь продолжает поиск параллелей с семейной обрядностью чувашей. Весьма привлекательным является оригинальный подход к изучению свадебной обрядности. Нельзя не согласиться с мнением ученого, что в процессе исследования этого компонента духовной культуры «гораздо более перспективным представляется не метод „случайных сопоставлений", а выявление культурных комплексов, определение границ этих комплексов и дальнейшее их сопоставление между собой для выявления их глубинных корней». А. В. Шабашов берет за основу исследование российского этнографа Н. П. Лобачевой, которая выделяет в свадебной обрядности народов Средней Азии и Казахстана три этнокультурных комплекса: скотоводческие – «кипчакский» и «огузский», а также земледельческий – «иранский» [42].

Проецирование этой схемы на гагаузскую свадебную обрядность, на наш взгляд, является методологически оправданным, поскольку в той или иной степени данные элементы присутствуют в культуре гагаузов. К каким же выводам пришел А. В. Шабашов?

С «кипчакским» комплексом свадебную обрядность гагаузов сближают следующие элементы: конные скачки (*кош*), приглашение на свадьбу гостей конными гонцами (*изметчи*), угощение приглашаемых вином из деревянной фляги (*чотра*), которая по форме аналогична плоской кожаной фляге центральноазиатских кочевников, подстилание шкуры барана под молодоженов [43].

Среди «огузо-туркменских» черт выделяются элементы патрилокальности: свадьба проходит только в доме жениха, а родственники со стороны невесты не принимают участия в свадебном застолье; черты матрилокальных тенденций у гагаузов, как и у туркменов, выражаются в обычае возвращения невесты домой после свадьбы на определенное время [44].

От себя добавим, что к матрилокальным тенденциям можно отнести обряд «кормления невесты», который распространен у гагаузов и болгар и отсутствует у молдаван. Суть его заключалась в том, что во время свадебного застолья к невесте со стороны матери приходили посланники и дарили ей калач с отварной курицей или кормили молодых рисовой кашей, сваренной на молоке [45].

«Иранский» комплекс включает в себя использование обрядового хлеба с отварной курицей, вина, изюма, сладостей, орехов, меда, яблок. Явно иранским можно считать обычай «ночь хны». А. В. Шабашов предполагает, что к данному комплексу обрядов можно отнести и обряд разламывания калача над головой невесты и ритуал обсыпания мукой [46].

На данном этапе исследования мы не беремся судить о том, входит ли разламывание калача в «иранский» комплекс, но обычай обсыпания мукой следует подвергнуть сравнительному анализу. Обсыпание новобрачных мукой, по мнению С. С. Курогло, было призвано обеспечить охрану от злых духов [47]. Однако, на наш взгляд, данный обряд по своей функциональной направленности более близок к традициям припамирских народностей. При поздравлении с Новым годом хозяйка дома обсыпала мукой правое плечо своего мужа и ребенка. По народным представлениям припамирских народов, мука является символом счастья, а обсыпание мукой – обрядовое действие, с помощью которого старались обеспечить счастье и благополучие в семье в новом году[48]. На основании вышесказанного с большей долей уверенности можно считать, что обсыпание мукой в свадебной обрядности гагаузов действительно имеет индоиранские корни.

Соционормативная культура

На данном этапе исследования мы не будем подробно останавливаться на этом компоненте культуры. Отметим лишь наиболее значимые элементы. В своей работе А. В. Шабашов указал, что в отличие от болгар и молдаван у гагаузов не представлен институт побратимства и посестримства [49]. Интересны выводы автора по поводу этимологии терминов родства. Так, исследователь считает, что предыдущие концепции преувеличивали роль славяно-болгарского компонента в формировании терминов родства гагаузов и не учитывали тюрко-болгарского пласта. По его мнению, такие термины, как *каку, булю, лелю, кираца* (которые раньше исследователи считали славяно-болгарскими), являются по происхождению тюрко-болгарскими. Данную этимологию А. В. Шабашов устанавливает посредством поиска параллелей в чувашском языке [50].

* * *

Таким образом, на основании обзорного анализа рассмотренных нами работ можно сделать вывод о том, что поиск специфических элементов в традиционной культуре любого народа – процесс сложный и трудоемкий. Этническая специфика – категория трудноуловимая. Невозможно выявить абсолютно различные элементы, если народы находятся на одинаковой ступени социально-экономического развития, если у них общие исторические судьбы, общая религия. Этническая специфика может проявиться только при наличии фактора контрастности культур. Культуры гагаузов и болгар настолько близки, что говорить о разительных отличиях не приходится. В такой же степени близкими по культуре являются этносы, проживающие в определенных историко-этнографических областях. Много общих черт можно обнаружить у народов Кавказа, Средней Азии, Африки. В качестве довольно тривиального примера можно привести феномен среднеазиатского плова, который является традиционным блюдом для множества народов данного региона, но каждый этнос квалифицирует его как специфическое, характерное только для его культуры. Таких примеров довольно много.

Несмотря на наличие общих черт, отрицать факт существования самобытных элементов в отдельно взятой культуре нельзя. Те особенные черты культуры гагаузов, которые были выявлены в ряде работ, несомненно, представляют для исследователей огромный интерес, поскольку помогают понять истоки того или иного явления, проследить его эволюцию, определить интенсивность межкультурных контактов, поставить новые вопросы для дальнейших исследований. Остается не выясненным, почему гагаузы Молдовы готовят обрядовое блюдо «курбан» из мяса с пшеничной крупой, а болгары в основном варят мясо. Любопытно было бы узнать, почему гагаузская русальная обрядность обнаруживает такое сходство с обрядностью восточных славян. В какой период контакты гагаузов со славянским населением Бессарабии стали более интенсивными и привели к таким результатам? А может быть, источник данных заимствований следует искать в другом месте и в другой исторический период? Результаты исследований свидетельствуют о том, что один из каких-либо элементов культуры этноса, выделенный как специфический, обязательно сближает этот этнос с одними народами и отдаляет его от других. При дальнейшем изучении данной проблемы следует учитывать и такой момент.

Ясным остается только одно – специфика складывается из множества элементов, взаимосвязанных между собой. В отношении гагаузской культуры, на наш взгляд, наиболее верным представляется следующий тезис: у гагаузов специфически этнические особенности в определенной мере связаны с архаичными элементами «добалканских» скотоводческих традиций. На эти элементы гармонично наслоились «балканские», а затем «бессарабские» черты. Те и другие подкреплены общим для ареала Юго-Восточной Европы хозяйственно-культурным типом и единым конфессиональным фоном – православием.

Очевидно, что самобытность заключается в структурных связях между элементами культуры, в количественных показателях, степени интенсивности признаков и т. д. Несомненным является и то, что самобытность следует искать и в особенностях этнического самосознания. Думается, что исследования в данной области позволят пролить свет на многие нерешенные вопросы.

Примечания

[1] Защук А. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба: Бессарабская область. Ч. 1. СПб., 1862. С. 520.

[2] Рачинский А. В. Походные письма ополченца из Южной Бессарабии (1855−1856). М., 1858. С. 3, 4.

[3] Защук А. Указ. раб. С. 520.

[4] Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда (переизданные материалы). Комрат, 2004. С. 18.

[5] Там же. С. 82, 98.

[6] Там же. С. 100.

[7] Там же. С. 100.

[8] Там же. С. 404.

[9] Там же. С. 185.

[10] Берг Л. С. Бессарабия. Страна−Люди−Хозяйство. Кишинев, 1993. С. 124-126.

[11] Губогло М. Н. Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова. К вопросу о происхождении гагаузов. М., 1967. В связи с тем, что рамки настоящей статьи не позволяют нам в полной мере осветить вопрос о терминологии по скотоводству, мы рассмотрим эту проблему в следующей публикации, которая будет касаться особенностей гагаузского языка и фольклора.

[12] Курогло С. С. Семейная обрядность гагаузов XIX – начале XX в.Кишинев, 1980. С.51-52, 59.

[13] Маруневич М. В. Материальная культура гагаузов (XIX – начало XX вв.). Кишинев, 1988; она же: Поселение, усадьба и жилища гагаузов Южной Бессарабии конца XIX – начала XX вв. Кишинев, 1980.

[14] Квилинкова Е. Н. Календарная обрядность гагаузов в конце XIX – начале XX вв. (автореф. дисс. … канд. истор. наук). М., 2002; она же. Этническая специфика гагаузской календарной обрядности // Вестник славянского университета. Вып. 7. Кишинев, 2002. С. 70-83; Никогло Д. Е. Система питания гагаузов XIX – начала XX вв. Кишинев, 2004; она же. Этническая специфика системы питания гагаузов // Ежегодник Института межэтнических исследований. Том I. Кишинев, 2000. С. 94-97.

[15] Шабашов А. В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса, 2002. С. 199-200.

[16] Маркова Л. В., Маруневич М. В. Жилище народов Пруто-Днестровского междуречья // Традиционное жилище народов России: XIX – начало XX вв. М., 1997.

[17] Маруневич М. В. Поселение, усадьба и жилища гагаузов Южной Бесарабии конца XIX – начала XX вв. Кишинев, 1980. С. 31, 36, 69; Шабашов А. В. Гагаузы: система терминов родства… С. 605.

[18] Маруневич М. В. Там же. С. 104.

[19] Шабашов А. В. Гагаузы: система терминов родства… С. 615.

[20] Там же. С. 617.

[21] Маруневич М. В. Материальная культура гагаузов… С. 146.

[22] Там же. С. 123.

[23] Там же.

[24] Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., 1981. С. 19; Никогло Д. Е. Система питания гагаузов XIX – начала XX вв. Кишинев, 2004. С. 152.

[25] Никогло Д. Е. Архаичный лексико-этнографический пласт в традициях питания гагаузов // Ежегодник ИМИ. Том. 2. Кишинэу, 2001. С. 89-92; она же: Этническая специфика системы питания гагаузов // Ежегодник ИМИ. Том 1. Кишинев, 2000. С. 94-97.

[26] Никогло Д. Е. Система питания гагаузов XIX – начала XX вв. Кишинев, 2004. С. 174.

[27] Там же. С. 172.

[28] Эта же особенность отмечена в работе Е. Н. Квилинковой. См. Квилинкова Е. Н. Гагаузский курбан: общее и особенное // Ştiinţa. № 1-2. Chişinău, 1997. С. 15.

[29] Никогло Д. Е. Система питания гагаузов… С.174; она же: Выявление этнической специфики в традициях питания гагаузов // Этнографические исследования в Республике Молдова. Кишинев, 2006. С. 507-517.

[30] Квилинкова Е. Н. Календарная обрядность гагаузов в конце XIX – начале XX вв. (автореф. дисс. ... канд. истор. наук). М., 2002. С. 22-23.

[31] Квилинкова Е. Н. Этническая специфика гагаузской календарной обрядности // Вестник славянского университета. Вып. 7. Кишинев, 2002. С. 76-77.

[32] Квилинкова Е. Н. Рождественская обрядность гагаузов // Вестник славянского университета. Вып. 4. Кишинев, 2000. С. 98-99.

[33] Квилинкова Е. Н. Общее и особенное в гагаузско-славянской русальной обрядности // Вестник славянского университета. Вып. 5. Кишинев, 2001. С. 226.

[34] Губогло М. Н. Культ волка у гагаузов. Этнокультурные параллели в тюркском мире // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях. М., 2005. С. 408-446.

[35] Квилинкова Е. Н. Календарная обрядность гагаузов в конце XIX – начале XX вв. (автореф. дисс. ... канд. истор. наук). М., 2002. С. 23.

[36] Губогло М. Н. Культ волка у гагаузов… С. 411-419.

[37] Там же. С. 415.

[38] Квилинкова Е. Н. Цикл «Волчьих праздников» у гагаузов в сравнении с другими народами // Этнографические исследования в Республике Молдова. Кишинев, 2006. С. 401-402.

[39] Губогло М. Н. Культ волка у гагаузов… С. 431.

[40] Илимбетова А. Ф. Пережитки культа волка в мифологии, обрядах и обычаях башкир // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях. М., 2005. С. 379-388; Назаров Р. Р., Алиева В. Р., Юнусов Д. М. Образ волка в тюркской мифологии // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях. М., 2005. С. 389-403.

[41] Губогло М. Н. Культ волка у гагаузов… С. 433-436.

[42] Шабашов А. В. Гагаузы: система терминов родства… С. 642-653.

[43] Там же.

[44] Там же.

[45] Никогло Д. Е. Система питания гагаузов… С.116.

[46] Шабашов А. В. Гагаузы: система терминов родства… С. 642-653.

[47] Курогло С. С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX вв. Кишинев, 1980. С. 79.

[48] Мухиддинов И. Обряды и обычаи припамирских народностей, связанные с циклом сельскохозяйственных работ // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 70-94.

[49] Шабашов А. В. Гагаузы: система терминов родства… С. 166.

[50] Там же. С. 208.

Rezumat

În articol este abordată problema specificului etnic în lucrările despre etnografia găgăuzilor în secolul XX – începutul sec. XXI. Autorul analizează cele mai reprezentative lucrări din domeniul etnologiei ale savanţilor din Rusia, Moldova şi Ucraina. Specificul etnic se compune din multitudinea componentelor culturale, iar specificul etnic al culturii găgăuzilor constă din combinarea elementelor arhaice, specifice crescătorilor de vite nomazi, ale tradiţiilor etnoculturale balcanice şi elementelor basarabene. Fondul cultural comun al acestor caracteristici îl constituie creştinismul ortodox (pravoslavie).

Cuvinte-cheie: specific etnic, componente culturale, tradiţii etnoculturale.

Резюме

Основная цель данной статьи – показать, как раскрывается проблема этнической специфики в трудах по этнографии гагаузов в XX – начале XXI века. Автор анализирует наиболее значимые работы российских, молдавских и украинских исследователей в области этнологии. Этническая специфика складывается из совокупности множества компонентов культуры. У гагаузов она состоит в сочетании архаичных элементов, которые были прису-

щи скотоводам-кочевникам, балканских этнокультурных традиций и бессарабских черт. Основным культурным фоном для этих характеристик является православие.

Ключевые слова: этническая специфика, компоненты культуры, этнокультурные традиции.

Summary

The basic purpose of this article is to show, how the problem of ethnic specificity in works on ethnography of Gagauzians in XIX-n the beginning of XXI century is reflected. The author analyzes the most significant works of the Russian, Moldavian and Ukrainian researchers in the field of ethnology. Ethnic pecyliarity comprises many components of culture. Ethnic specificity of Gagauzian culture consists in combination of archaic elements that were inherent in nomads, "Balkan" ethnical and cultural traditions and "Bassarabian" elements also. The basic cultural background for these characteristics is Orthodoxy.

Key words: ethnical peculiarity, components of culture, ethnic and cultural traditions.

Е. Н. КВИЛИНКОВА

ПРИМЕТЫ И ГАДАНИЯ В ГАГАУЗСКОМ НАРОДНОМ КАЛЕНДАРЕ

Важную часть календарной обрядности составляют обычаи, связанные с приметами и гаданиями. Они выражены в ритуалах и обрядовых действиях, направленных на то, чтобы определить погоду и, соответственно, время посева, повлиять на урожай, семейное благополучие, замужество, счастье. Кроме того, приметы и гадания связаны с трудовыми обычаями и обрядами, с началом сельскохозяйственных работ и т. д. «В приметах и гаданиях отношение человека к действительности ограничено стремлением узнать будущее, чтобы подготовиться к нему» [1]. Многие приметы восходят к тысячелетнему опыту древних земледельцев и скотоводов, передаваясь из поколения в поколение.

При рассмотрении ***примет*** о погоде воспользуемся классификацией С. А. Токарева, который делит их на три группы: краткосрочные (погода на завтра), долгосрочные (какими будут весна, лето), фиксированные (в день определенного святого полагается быть такой-то погоде) [2].

По погоде в День Св. Симеона (3/16 февраля) гадали, каким будет лето: если ледяные сосульки под стрехой хоть немного отстают, то говорят, что лето будет теплое. В этой связи существовала следующая поговорка: «***Simon söleycek – saçaklardan akıcek, söläymicek – akımıcek***» (*Симон велит – с крыш потечет, не велит – не потечет*, то есть будет позднее лето). Эта примета, вероятно, связана с представлениями о встрече зимы с весной. У других народов о погоде на лето гадали в праздник Сретения.

День Св. Ильи отмечали, чтобы уберечься «от опасных дождей» и от града, которые могли повредить уже созревшему урожаю (*hatalı yaamurlar*), а также от пожаров. В этой связи у гагаузов известна следующая примета: «до дня Св. Ильи дождь идет по ветру, а после этого дня – против ветра» [3]. Согласно народным представлениям, Св. Илья заведует небом, ветрами, облаками и дождем. Считалось, что если в этот день гремит гром – значит, Илья щелкает своим кнутом. Согласно народным верованиям, услышав в первый раз гром в новом году, необходимо символически удариться головой о какой-то железный предмет, «чтобы она была такая же сильная» [4]. В основе данного верования лежит контагиозная магия.

В День Св. Ильи пекли лепешку, которую смазывали медом (*ballı pita*)[5]. Вероятно, в древности такой хлеб являлся жертвой, которую приносили божеству с целью умилостивить его и тем самым «обеспечить» благоприятную погоду и сохранить урожай.

Ряд примет, являющихся составной частью обрядности некоторых календарных праздников, сопровождался определенным стереотипом поведения. Так, например, считалось, что как проведешь Новый год и Масленицу, таким будет и весь год. С целью влияния на собственное благополучие в эти праздники устраивали обильное угощение, что обусловлено верованиями, связанными с магией первого дня.

Примета о том, что на Благовещение ласточки не вьют гнезд, являлась своего рода народным доказательством объяснения непорочного зачатия Девой Марией и божественности самого Иисуса Христа. В научной литературе отмечается, что данное поверье распространено у многих европейских народов. Однако информаторы-гагаузы сообщали нам, что достоверность данной приметы была лично проверена ими в действительности [6].

Приметы и гадания, связанные с крестьянским хозяйством, занимали значительное место в жизни селян. Наполненность сезонов хозяйственными работами была неодинаковой, поэтому различные временные отрезки обладали разной ценностью для человека, а *время воспринималось как переход от одного вида деятельности к другому*. Зачастую сроки сельскохозяйственных работ устанавливались в соответствии с народными приметами, в основе которых лежали природно-климатические условия, иными словами, использовалась локальная система указания времени, связанная с местными

природными циклами, например: «*teren papuşoyu ekerlär, açan çekeder güvennä çiçek açmaa*» (позднюю (?) кукурузу начинали сеять, когда расцветал терновник) [7].

Отсчет начала сельскохозяйственных работ вели от праздника Касым (дня Св. Димитрия), о чем сохранилась рифмованная пословица: *«üz on – tarlaan başına kon»* (по прошествии 110 дней после праздника Касым можно смело начинать сеять, несмотря на капризы погоды) [8]. У гагаузов Болгарии сохранилась древняя традиция отсчета начала уборочных работ от праздника Хедерлез (жатва начинается через 40 дней после праздника Идриллес) [9]. Это свидетельствует о применении гагаузами в земледелии скотоводческого календаря [10].

Использование скотоводческого календаря в земледельческой обрядности было возможно лишь в том случае, если, наряду с земледелием, скотоводство продолжало играть важную роль. При этом земледелие, как более поздний вид хозяйственной деятельности, подстраивалось под скотоводческий календарь.

В основе ряда примет лежат народные воззрения о том или ином виде животного. В них проявляется значение этих животных в жизни народа. Так, например, считалось, что «если на пути встретишь волка − то хорошо, если кошку или зайца – нехорошо» [11].

В праздник Хедерлез определялась степень зрелости зерновых. С этой целью утром мужчины верхом на лошадях совершали обрядовый обход полей. Своеобразным критерием служила следующая примета: если заяц может спрятаться в колосьях пшеницы, то будет хороший урожай, что обеспечит благополучие хозяйства.

День 40 мучеников в народном календаре обозначал приход весны и начало нового сельскохозяйственного года. Согласно народной метеорологии, «после этого дня погода становится значительно теплее». Однако для того, чтобы будущий урожай не пострадал от неустойчивости погоды, характерной для соответствующего временного отрезка, крестьяне совершали ряд обрядовых действий, направленных на пробуждение природы. Утром во дворе каждого дома, под деревом или возле калитки, разжигали из «мусора», с целью «согреть землю», небольшой костер, через который перепрыгивали домочадцы. Считалось, что костры способствуют установлению теплой погоды и предохраняют виноградники от заморозков. Исполняли и другие обрядовые действия, целью которых было «пробудить землю от сна», например, стучали 40 раз длинной палкой по земле (с. Баурчи) [12]. В основе обрядовых действий лежат воззрения об умирающей и воскресающей природе, тесно связанные с культом предков.

Значительная часть примет опиралась *на народные знания* о природных явлениях, а потому имела практическое значение. В основе некоторых из них лежал *суеверный страх*, отражавший бессилие перед природой. Существовали также приметы, связанные с Солнцем и Луной и основанные на понятии «счастливого и несчастливого времени».

В народном представлении *качественные характеристики времени* («благоприятное» и «неблагоприятное») находились в прямой зависимости от времени суток, дней недели, фаз Луны, то есть существовала хозяйственная регламентация в соответствии с воззрениями о времени согласно солнечному и лунному календарю [13]. Например, важные хозяйственные работы (посев, пахоту и т. п.) начинали рано утром, когда день «набирает силу», чтобы дело спорилось и также «набирало силу», и избегали при этом понедельника, который считался неблагоприятным днем недели [14].

Лунный календарь являлся частью народной хронологии и также регламентировал хозяйственную жизнь. С конкретными фазами Луны соотносили определенные виды действий, запретов и предсказаний. Например, полнолуние считалось благоприятным временем для начала важных дел: посев, строительство дома [15]. Сведения, приводимые В. А. Мошковым, свидетельствуют о том, что воззрения гагаузов о новолунии противоречивы. С одной стороны, новолуние считалось благоприятным временем для начала посева. С другой стороны, новолуние, а также понедельник наделялись отрицательной магической силой. Согласно народному поверью, человек, впервые увидевший молодой месяц, сразу после этого должен посмотреть в степь, но не на людей и дома, «чтобы не навредить»[16]. По состоянию Луны гадали также о погоде [17].

У гагаузов, как и у многих других народов, одним словом (*ay*) обозначаются два понятия – «светило» (Луна) и «отрезок года» (месяц). Оно же имеет значение ’Святой’. В представлениях о Луне как о живом существе отражаются воззрения, связанные с рождением Луны (*ay duusu* – восход Луны / рождение Луны). Данные представления можно рассматривать как элементы почитания Луны в прошлом. Она воспринималась как живое существо, которое проживает целую жизнь в течение одного месяца: рождается, взрослеет, стареет и умирает, что в природе соответствовало фазам Луны – *enэ ay* (новый месяц), *dolu ay / bütün ay* (полный месяц), *yarэm ay* (половинный месяц) */ ay dalantısı* (Луна на ущербе – «откушенная»).

Если приметы в значительной степени основывались на народных знаниях природы, то ***гадания*** представляли собой стремление человека получить информацию о будущем из обстановки, искусственно создаваемой самим человеком [18]. Гадали чаще всего зимой, точнее, начиная с поздней осени,

после уборки урожая и завершения всех хозяйственных работ. Наибольшее количество гаданий совершалось в семейном кругу. С. А. Токарев классифицировал гадания по времени (к каким дням приурочены), по цели (о чем гадают), по способу их осуществления.

День Св. Спиридона (12/25 декабря) в народе связывали с днем зимнего солнцестояния. Считалось, что с этого праздника день начинает увеличиваться *(gün dönmesi)* на одно пшеничное зерно или на один куриный шаг. Гадание о погоде охватывало временной промежуток со дня Св. Спиридона до Рождества, который составлял 12 дней. Начиная с 12/25 декабря каждый последующий день обозначал в порядке очередности соответствующий месяц года, например: праздник Св. Спиридона – январь, следующий день – февраль и т. д. В зависимости от погоды, установившейся в тот или иной день, делали прогнозы о погоде на соответствующий месяц будущего года[19]. Таким образом пытались угадать, урожай каких сельскохозяйственных культур будет наиболее богатым. Данные прогнозы в известной степени влияли на принятие определенных хозяйственных решений, например, заранее покупали еще одну бочку ввиду ожидавшегося богатого урожая винограда, так как в разгар сезона они значительно дорожали, и т. п.

Наиболее богат гаданиями и приметами новогодний цикл праздников, который начинался со дня Св. Игнатия и продолжался до Крещения. Считалось, что этот временной отрезок оказывает магическое воздействие на весь последующий период года, то есть в основе данного воззрения лежит инициальная магия, или «магия первого дня». Он связан с гаданиями, разнообразными по цели и способам: о погоде, об урожае, о приплоде домашних животных и птиц, о счастье, о суженом.

В ночь под Новый год на подоконнике раскладывали 12 луковичных перьев, которые называли в соответствии с 12 месяцами года. Их посыпали солью и наутро смотрели: в каких из них появилась влага, те месяцы и будут дождливыми. Наиболее пристальным было внимание к тем месяцам, когда должен был происходить рост растений.

Об урожае гадали по кресту − на праздник Крещения. Во время большого водосвятия, происходившего в общественном месте у колодца или у проточной воды, священник опускал крест в воду. При совершении обряда у моря или реки группа парней тут же бросалась за ним в воду. По состоянию креста гадали о будущем урожае: если крест покрывался льдом, считалось, что год будет урожайным.

Погоду и урожай предсказывали и по обрядовой лепешке, приготовлявшейся в Игнатьев день. За ужином хозяин дома разламывал ее на две части, которые условно обозначали две половины года. Какая из них оказывалась больше, в тот период года и ожидали большее количество осадков.

В Игнатьев день по первому посетителю *(poleznik)* предсказывали судьбу крестьянского хозяйства в целом. Первого пришедшего в дом человека усаживали около очага *«nicä kloçka»* (как квочку) и угощали едой и вином. Считалось, что пол полезника влияет на пол будущих цыплят и животных и от того, «насколько легкая у него рука, зависит плодородие в хозяйстве». Поэтому иногда хозяйки сами приглашали известного им человека к себе домой, посещение которого считали благоприятным для разведения домашней птицы. Функциональной направленностью обрядовых действий Игнатьева дня было обеспечение плодородия земли, увеличение числа домашней живности.

Начиная со дня Св. Игнатия и до Рождества во многих гагаузских селах резали откормленных свиней, еду из которых готовили лишь на Рождество. По селезенке свиньи предсказывали продолжительность зимы.

Под Новый год по праздничному пирогу гадали о счастье. Накануне готовили слоеный пирог с творогом *(döşemä, kış kırması, plaçinta)*, в котором запекали монету, разные палочки, соломинку, перышко. Каждая из палочек обозначала определенный вид хозяйственной деятельности. Пирог делили на всех членов семьи и по тому, кому какой предмет доставался, судили об успехе в этом виде деятельности в наступающем году (в разведении птиц, ягнят, коров и т. д.). Считалось, что тот, кому досталась монета, станет хозяином дома или разбогатеет.

Разнообразные гадания о суженом также совершались под Новый год. Так, например, в полночь девушка выходила во двор и прислушивалась: откуда донесется лай собаки или пение петуха, с той стороны села и будет жених. Аналогичный тип гадания совершали при помощи брошенной через ворота туфли. В какую сторону указывал носок туфли, «оттуда и жди жениха». О времени замужества гадали при помощи небольшой обрядовой лепешки *(pitacık)*, приготовленной на «молчаливой» воде *(saklı su)*. Несколько девушек, собравшихся в одном доме, выносили свои лепешки на порог и звали собаку; чью лепешку собака съест вначале, та первой и выйдет замуж [20].

Использовался и другой способ гадания о суженом, в котором присутствуют элементы колдовства. Два зеркала ставились напротив друг друга и зажигались две свечи. В полночь девушка, оставшись в комнате одна, должна была раздеться догола, распустить волосы и смотреть в одно из зеркал, в котором отражалась улица. Кто промелькнет в зеркале, за того она и выйдет замуж или так будут звать ее мужа.

Гадания о счастье и о суженом – *kısmetini bakmaa* – составляли основу праздника Драгайка (Рождество Иоанна Крестителя – 24 июня / 7 июля).

Накануне этого дня *(Dragaykaya karşı)* девушки собирали в степи чертополох *(genger)*. В честь каждого члена семьи, кроме родителей, назначался цветок, верхушку которого подстригали. Наутро смотрели: у какого цветка верхушка выросла больше всего, того ждало счастье в будущей семейной жизни. Девушки загадывали по нескольким цветкам чертополоха, которые также подстригались, имена своих возлюбленных. Таким образом они пытались определить имя суженого. Данный обычай, по-видимому, связан с воззрением о том, что природа накануне дня летнего солнцестояния приобретает магическую силу.

Близкое по форме гадание о счастье и семейном благополучии совершали в некоторых селах накануне дня Св. Георгия *(Хедерлез)*. Женщины сеяли перед домом семена базилика в виде креста. На следующий день смотрели: если семена проросли, то семью ожидало счастье и достаток [21]. Этот вид гадания связан со значением праздника Хедерлез как начала нового хозяйственного года и, вероятно, имеет древние корни.

Известен еще один вид гадания – с помощью чеснока (в день Св. Андрея). Из народного названия праздника – *Sarmısak günü* («День Чеснока») видно, что основное место в его обрядности играл чеснок, который выполнял функцию охраны и оберега от нечистой силы *(cadı* – колдун). Перед днем Св. Андрея на стенах комнат, на дверях, воротах, в помещении для скота чесноком чертили кресты; его носили в кармане, а также употребляли в пищу с другими блюдами.

Вечером, накануне дня Св. Андрея, молодежь собиралась в чьем-либо доме на посиделки. Под присмотром пожилых женщин парни и девушки танцевали под музыку до глубокой ночи, несмотря на Рождественский пост. Каждый, кто приходил в дом, приносил с собой головку чеснока, которую клал в общую тарелку. Весь вечер за этой тарелкой наблюдали девушки, чтобы она не пропала, а парни пытались ее незаметно «украсть». Этот обычай, заимствованный гагаузами у молдаван, известен под названием *Sarmısak beklemää* (букв. «Охранять чеснок») [22]. Под утро каждый из присутствующих брал с собой домой головку чеснока. Зубчики чеснока (по количеству домочадцев) сажали в цветочный горшок. По росту чеснока гадали о счастье членов семьи, а девушки – о суженых [23].

Использование для гадания именно чеснока имеет свое объяснение. День Св. Андрея символизировал собой окончательное наступление зимы и холодов, во время которых чеснок был лучшим профилактическим средством от различных простудных заболеваний. Таким образом, день Св. Андрея символизировал «открытие сезона» употребления чеснока, имевшего практическую значимость.

Рассмотрение примет и гаданий, связанных с народным календарем, позволяет говорить о том, что они во многом схожи с аналогичными обрядами, существующими у европейских народов, причем в большей степени – с обычаями народов Балкано-Карпатского региона.

Из приведенного выше материала видно, что многие приметы, основанные на народных знаниях, в той или иной мере влияли на хозяйственную деятельность крестьян традиционного общества. Позже, в советский период, несмотря на то, что в каждом колхозе имелись специалисты-агрономы, председатели некоторых хозяйств при принятии решений о начале посева той или иной хозяйственной культуры нередко руководствовались народными знаниями [24].

Что касается гаданий, то они в науке квалифицировались как суеверия. Вместе с тем отметим, что гадания выполняли в традиционном обществе важную функцию – снятие у крестьян психологического стресса. Например, если в результате гадания оказывалось, что год будет засушливым, то крестьяне заранее психологически готовились к этому явлению. Кроме того, они совершали так называемые «предупредительные» обряды (по вызыванию дождя и др.) с целью влияния на ситуацию. Таким образом, в основе многочисленных и разнообразных гаданий и магических действий лежит стремление крестьян не только предугадать будущее, но и повлиять на него.

Примечания

[1] Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 81.

[2] Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 58.

[3] Полевые материалы автора (далее – ПМА), 1998 г., с. Карбалия. Гайдаржи В. И.

[4] ПМА, 1998 г., с. Баурчи. Сары В. Д.

[5] ПМА, 2000 г., с. Дезгинджа. Чекелик Ф. Н.

[6] ПМА, 2000 г., с. Джолтай. Стамова Е. К.

[7] ПМА, 1998 г., с. Карбалия. Гайдаржи В. И.

[8] ПМА, 1998 г., с. Карбалия. Гайдаржи В. И.; Малай К. Приход Чок-Майдан Бендерского уезда // Кишиневские Епархиальные Ведомости. 1875. С. 831; Манов А. Потеклото на гагаузите: техните обичаи и нрави. Варна, 1938. С. 111.

[9] Маринов В. Принос към изучаването на бита и културата на турците и гагаузите в Североизточна България. София, 1956. С. 109.

[10] Квилинкова Е. Н. Этническая специфика гагаузской календарной обрядности // Вестник Славянского Университета. Вып. 7. 2002. С. 70-82.

[11] Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Кишинев, 2004. С. 219.

[12] Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь. Chişinău, 2002. С. 72.

[13] Квилинкова Е. Н. Пространственно-временные представления гагаузов // Материалы Международной

научно-практической конференции, посвященной VII годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). Т. I. Комрат, 2003 С. 149-151.

[14] Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда // Этнографическое обозрение, 1902, № 4. С. 64.

[15] Маруневич М. В. Поселение, жилище и усадьба гагаузов Южной Бессарабии в XIX – начале XX в. Кишинев, 1980. С.149.

[16] Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда // Этнографическое обозрение, 1901, № 4. С. 55; 1902, № 4. С. 64.

[17] ПМА, 2007 г., г. Чадыр-Лунга.

[18] Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 63-64.

[19] ПМА, 2007 г., с. Бешгёз. Руссу В. В.

[20] Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь. С. 47.

[21] ПМА, 2007 г. с. Джолтай. Стамова Е. К.

[22] Квилинкова Е. Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chişinău, 2005. С. 89-90.

[23] Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь. С. 22-23.

[24] ПМА, 1998 г., с. Карбалия. Гайджаржи В. И.

Rezumat

În articol se cercetează superstiţiile găgăuzilor. Compararea lor cu tradiţiile şi obiceiurile existente la popoarele europene au demonstrat similitudinea esenţială cu obiceiurile popoarelor din arealul Balcano-Carpatic.

Cuvinte-cheie: superstiţii, ghicit, vrăji, cunoştinţe populare, calendar popular, obiceiuri de Crăciun şi de Anul Nou.

Резюме

В статье исследуются приметы и гадания гагаузов, а также связанные с ними обычаи. Сравнение их с аналогичными обрядами, существующими у европейских народов, показало их значительное сходство, прежде всего с обычаями народов Балкано-Карпатского региона.

Ключевые слова: гадания, приметы, народные знания, народный календарь, рождественско-новогодняя обрядность.

Summary

In the article fortune-telling is studied the comparison with the analogical customs and rites of the European peoples has shown the considerable similarity with the customs of the Balcan-Carpatian peoples.

Key words: fortune-telling, signs, folk knowledge, folk calendar, Christmas customs.

Е. С. СОРОЧЯНУ

СПОСОБЫ НОМИНАЦИИ В ГАГАУЗСКОЙ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ

Обрядовая терминология является языком описания обряда, системой знаков, отражающей структуру, семантику и символику обозначаемой обрядности.

Исходя из предложенного Н. И. Толстым понятия «грамматика» (точнее «синтаксис») обряда [1], можно выделить ряд номинационных типов, каждый из которых мотивирован отдельным элементом обряда: ритуальным действием (предикат) – *Prost gecesi* (‘Прощеный вечер’), *Domuzların günü* (букв. день поросят – день, когда закалывают рождественского поросенка), *Dam kürümää* (букв. чистить хлев); исполнителем (субъект) – *Pipiruda, Rusali*; объектом, на который направлено действие, при помощи которого оно совершается, или адресатом (дополнение) – *Sarmisak beklemää* (букв. охранять чеснок), *Babu günü*; оценочным значением обрядового периода (определение) – *Ak Perşembe, Büük afta, Büük Panıya – Küçük Panıya.*

Наиболее продуктивна модель образования хрононимов и ритуалов от названий обрядовых объектов. Для номинации используются названия предметов, которые в этот день имеют магические свойства, ритуальную символику – *Surva* (*Suvrak*, *Survaki*, *Suraki*, *Zıvra*), *Sarmısak*, *Dragayka*, *Kırk kaşık*, *Süüt pazarı.* Основой номинации может служить значимость дня, хрононима: *Büük afta*, *Ölülerin Paskellesi*, *Büük cumaa*, *Büük perşembä*, *Ak perşembä*; предписание определенной пищи в этот период: *Piinir aftası, Et duşniţası, Et orucu*; реквизит обряда: *Kaluyeni* (*Gerçu, Germançu*), *Stäva*, *Kapra*; обрядовая песня: *Kolada*, *Plugumoşi*, *Pupalilaysa*, *Hey-hey.*

Важным источником формирования названий могут быть адресаты обрядов и обрядовых действий. Ими становятся святые, которым посвящен праздник – *Varvara günü*, *Todur günü*, родовые предки – *Moşi* (‘Троицкая задушница’), *Ölülerin Paskellesi* (‘праздник Радуница’), домашние и дикие животные – *Hayvannarın günü* (букв. День животных − праздник крупного рогатого скота − 02.01), *Hayvannarın Paskellesi* (букв. Пасха животных – Праздник Хедерлез, связанный прежде всего со скотоводством), *Canavar yortuları, Yabanı yortuları* (‘Волчьи праздники’), *Topal canavar yortusu* (‘Праздник хромого волка’), домашняя птица − *Tauk yortusu, Taukların günü* (букв. Куриный праздник), болезни – *Kara Çarşamba* (букв. Черная среда – среда русальской недели, когда была опасность заболеть «черной болезнью» − эпилепсией), мифологические персонажи – *Rusali*, *Babu Marta*, *Kadın gecesi* (*Kadın* – имя двуликого духа в старотюркской мифологии, «Владычица Алтая», который одновременно представляется злым и добрым, со знаком мужчина-женщина − см. Словарь В. Радлова [2]).

Все дни, посвященные православным святым, обозначены сложными лексемами трех типов. Первые два типа включают определение *святой* (на греческом [3] и болгарском [4] языках) и имя святого: *Ay Nikola* – *Sveti Nikola.* Следует заметить, что оба термина в равной степени известны и употребляемы в речи, но та часть гагаузов, чьи предки жили на Балканах вдоль побережья Черного моря и большей частью находились под влиянием греческой церкви, чаще используют греческие варианты названий церковных праздников (*Ay Varvara*, *Ay Vasil*, *Ay İvan*, *Ay Todur*, *Ay İliya*), болгарские же наименования [5] (*Sveti Nikola, Sveti İliya*, *Sveti İvan*, *Sveti Arhangel*) большее распространение получили среди так называемых «болгарских гагаузов». Третий тип представлен изафетным словосочетанием, состоящим из антропонима и слова *gün* ('день') – *Nikola günü*. Данная номинационная модель калькируется с болгарского языка (ср.: *Никулден*). Иногда появляется тавтологическая форма: *İgnajden günü*. Интересны номинативные формы для обозначения Дня бабки-повитухи. Заимствованный из болгарского языка термин *Babinden* равноправно употребляется с калькированной формой *Babu günü*, реже используется усеченная форма *Babin*, а самым распространенным является сочетание, состоящее из болгарского определения *бабин* и гагаузской лексемы *günü* 'день': *Babin günü*. По этой же модели создаются и терминологические словосочетания с опорной лексемой *yortu* 'праздник': *Tauk yortuları*, *Rusali yortuları.*

Иногда хрононимами становятся клишированные словосочетания, отражающие семантику основных обрядовых действий, значимость дня и его временные границы – *Stauro suya atılıy* ('когда крест бросается в воду' – Крещение).

Для календарной терминосистемы гагаузов, как и других народов, характерно сосуществование христианских и народных наименований. Иногда христианские названия праздников переосмысливаются, происходит восстановление внутренней формы термина в виде народной этимологии, что, в свою очередь, влияет на комплекс магических действий. Примером может служить термин *Kırk kaşık* (букв. сорок ложек), которым назван в с. Конгаз День сорока мучеников, когда хозяйки раздавали родственникам и соседям сорок ложек.

Для обозначения канунов праздников в гагаузском языке существуют различные способы номинации. Наиболее распространенной является модель существительное + послелог *karşı* ('накануне'), например: *İgnajdenä karşı*, *Koladaya karşı*, *Eni yıla karşı*, *Ay Vasile karşı*, *Babinä karşı*, *Paskelleyä karşı* и др. В терминологические словосочетания для обозначения канунов трех основных праздников святочно-новогоднего цикла – Рождества, Нового года и Крещения – входит румынская лексема ajun, что значит 'канун' [6]: *Kolada ajunu*, *Eni yıl ajunu*, *Ay Yordan ajunu*. В других терминологических словосочетаниях лексема *ajun* не употребляется, кроме как самостоятельно: *Ajun* в значении 'рождественский сочельник' (Вулкэнешть).

Праздник и его сочельник также противопоставляются как день-ночь: *Kolada günü – Kolada gecesi* ('рождественский день – рождественская ночь'), *Ay Vasil günü – Ay Vasil gecesi* ('в ночь на Новый год' – 'первый день Нового года'). Наименования Рождества и сочельника могут быть противопоставлены с помощью определений. В адъективно-субстантивных конструкциях употребляются прилагательные, противоположные по своему значению: *Küçük Kolada* 'Малая Коляда' – *Büük Kolada* 'Большая Коляда' (срв.: болг. *Малка Коледа* – 'Сочельник' [7] и *Голяма Коледа* – 'Рождество' [8]).

В наименовании ритуалов, как правило, отражается семантика основных обрядовых действий, характерных для данного ритуала: *sarmısak beklemää* (букв. хранить чеснок), *yımırta sallamaa*, *yımırta hamlamaa* (букв. яйцо раскачивать, хватать яйцо ртом – обряд, совершаемый на заговенье); *dam kürümää* (букв. чистить хлев) – обрядовое действие в день праздника, посвященного крупному рогатому скоту, 02.01. Срв.: болг. *Риначовден* (от *рина* – 'чистить, отгребать лопатой' – навоз, снег и т. п. [9]. Для обозначения ритуала и обрядового действия – произнесения благодарности за полученный калач – используется клишированное словосочетание *molitva okumaa* ('читать молитву').

Для наименования обрядовых реалий привлекаются различные способы номинации:

- по обрядовой предназначенности реалий: *Panaya pitası*, *Panaya çorää* (обрядовый хлеб, раздаваемый в честь Богоматери), *kolada evi* (дом, где колядчики разучивали колядки), *kolada çiçää* (бумажные цветки, которыми девушки украшали шапки колядчиков), *kırk kaşık kolacı* (поминальные калачи, раздаваемые в с. Конгаз в День сорока мучеников, откуда и название дня – *Kırk kaşık günü*; в этот день вместе с калачами раздавали сорок ложек;

- по характерному признаку (внешний вид, форма): *sinide*(*ä*) *kolaç* (каравай, испеченный в специальной форме для выпечки; *sinidä kolaç:* – 'таз', *örülü kolaç* – 'плетеный каравай', *sekizlik* (обрядовый хлебец в виде восьмерки, *sekiz* – 'восемь'), *kovrik* (обрядовое печенье витой формы, *kıvırık* – 'витой'), *guguşçuk* (обрядовая булочка в форме голубя, *guguş* – 'голубь'), *pesmet-çik* (обрядовая булочка квадратной формы);

- по функции: *ballı çorek*, *ballı pita* (лепешка, намазанная медом, которую раздавали с целью умилостивить Св. Варвару, *bal* – 'мед');

- по основному обрядовому действию: *eleştirme* (*üleştirmä*) *kolaç* (поминальный калач);

- по обрядовому тексту: *plugumoşi kolacı*,

hey-hey kolacı (калачи-дары для участников новогоднего ритуального обхода домов).

Участники обрядовых обходов получают свое наименование от названия праздника: *колада-ci*, *suvrak-çı*, *plygumoşi-ci*, *lazar-cı*, *lazarcıyka*, *pipiruda*, *pıpıruda-cı*. Названия обрядовых лиц – участников дружины – основаны на сходстве функций, строго распределенных и закрепленных лексикой, не являющейся в обычном употреблении терминологической: *ţar*, *stannik*, *starasta* (главное лицо, глава дружины колядчиков), *kasir* (участник дружины, собирающий деньги), *dever* (колядчик, носящий баклагу с вином: *dever* − 'деверь'), *popaz* (колядчик, произносящий благодарственную молитву: *popaz* − 'поп'), *gelin – güvää* (главные участницы лазарских обрядов: *gelin – güvää* 'невеста − жених'). Используется ассоциативное сближение обычных и обрядовых реалий и перенос названия с одного из них на другой: *kloçka* (первый посетитель в день Св. Игнатия, имитирующий действия наседки: *kloçka* − 'наседка'), *kedi* (участник, извещающий о приходе дружины колядчиков и собирающий дары; *kedi* − 'кот'*)*.

Большая группа общеупотребительных слов, получив сакральное ритуальное значение, переходит в разряд обрядовых терминов: *guguşçuk* (букв. голубь) − обрядовый хлебец в виде маленького голубя, предназначенный для детей-колядчиков; *fişkan* (букв. голый прутик) − голый яблоневый (вербовый) прутик, с помощью которого мальчики выполняют ритуал *сурвакане*; *çörek* (букв. лепешка) − обрядовая лепешка, выпекаемая к праздничным трапезам; *kapra* (от рум. capra – коза [10]*)* − ритуальный обход домов ряжеными с маской *козы* (*kapra*) во время новогодних праздников; *sarmısak* (букв. чеснок) − обряд «*хранения чеснока*», совершаемый в ночь на Андреев день; *sekizlik* (букв. восьмерка) − обрядовый хлеб в форме восьмерки, предназначенный для раздачи соседям, родственникам в День сорока мучеников; *traka* (букв. колокольчик) – колокольчик, висящий на шее домашних животных, используемый как атрибут в новогоднем ритуальном обходе *plugumoşi (hey-hey)*; *uultu* (букв. гул), *buva* (букв. бык) − обрядовый музыкальный инструмент, имитирующий рев быка – основной атрибут ритуала *plugumoşi* и др.

Календарная терминология отражает этнографическую реальность экономно. Для нее характерно ограниченное число корней, значения которых выделяют наиболее существенные элементы обряда. Эти корни не обладают значительными словообразовательными потенциями, но они используются в качестве опорной лексемы для обозначения самых различных компонентов обрядовой реальности. Принцип экономной номинации характерен для дериватов от основ *Surva-* (*Suvra-*, *Surak-*, *Zıvra-*); *Kolad-*; *Lazar-*; *Paskell-*; *Rusali-*. Опорной лексемой в данных словообразовательных гнездах являются наименования праздника или наиболее характерного для этого дня ритуала.

Рассмотрим развитие лексических значений в словообразовательном гнезде *Surva-* (*Suvra-*, *Surak-*, *Zıvra-*).

В исследованиях болгарских этнографов термин *сурва* возводится к греческому σουρβα − 'кизил' (от лат. sorbus − 'дикая груша') [11]. Семантика и символика болгарской новогодней обрядности подтверждает эту этимологию. Действительно, в Болгарии кизил – обязательный атрибут новогоднего праздника [12]. В народном представлении – это самое крепкое дерево, кизил считается символом крепкого здоровья, долгой жизни и изобилия [13]. Первоначально, очевидно, лексема *сурва* означала кизиловую веточку (позже – украшенную), с которой дети ходили по домам с пожеланиями здоровья и плодородия, а затем лексема стала обозначением самого праздника и его компонентов. Ст. Младенов считал, что термин *сурва* является фонетическим вариантом славянской основы *суров*, употребляемый в значениях 'крепкий', 'твердый' [14]. По мнению Л. Йордановой, термин *суровачка* происходит от *сурова пръчка* (свежесорванная ветка с почками и живительным соком) – реквизит новогоднего обряда, отражающий его основное значение – плодородие и здоровье в будущем году [15].

Бессарабские болгары и гагаузы не связывают первоначальное значение лексемы *surva* ('кизил') с семантикой и символикой новогодней обрядности: в буджакских степях кизиловое дерево встречается не часто, поэтому в качестве атрибута ритуала «*surva*» гагаузами и болгарами используются яблоневые и вишневые (реже вербовые) веточки. Они обозначают различные аспекты ритуала «*surva*»: праздник – *Surva* (*Suvrak*, *Survaki*, *Suraki*, *Zıvra*) и реквизит – *surva* (*survakliţa*, *suvrak*, *survaki*, *suraki*, *sıvra*), сам ритуал – *surva gezmää* (*suvrak gezmää*, *survaki gezmää*, *suraki gezmää*, *zıvra gezmää*), участника – *suvrakçı* (*survakiçi*) и его действия – *survalamaa* (*suvraklamaa*, *survaklamaa*, *suraklamaa*, *zıvralamaa*).

Опорной лексемой в данном словообразовательном гнезде является наименование ритуала (обход домов с пожеланиями здоровья и плодородия − *surva gezmää*), а затем оно становится обозначением самого праздника и распространяется на другие аспекты обряда.

Основным наименованием праздника Рождества является лексема *Kolada*, которая представляет собой основу для образования новых терминов и терминологических словосочетаний. Синтаксический метод оказывается доминирующим при образовании номинаций рождественской обрядности. Лексема *Kolada* входит в словосочетания с нетерминологическими существительными, прилагательными, глаголами и, таким образом, фиксирует обрядовую предназначен-

ность предмета, явления или действия, противопоставляя его неритуальному, утилитарному значению. Термины-словосочетания, включающие в свой состав лексему *Kolada*, обозначают различные аспекты рождественской обрядности: сам процесс колядования – *kolada gezmää*; дом, где колядчики разучивают колядки – *kolada evi*; обходные рождественские песни – *kolada türküleri;* мелодии – *kolada avası*; благопожелания, произносимые колядчиками при получении рождественского каравая – *kolada molitvası*; обрядовые караваи для колядчиков – *kolada kolacı*; бумажные цветы, украшающие шапки колядующих – *kolada çiçää*; рождественский пост – *kolada orucu*; предрождественскую неделю – *kolada aftası*; канун Рождества – *Kolada ajunu*, *koladaya karşı*; ночь перед Рождеством – *Kolada gecesi*; первый день Рождества – *Kolada günü*; дружину взрослых колядующих – *büük kolada*; группу колядующих детей – *küçük kolada*.

От основы *Kolada* образованы единичные термины: при помощи суффикса лица ***-cı*** составлена лексема *koladacı* (колядчик), рефрен колядной песни *koladele* дал название колядке – *koladele.*

Таким образом, как уже отмечалось, гагаузская календарная терминология отражает обрядовую реальность экономно, используя минимальное число единиц, максимально нагруженных семантически.

Экономная номинация достигается за счет метонимического и метафорического способов образования терминов: название освященной в день Крещения воды служит для обозначения и самого дня Крещения – *Büük ayazma*. Лексема *Kolada* является наименованием не только праздника Рождества, но обозначает и другие реалии рождественской обрядности, а именно: дружину колядчиков и рождественскую песню, исполняемую колядующими при обходе домов. Подобно этому в лексеме *pipiruda* совпадают значения песни, танца и самого обычая *Pipiruda*. Названия некоторых участников ритуальных обходов основаны на сходстве функций: *Gelin* − 1. Участница лазарских игр, исполнявшая обрядовый танец. 2. Главная исполнительница в обряде *Pipiruda*. Так возникает обрядовая полисемия. Если в других сферах терминологическая многозначность нежелательна, то в обрядовой она возможна и не является помехой, так как этнографический контекст акцентирует нужное значение.

Гагаузская номинационная модель наиболее близка к болгарской. Большинство терминов или калькируется с болгарского диалектного наименования (*örülü kolaç – плетен кравай* ’плетеный каравай’; *Süüt cumertesi – Връбна събота* ’вербная суббота’; *Piinir aftası – Сирната ниделя* ’сырные заговены’; *Tauk yortuları – Пилешки празник* ’праздник кур’; *Rusali yortuları – Русалимски празници* ’русальские праздники’; *Yabanı yortuları, canavar yortuları – Вълцките празници* ’волчьи праздники’), или составляется по болгарской модели: *Sarmısak gecesi* ’чесночная ночь’, *Kadın gecesi* ’ночь Кадына’, *Prost gecesi* (по образцу болгарского термина *Пруштална вечар* ’прощеный вечер’ /гагауз. *gece* − ’ночь’/); *Domuzların günü* ’день поросят’, *Taukların günü* ’день кур’, *Hayvannarın günü* ’день крупного рогатого скота’ (подобно составленному болгарскому термину по адресату обряда – *Бабинден*); *Masleniţa aftası* ’масленичная неделя’, *Kolada aftası* ’колядная неделя, *Paskellä aftası* ’пасхальная неделя’, *Rusali aftası* ’неделя русальских праздников’ (ср.: болгарскую модель *русарската неделя*) и др.

С болгарского языка калькируются и названия основных обрядовых действий: *kolaç okumaa − отчитам (удричам) кравая* − ’произносить молитву после получения рождественского каравая’; *trimur tutmaa − държът тримур* ’соблюдать строгий трехдневный пост’*; gezmää Kolada – ходя на Колада* ’колядовать’; *Surva gezmää – ходя на сорваки* ’ритуальный обход домов на Новый год’; *Lazari gezmää – ходя на Лазар* ’лазаровать’. По существующей болгарской модели создаются гагаузские термины: *ooruç tutmaa* − ’соблюдать пост’ (ср.: болг. *държът тримур*, гагауз. *tutmaa* ’держать’); *masleniţayi yaptaa* − ’праздновать Масленицу’ (ср.: болг. *правя Сурваки* ’праздновать Новый год’, гагауз. *yaptaa* и болг. *правя* ’делать’); *uultuynan gezmää* ’ритуальный обход домов с устройством (*uultu* − ’гул’), напоминающим рев быка’ (ср.: болг. *ходя с хлопки*); *pupalilaysa gezmää* ’ритуальный обход домов детьми-колядчиками’ (*пупалилайса* – гагаузский вариант начала болгарской колядки «Похвалила се...»[16]); *rakıynan gezmää* ’ритуальный обход родственников на Новый год с водкой’; *Kadın gezmää* ’ритуальный обход домов ряженых в канун Св. Николая’. Некоторые словосочетания включают заимствования из румынского языка: *plugumoşi gezmää* ’обряд Pluguşor’ (*Plugplugumoşi* – начало обходной рождественской песни на румынском языке); *kapra gezmää* ’ритуальный обход домов на Новый год с маской «коза»’ (рум. cu capra); *stävaynan gezmää* ’ритуальный обход домов на Рождество со «*звездой*»’ (рум. a umbla cu steaua [17], болг. ходя със звезда) и др.

По существующим моделям, когда термином является словосочетание, отражающее обрядовое действие (*sarmısak beklemää – вардя (пазя) чесан* ’охранять чеснок’), образованы наименования следующих обрядовых актов: *yımırta sallamaa, yımırta hamlamaa* (букв. ’яйца раскачивать’, ’яйца хватать ртом’ – обряды, совершаемые на заговенье); *rusaliläri getirmää*, *götürmää* (букв. русалий приводить, уводить – обряды «встречи» и «проводов» русалий во время русальских праздников); *dam kürümää* (букв. чистить хлев – обрядовое действие в первый день Нового года).

Подобно болг. терминам *коледни песни*, *коледни кравай*, *еньовска китка* (букет) создаются гагаузские: *kolada türküleri* − ’колядки’; *suvrak türküsü* − ’песня участников обряда «surva»’; *kolada kolaci* − ’рождественский кравай’; *plugumoşi kolaci* − ’каравай, раздаваемый участникам обряда «плугушор»’; *kolada çiçää* − ’рождественский бумажный цветок – атрибут костюма колядчиков’, *troyţa çiçää, troyţa otu* − ’троицкая зелень’; *kolada molitvası* − ’молитва, которую произносят колядчики при получении рождественского каравая’.

Особенностью гагаузской обрядовой номинации является использование в создании термина разноязычных элементов: *Ay Yordan ajunu*, *Ajun ayazması*, *Büük ayazma* (греч. *священный источник*) [18], *Ay Babin*, *Krêçuna karşı* (рум. *Crăciun* − Рождество) [19], *Kırk ayoz*, *Kırk meçik* и др. Терминами *Kırk ayoz* и *Kırk meçik* обозначается День сорока мучеников. В первое наименование входит греческая лексема *ayoz* (α′γιας − ’святой’) [20], во втором же термине значение ’святой’ передано арабской лексемой, пришедшей в гагаузский язык через турецкий, – *meçit* (тур. *meçit* ’славный’ − о Боге) [21].

Анализ гагаузской календарной терминологии показал, что для нее характерны различные способы номинации. Она основана на наиболее существенных для обряда элементах с использованием минимального числа лексических единиц, чья семантическая структура отличается большой сложностью и разветвленностью.

Примечания

[1] Толстой Н. И. Из «грамматики» славянских обрядов // Труды по знаковым системам. Ученые записки ТГУ. XV, вып. 576. Тарту, 1982. С. 57.

[2] Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. I-IV. С.-П., 1893-1911.

[3] Греческо-русский словарь. Сост. А. Н. Черствый. М., 1975.

[4] Български тълковен речник. Съст. Андрейчин Л. и др. София, 1994.

[5] Болгарские термины, приводимые в статье, отмечены в календарной обрядности бессарабских болгар (см.: Сорочяну Е. С. Терминология календарной обрядности болгар Бессарабии // Linquistik Balkanique. XL. София, 1999-2000, № 1. С. 39-71.

[6] Dicţionar român-rus. Bologan G. şi alţii. Chişinău, 2004.

[7] Колева Т. А. Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, конец XIX – начало XX в. (Зимние праздники). М., 1973. С. 277.

[8] Вакарелски Хр. Коледните празници в Софийско // Сердика. III. София, 1939. С. 8.

[9] Болгаро-русский словарь. Сост. Б. С. Бернштейн М., 1975.

[10] Dicţionar român-rus. G. Bologan şi alţii. Chişinău, 2004.

[11] Филипова-Байрова М. Към въпроса за произхода на думата сурва и обичая да се сурвака на Нова година // Български език. XV. София, 1965, № 6. С. 515-519.

[12] Колева Т. А. Указ. соч. С. 272; Йорданова Л. За народните сурвачки в България // Известия на Етнографския институт с музей при БАН. XI. София, 1968. С. 278.

[13] Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи // Сборник за народни умотворения. XXVIII. София, 1914. С. 40-50.

[14] Младенов Ст. Етимологически и правописен речник на българския език. София, 1941.

[15] Йорданова Л. Обичани обичаи. София, 1996. С. 26.

[16] Soroçanu E. Gagauzların kalendar adetleri (etnolingvistik aaraştırması). Kişinöv, 2006. S. 150.

[17] Dicţionar Enciclopedic Ilustrat. Chişinău, 1999.

[18] Български етимологичен речник. Съст. В. Георгиев и др. Т. I. София, 1971.

[19] Dicţionar român-rus. G. Bologan ş. a. Chişinău, 2004.

[20] Греческо-русский словарь. Сост. А. Н. Черствый. М., 1975.

[21] Турецко-русский словарь. Сост. А. Н. Баскаков и др. М., 1977.

Rezumat

Terminologia rituală reprezintă prin sine limbajul descrierii obiceiurilor prin interpretarea unui sistem de semne ce au tangenţe comune cu sistemul de semne etnografice.

Analizînd terminologia obiceiurilor calendaristice găgăuze, putem conchide că aceasta reflectă realitatea etnografiică prin utilizarea unui număr mic de radicale, semnificaţia cărora relevă totuşi elementele esenţiale ale riturilor.

Sunt prezentate diverse tipuri de nominalizare a riturilor: după predestinaţia obiceiurilor, după însemnătatea zilei serbate, după funcţia persoanei rituale, după importanţa obiceiului în această zi, după utilizarea atributelor de către participanţii la ritual etc.

Cuvinte-cheie: găgăuzii din Moldova, obiceiuri calendaristice, lexic şi simbolică, terminologie, moduri de nominalizare.

Резюме

Обрядовая терминология представляет собой язык описания обряда, интерпретирующую знаковую систему, которая находится в тесной взаимосвязи с системой этнографических знаков.

Анализ терминологии гагаузских календарных обычаев и обрядов показал, что календарная терминология отражает этнографическую реальность экономно, используется ограниченное число корней, значения которых выделяют наиболее существенные элементы обряда. Для обозначения обрядовых реалий выявлены различные способы номинации: по обрядовой предназначенности реалий, по значимости дня, хрононима, по функциям обрядового лица, по основному ритуалу дня, по основному реквизиту участников ритуала, по обрядовому тексту и др.

Ключевые слова: гагаузы Молдовы, календарная обрядность, лексика и символика, терминология, способы номинации.

Summary

The ritual terminology represents the language of the description of the ceremonies, interpreting the system of sings, that is in close interrelation with the system of ethographic signs.

The analysis of the terminology of Gagauzian calendar customs and traditions showed that the calendar terminology reflects the ethnographic reality economically, that the limited number of roots which meanings single out the most important elements of a ritual have used.

To indicate ritual realities various ways of nominations were revealed: by the ritual intention of the realities, by the significance of the day, of the chromonym, by the functions performed by a ceremonial person, by the main ritual of the day, by the main requisites, by the ceremonial text and so on.

Key words: Gagauzians of Moldova, calendar rites, lexicon and symbolism, terminology, ways of nomination.

T. MACOVEI

CULTUL SOARELUI ÎN RITUALURI ŞI TRADIŢII CARPATICE

Din cele mai vechi timpuri, omul a atribuit nuanței de roşu însemnate energii subtile, solare, divine, în orice situație în care efectul cromatic a fost sesizat vizual. Precum remarcă A. Leroi-Gourhan, ocrul frecvent atestat în morminte a avut o semnificație neîndoielnică, „iar a asimila ocrul cu suflul vital sau cu vorbirea nu este o ipoteză foarte periculoasă" [1]. Din roşul-aprins al Soarelui, la vasele de lut purificat, la culoarea aurului, a bronzului, a sevei şi a rodului plantelor, în toate împrejurările, nuanța sacră a începuturilor, ocrul-roşu a rămas partea organică a spiritului cultic. Sub impulsul efectului coloristic al Soarelui, sedentarii carpatici au sesizat în căldura şi lumina Soarelui, izvorul vieții pământeşti. Foarte de timpuriu, înainte de ieşirea cu locuința la suprafață, ei adorau lumina şi căldura, asociau chipul astrului cu vatra focului. Atunci colectau ocrul-roşu de printre stânci şi îl foloseau în ritual. Nu obțineau ocrul prin arderea pietrei alese; fiind în paleoliticul final, nu ajunseseră în stadiul evolutiv de construire a cuptoarelor cu triaj, în vreme ce ocrul se găsea în lentile pe o bună parte a pământului strămoşesc. Cu pasta roşie au pictat, pe fețele netede ale pietrei, diferite semne, ideograme, şi apoi imagini zoomorfe (a se vedea peştera de la Căscioarele (Vl. Dumitrescu, 1965, p. 18, 34), de la Fântânelele, jud. Teleorman (M. Moscalu, 1971, p. 85), Butuceni, Basarabia, (V. Grosu, C.Vasilachi, p. 76). În 1926 renumitul cercetător C. S. Nicolăescu-Plopşor, care a fondat o şcoală de studiere a artei rupestre, anunță existența acestei arte din jud. Gorj, Târgu-Jiu, Novaci, Ciuperceni, Polovragi la 1 km de mănăstirea Polovragi. «Toate desenele din jud. Gorj au fost efectuate în culoare neagră şi roşie obținută prin folosirea unui cărbune a cărui origine nu a fost precizată: este minerală, vegetală sau animală. Printre unele din desenele de pe pereții peşterii Pârcălabul, C. S. Niculăescu-Plopşor a identificat o scenă din ritualul Cultul Soarelui. Doi oameni sunt considerați în poziție de adorare, în picioare, înaintea Soarelui» (Ibidem, p. 68).

După cum vedem, utilizarea ocrului are vechi tradiții. Cantități substanțiale de ocru au fost recuperate pri n săpături arheologice care s-au efectuat în peştera Cioara de la Boroşteni (com. Peştişani, jud. Gorj). Descoperiri mai numeroase ce au atestat colectarea ocrului s-au găsit la Moustier (stațiunea eponimă a musterianului): o serie de oase conțineau ocru în jurul lor, ca şi craniul bărbatului dezvelit la La Chapell – aux Saints (Franța). În Republica Moldova (ex. U.R.S.S.), într-o alveolare, erau depuse oase de mamont împreună cu ocru-roşu». (M. Cârciumaru, op. cit., p. 88-90).

Instinctul de conservare al tuturor viețuitoarelor şi frica de neprevăzut, proprie omului, l-au determinat pe acesta să întreprindă măsuri de protecție. Există esteticieni care consideră că roşul este tratat ca un semn al primejdiei, derivând din roşul sângelui. Alții însă îl asociază cu bucuria. Levi-Strauss afirmă că «roşul este o sursă de excitări fizice şi fiziologice» [2]. Reacția la roşu, la acest efect cromatic extrem de agresiv la impact, întotdeauna a fost din plin resimțită de plante, de animale, de om. Plantele îşi schimbă comportamentul la impulsurile cromatice din gama culorii de roşu, iar animalele şi păsările devin irascibile. În acest sens sunt elocvente lupta *Corida, lupta cocoşilor, iritarea curcanului* ş.a.

Ocrul-roşu este prima nuanță cromatică selecționată, primul simbol sacralizat, prima motivație a ritualului religios şi a doctrinei Soarelui. Persistența acestora în arealul carpatic întăreşte ipoteza potrivit căreia Cultul Soarelui s-a format în Carpați şi de aici s-a răspândit în întreaga lume dintâi. Până acuma nu s-a identificat o altă vatră geamănă cu cea carpatică sau mai veche, pe acelaşi orizont cultural, fapt ce ne determină să susținem că în spațiu şi timp simbolurile solare au fost create de strămoşii noştri.

Exprimarea prin simbol presupune un grad avansat de dezvoltare spirituală a comunității într-o anumită perioadă de timp istoric. Simbolul exprimat prin imagini vizuale cromatice a intrat în practica populației vechi odată cu crearea imaginii forțelor atotputernice, cu crearea conceptului dual privind viața şi formele ei cosmice, terestre şi subterane [3]. Prin simbolul coloristic, prin forma şi poziția acestuia, prin mediul în care acesta a fost antrenat, omul s-a orientat spre faptele binelui şi le-a alungat pe cele ale răului, a creat climatul spiritual generalizat, specific spațiului carpatic.

De la începuturi până la apariția credințelor adamice, oamenii credințelor solare au folosit ideogramele cromatice în dialog permanent cu divinitățile. Ideograma în dialog a însemnat exteriorizarea simțurilor de moment, iar aceste impulsuri au pornit totdeauna de pe suport religios. Nu se putea invoca Soarele fără redarea cercului în culoarea razelor, (galben, roşu) fără îndreptarea privirilor către astrul ocrotitor.

În perioada de apogeu a Cultului Soarelui s-a consolidat doctrina religioasă fundamentală, specifică, s-au cristalizat normele morale, care, ulterior, au alcătuit lista de norme ale «belaginilor», precum şi a poruncilor intangibile. În această perioadă, singurul mijloc de comunicare «grafiat», scris, a constat în alcătuirea ideogramelor, a semnelor orânduite într-o anumită topică. Atunci, în finalul epocii de piatră, în explozia ce urma să se producă în spațiul carpatic, la repertoriul semnelor primare s-au adăugat derivate, neologisme cromografice, create pentru detalierea informației [4]. Precizăm: derivate, şi nu substituite. Semnele solare derivate au rămas de atunci alături de cele primare în practici active, au alcătuit alfabetul ce

urma să fie peste toate timpurile. La semnul primar s-au adăugat segmente pentru semnul cromatic. La romb au fost prelungite laturile cu segmente de dreapta sau cu segmente de curbă, aprofundând astfel sensul semnului primar. Rombul, fiind redat în culoarea roşie, probabil a exprimat optimism, prosperitate, iar prelungirile au subliniat răspândirea radială, generalizarea fenomenului în raport cu pământul, (în prelungirea segmentului de dreapta) sau extindere spre infinitul cultic (în prelungiri spiralice). În ambele cazuri simbolul a ieşit din sfera psihicului prin unde subtile de rezonanţă, ca apoi să se întoarcă drept model al utilului şi al esteticului.

Simbolurile au fost create prin repetarea imaginilor reale selecţionate. Acestea au fost îmbogăţite cu adaosuri imaginare ce vizau tendinţa de mai bine. Columna verticală spre cer a fost creată la Cuina Turcului în anii 10.650.î. Chr., reprezentând o replică a drumului proiectat de fum. În mileniile V-IV, nivelul civilizaţiilor carpatice a dat chip nou aceluiaşi mesaj; civilizaţiile au creat coloana din volute unghiulare, din romburi etc., toate variantele aducând particularităţi specifice, întărind prin aceasta mesajul ideogramei.

Aşezarea bandată a simbolurilor a revoluţionat scrierea ideografică, cromografică, a pregătit inventarea predicatului ce urma să intre în scrierea de tranziţie a dacilor, în epoca fierului [5]. Citirea într-unul din cele două sensuri posibile n-a exclus mesajul fiecărui semn, ci a sporit conţinutul şi valoarea acestuia. Scrierea bandată a simbolurilor a rămas o modalitate prin care impulsurile interioare au putut fi exprimate şi grafic. Accentul cromatic al semnelor grafice sau accentul grafic al semnelor cromatice au subliniat subtextul scrierii simbolistice. Imaginea câinelui, imaginea şarpelui, a frunzelor, a apei – toate în planşa compoziţională, au format un tot ideatic de o excepţională valoare. A fost o împlinire a omului, în epoca de piatră, o împlinire a civilizaţiilor carpatice, un ecou peste multe milenii. Conţinutul ideatic al cromogramelor unite a imprimat sfinţenie semnului, iar acest semn hieratic a dat naştere heraldicii locale [6]. Accentul pus pe ideea, pe semnul-simbol a rămas în practica permanentă a exprimării cromografice.

Toate simbolurile cromografice scot în evidenţă conceptul de mişcare circulară a simbolisticii, lăsând să se înţeleagă că nu se poate construi un segment de dreaptă de pe poziţii în mişcare, în mişcare de evoluţie şi de rotaţie a planetei pe care trăim. Se pare că «gânditorul» străvechi cunoştea sensul mişcării aştrilor, când prindea în culoare spirala suitoare sau când pornea hora după mersul aştrilor: dreapta îndepărtat, stânga apropiat. În acest sens, toate cromogramele utilizate au în subtextul lor ideatic mişcarea circulară. (R. Vulcănescu, *Fenomenul Horal*, Bucureşti, 1995).

Precum Sf. Cruce la creştini, fiecare simbol a fost încărcat cu puteri sacre respectate ca tabu. Datorită acestei norme, din perioada maximă a Cultului Solar (epoca bronzului) au rămas urme cromografice ale religiilor secrete ca o dovadă a rugăciunilor «în taină» ale Marii Preotese purtătoare de veşminte bogate simbolistic, purtătoare a măştii de consacrare [7]. Veşmintele-simbol, veşmintele bogate simbolistic, masca de consacrare, ritualul religios, mulţimea de practici cultice – toate au constituit esenţa spiritualităţii neamului sedentar carpatic, în mileniile V-III. î. Chr., iar simbolul cromografic a fost temeiul tuturor. Focul–simbol, apa–simbol, vatra–simbol, aştrii–simbol, duhul–simbol, văzduhul–mişcare, sunetul – toate au generat mişcarea ca fiind unica expresie a vieţii pământeşti. Ele şi-au asigurat loc semnificativ în repertoriul simbolistic, au contribuit la crearea şi înflorirea civilizaţiilor carpatice ale epocii de piatră şi ale bronzului.

Transferul ritualului religios de la Marea Preotească către Marele Preot şi Rege apărător (începând cu anii 3.500, î. Chr.) s-a produs sub presiunea marilor migraţii. În aproximativ trei milenii care au urmat, explozia cultică bine cunoscută drept Cultul Soarelui, civilizaţia Europei Vechi şi-a redus considerabil amploarea [8]. (Notă, 2)

Sanctuarele şi templele au fost distruse. Nedeile Soarelui şi-au diminuat intensitatea sub prigoana continuă şi astfel practicile cultice casnice, mărunte au rămas să se desfăşoare în colţul (locul) sacru al locuinţei. Marelui Preot şi Rege i-a rămas ca atribut esenţial respectarea normelor morale doctrinare şi impulsionarea acestora în cadrul întrunirilor cultice de amploare. Ca rege, cârmuitorul îşi consolida permanent mijloacele de apărare. Pe la anul 1500, î. Chr., s-a afirmat din plin Zamolxis – Mare Preot şi Rege. Acest cîrmuitor a dobîndit sfinţenia prin respectarea cu strictеţe a legilor «Belaginilor», a legilor frumoase, a normelor morale tradiţionale. Aceste norme, de fapt, erau susţinute prin suportul solid al semnelor sacre, solare [9]. În împrejurările date s-a dovedit încă o dată puterea simbolului carpatic în timpul şi în spaţiul său de referinţă.

Astfel, simbolul cromatic a sintetizat chipul fizic, material al simţurilor lăuntrice exteriorizate. Forma şi culoarea au oglindit caracteristici spirituale esenţiale, în context cu mediul social şi cu determinanta doctrinei religioase, unice, solare.

Simbolurile care au evocat idei, noţiuni şi sentimente cultice, care au mijlocit adorarea mistică prin stimularea ritualurilor religiilor precreştine au fost ridicate la rangul de simboluri sacre. Spre deosebire de alte semne folosite din totdeauna (precum cele ale scrisului şi vorbirii, cele orientative în spaţiu, cele stimulate de predispoziţii afective etc.), simbolurile sacre au constituit un tezaur cu aură mistică, perpetuă, activă. Datorită cutumelor rigide ale Cultului Solar şi normelor derivate din acestea, simbolurile sacre au dăinuit timp de multe milenii în conştiinţa şi practica populaţiei carpatice. Deopotrivă cu rugăciunea, ofranda, cântecul, şi descântecul, făcutul şi desfăcutul, cu dansul în ritm de toacă la templu etc.,

toate practicile cu substrat cultic au fost urzite pe structura ritului, au fost păstrate în tipare ce nu au permis alternative [10]. Simbolurile sacre au rămas aşa cum au fost create în timpurile când prin simbol se dialoga în limitele impuse de cultele secrete, deşi impactul dintre simbol şi spirit a fost atât de puternic, încât patrimoniul creat în mileniile marilor alcătuiri neolitice a rămas intact şi va dăinui.

Sfinţenia simbolurilor rămâne un fenomen inedit în spaţiul străvechi românesc. Aici cromografica plastică s-a menţinut timp de milenii constant viguroasă, datorită suportului dogmatic al doctrinei soarelui, puternic înrădăcinată în conştiinţa sedentarilor carpatici. Fiecare semn cromografic a fost conceput la nivel de ideogramă în context religios şi a rămas semn intangibil în timp. Astfel, simbolurile cromatice, primordiale din spaţiul carpatic sunt de sorginte solară; ele poartă acelaşi conţinut hieratic prin caracterul abscons al interpretării lor [11]. Culorile primare au consolidat vechile concepte care au stat la temelia doctrinelor Cultului Solar. Potrivit acestora, grafica şi culoarea contribuiau în mare măsură la departajarea conceptelor de viaţă terestră şi de viaţa veşnică, în cadrul sistemului dual, propriu doctrinelor solare. Luând în calcul informaţiile existente, putem afirma că în secolele de după anul zero, fondul valorilor spirituale autohtone tradiţionale nu s-a diminuat. El a fost tezaurizat îmbogăţit în mediul în care a fiinţat multe milenii, iar transformările i-au imprimat străluciri estetice în locul conţinutului primar.

Procesul de creştinizare a condiţionat transformarea simbolurilor în «izvoade», golirea lor de conţinut, plasând astfel esteticul pe locul sacrului. Or, această «golire» de conţinut primar sau această substituire a sacrului în nici un caz n-a produs ruptura în continuitate şi unitate. Din toate simbolurile numai crucea şi-a ocupat un loc sfânt în noua credinţă, însă nici ea nu s-a înstrăinat total de repertoriul simbolisticii vechi [12].

Prin simboluri sacre, dogmele cultelor antice au devenit operante în adunările ritualice specifice fiecărei perioade istorice. Însă prelucrarea lutului, a ţesăturilor pentru veşminte, incizia lemnului, a metalului – toate s-au ridicat la rang de simbol cu încărcătură mistică.

Simbolurile, inclusiv cele cromatice, s-au format pe paliere distincte, în concordanţă cu aspectele fundamentale, doctrinare ale Cultului Solar. Spre exemplu, imaginea Soarelui este redată cu nota predominantă a mişcării circulare, cu toate semnele cromografice, cu toate simbolurile sacre create în spaţiul cultic primar carpatic. În toate staţiunile arealului carpatic, cercul a ocupat şi şi-a menţinut un loc important în ornament, constituind pretutindeni o expresie cromografică a sensului mişcării. În cromografica ceramicii carpatice, simbolul mişcării circulare derivate din semnele primare, confirmă existenţa în subtext a unor credinţe puternice care au avut rezonanţă în timp şi care au influenţat preocupările omului statornic în legi şi în spaţiu. Gândirea mitică privind mişcarea circulară a constituit, probabil, punctul de plecare spre soluţii tehnice în căutările specifice epocii care a urmat. Astfel se explică formele arhaice ale instalaţiilor tehnice (războiul de ţesut atât cel vertical, cât şi cel orizontal) de prelucrare a fibrelor şi firelor, de zdrobire a seminţelor (piua, marcoteţul, râşniţa), de prelucrare a ţesuturilor (fusele, andrelele, acul), de ornamentare a ceramicii (pomozocul, pensula, lacurile) etc., toate evoluând pe fundalul unei civilizaţii [13].

Simbolul cromatic şi-a consolidat permanenţa datorită nuanţelor coloristice interpretate ca purtătoare de esenţe sacre. Astfel, se crede că brânduşele de toamnă sunt «florile morţilor», sunt bucuria lor. Morţii se bucură de *culoarea albă* a florilor, precum noi, vieţuitorii, ne bucurăm de ele primăvara. De aici şi convingerea că este păcat să rupi o brânduşă de toamnă [14]. În Oltenia, înaintea sicriului unui copil decedat (flăcău sau fată mare) merge un băiat ducând o creangă de măr dulce cu vârful în jos. De această creangă se atârnă o mulţime de panglici de hârtie colorată diferit: pomnete (pomneţi), şervete etc. Creanga este ţinută, după înmormântare, pe stâlpul de la capul răposatului, şi mai apoi, când se pune crucea, se înfige la capul ei [15]. La trăitorii de la munte, acestei crenguţe de măr i se mai zice brad, fiindcă este înlocuită cu creangă de brad [16] (Nota 3).

În Dobrogea, tot la înmormântarea copiilor, a flăcăilor sau a fetelor, este înregistrat obiceiul să se ducă înaintea sicriului o ramură de prun, împodobită cu ştergare şi busuioc, cu hârtie albă şi cu canură (lână roşie). Creanga de prun se pune pe mormânt, lângă cruce [17].

Culoarea albă a ţinut de pragul trecerii spre viaţa veşnică, de nemurire, motiv pentru care a persistat ca element principal de exprimare a stării respective în ritualul axului thanatic. De atunci tot ce ţine de fondul acestei nuanţe a rămas să notifice starea de moarte înţeleasă profan: şi albul veşmintelor şi expresia «să ajungi până în pânzele albe» (adică până la adânci bătrâneţe), expresia «de când corbii albi» sau apelativul, în tradiţiile europene, «Doamna în alb» pentru moarte etc.

Noţiunea/conceptul de *Negrul-brun* a fost considerat simbol al Pământului-mamă al rodului necesar existenţei terestre, un bun al pământului pentru hrană şi ofrandă. Zeiţa-mamă este protectoarea vieţii tinere, ea ajută la crearea lumii, o încarcă de energie, o susţine cu lichidul dătător de viaţă şi împarte moartea la momentul oportun[18]. Imaginea sa este «a unei femei gravide împodobită cu romburi, cu şerpi şi cu două ori patru linii» [19]. Simbolizând nemurirea şi sugerând perpetuarea vieţii şi păstrarea forţelor vitale, ea constituie viaţa pe pământ cu transformarea ei eternă. În lucrarea sa *Dacia preistorică,* N. Densuşianu ne aminteşte de pelasgii care aveau o tradiţie potrivit căreia "genul lor ar fi fost născut de-a dreptul din pământ". Astfel *Eschyl* ne înfăţişează pe *Pelasg*, patriarhul naţional

al acestei ginți, rostind către *Danau*: «Eu sunt Pelasg, fiul vechiului pământean, al celui născut din pământ». Iar un alt autor antic scrie: «pe Pelasg, cel asemenea zeilor, l-a născut pământul cel negru de pe coamele munților celor înalți, ca să fie începătorul rasei muritorilor». În tradiția poporului român s-au păstrat şi până azi, în legende, spusele: «locuitorii aceste țări sunt un gen nou ieşit din pământ, după nimicirea prin potop a primei rase de oameni»[20]. Într-un descântec am întâlnit aceeaşi interpretare: «Maică Prea Curată, / Aist pământean / Mi-l dăruiesc,/ De boală mi-l curățesc». Aici suferindului i se atribuie însuşirea de pământean, care este înregistratâ şi la preantici. Pământul în viziunea poporului nostru este sfânt: «La pământ să baţi mătănii şi să te închini, să-l săruți, că pământul ne hrăneşte şi ne ține; din pământ avem hrană, din pământ avem apă, pământul ne încălzeşte, pământul este mama noastră. Din pământ ieşim şi în pământ avem să mergem» [21]. Homer [22] în cântecele sale aminteşte de Agamemnon care face sacrificii pământului şi care practici de sacrificii s-au transmis şi în tradiția de mai târziu: «nu vreau să fiu oaia neagră» (adică nu vreau să fiu sacrificată: în timpurile străvechi, păstorii, la o anumită etapă de timp, ciclică, înțelegeau să jertfească o oaie neagră pentru divinitate). Sau: «Manole, Manole, / Meştere Manole, / Zidul rău mă strânge, / Copilaşu-mi plânge, / Țâțişoara-mi frânge». Şi azi, când se sapă şanțul pentru temelia unei case, stăpânul are grijă „să îmbuneze" cu o jertfă pământul care a fost oarecum «rănit» prin facerea şanțului. Această jertfă poate că îi dă puteri «ca să pună în spate» greutatea temeliei şi a casei. «Se jertfeşte un cap de cocoş – pasăre sfântă pentru poporul nostru – ori un cap de berbec zidit în colțul temeliei, sau se aruncă bani» [23]. Se crede că jertfele la facerea temeliilor sa dau pământului ca acesta să țină bine clădirea, şi duhul jertfei să fie protector al clădirii.

În viziunea poporului nostru pământul este o ființă vie, o zeitate căreia i-au fost dedicate multe legende şi în raport cu care există o sumedenie de superstiții: se închina pământului copilul nou-născut (după naştere se pune copilul pe pământul gol), pentru ca acesta să se împuternicească [24]; se ia şi ca martor în jurăminte – ca cel al ritualului de înfrățire [25]; se dă în garant [26]; are şi putere tămăduitoare [27] (Nota 4)

Un ceremonial superstițios îl atestăm într-un document din 1642, în care „Larion de Răteşti şi Hariton de Ingăreşti, *cu brazda în cap*, mărturisesc lui Vodă despre vechile hotare ale moşiilor Petrecani şi Urchenii: «aşa mărturisim noi cu sufletele noastre şi cu brazda în cap înaintea Măriei Tale, milostive Doamne...» [28] din care reiese, în limbaj neoficial, următoarele: Să ne facem pământ, ca brazda pe care o avem pe cap (să ne facem oale şi ulcioare) de nu vom spune adevărul...».

Frumosul obicei al creştinilor de a atinge pământul cu mâna de câte ori se închină în biserică sau acasă, al naşterii pe pământ sau pe vatră, al înfrățirii, al jurământului cu «brazda pe cap» au completat o listă lungă de practici puse în relație cu riturile pământului. Aceste obiceiuri au fost create anume pe structura cutumelor, toate sunt izvorâte din doctrinele vechilor credințe solare şi pentru respectarea acestora. Iar culoarea pământului a fost, după cea de ocru-roşu, a doua nuanță coloristică selecționată în scopuri ritualice.

În definitiv, vom reitera o caracteristică reprezentativă, specifică a simbolurilor sacre şi anume că acestea au proprietatea de a se reliefa printr-o aură mistică plină de mesaj oarecum tăinuit, că mişcarea lor este perpetuă, generatoare. Motivația cultică a simbolurilor s-a urzit ordinar şi neîncetat pe structura ritului deopotrivă cu alte practici carpatice, cum ar fi rugăciunea, ofranda, cântecul şi descântecul, făcutul şi desfăcutul, cu dansul în ritm de toacă etc. În spațiul cultic străvechi românesc sacralitatea simbolurilor cromatice reprezintă un fenomen inedit cu suportul în doctrina soarelui, care timp de milenii a rămas constant, viguros.

Timpul şi experiența umană a sedentarilor carpatici au întărit conținutul primar al simbolurilor, l-au tezaurizat imprimându-i străluciri estetice distincte, pe care le savurăm şi astăzi, ele constituind, în esență, trăsături de blazon ale spiritualității româneşti.

Semnele şi simbolurile cromatice concepute pe doctrinele cultului solar şi purtătoare de esențe sacre au depăşit limitele misticului desfăşurat în rit şi au exercitat o influență pragmatică, benefică asupra activității cotidiene a omului. Spirala, cercul – ca simboluri ale mişcării – au sugerat soluții în toate domeniile de activitate (războiul de țesut cu toate accesoriile necesare, roata olarului, ornamentarea ceramicii etc., etc.).

Simbolul cromatic – fie că este culoarea albă ca exprimare a cultului luminii, al veşniciei, fie că este culoarea negru-brun pusă în relații de sfințenie cu Pământul-mamă – dețin un rol important în percepția şi interpretarea vieții umane (şi nu numai) de la naştere până la moarte, prin faptul de a sacraliza, esențializa, de a o rândui şi dirija. Iar calitatea, potențele respective sunt operante datorită caracterului lor milenar permanent şi flexibil la fenomenele noi, furnizate de viața şi gândirea umană, preponderent a popoarelor sedentare precum este poporul român.

Exprimarea prin imagini vizuale cromatice a pătruns în practica populației vechi odată cu crearea imaginii forțelor atotputernice, cu crearea conceptului dual privind viața şi formele ei cosmice, terestre sau subterane.

Prin simboluri, prin semne omul s-a orientat spre faptele Binelui şi le-a alungat pe cele ale Răului, a creat şi susținut climatul spiritual generalizat specific spațiului şi timpului.

Încărcătura plină de semnificații ale fiecărui semn, simbol, expresiei grafice a impus repetarea perpetuă a imaginilor în metal, în lemn, ceramică, țesătură, întrucât

nu semnul în sine înmagazinează valoare semantică, ci convingerile spirituale reprezentate prin simbol.

Exprimarea prin simbol constituie un grad avansat de dezvoltare spirituală de redare a fenomenelor reale, obiective. Cine ajunge să cunoască şi să înţeleagă în profunzime simbolurile folosite de o persoană sau de un popor cunoaşte cu adevărat şi preţuieşte însuşirile spirituale ale persoanei sau poporului respectiv.

Note

[1] Cârciumaru M. Mărturii ale artei rupestre preistorice în România, Ed. Sport-Turism, Bucureşti, 1987. P. 90. Nota 1 Cu mii de ani înaintea erei noastre populaţia cunoştea puterea de atracţie a unor culori alese, aplicate pe pereţii peşterilor, la vopsirea siluetelor, a uneltelor obişnuite. La multe popoare din vechime (inclusiv şi la români) şi chiar în zilele noastre, la diferite triburi ale lumii, aflate într-o stare economică şi spirituală neavansată, există obiceiul de a aplica pe pielea omului desene geometrice viu colorate. Forma şi mai ales culoarea acestor desene pot căpăta cele mai diferite semnificaţii simbolice: rangul social al celor ce le poartă, tribul din care face parte, faptul că a atins vârsta pubertăţii, meseria pe care ştie s-o practice, participarea la diferite acţiuni, războaie etc. În majoritatea descoperirilor arheologice de pe teritoriul ţării noastre s-au găsit vase ornamentale de os sau ardezie, palete frumos meşteşugărite, provizii de mijloace cosmetice, ce atestă faptul că populaţia de atunci avea reţete proprii potrivit cu care îşi pregătea culorile.

[2] Levi-Strauss Claude. Le crue et le cult, Paris, 1964. P. 45.

[3] Chevalier A. Cheerbrant. Dicţionar de simboluri, vol. I, Introducere, 1993. P. 31.

[4] Vasilescu V. Focul din adâncuri, Ed. Arhetip, Bucureşti, 2002. P. 61-66.

[5] Lovinescu V. Dacia hiperboriană, Ed.Rozmarin, Bucureşti, 1986. P. 89.

[6] Pascu Şt. Istoria gândirii creaţiei ştiinţifice şi tehnice româneşti, vol. I, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1982. P. 69-72.

[7] Macovei T., Vasilescu V.. Simboluri sacre în costumul popular, În Buletinul ştiinţific al Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală, Chişinău, 2004. P. 153.

[8] Gimbutaş Ma. Civilizaţie şi cultură, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1989. P. 197.

[9] Nota 2. Vechea Civilizaţie Europeană, care a cunoscut aşezări urbane, un sistem de scriere şi temple complicat ornamentale, a locuit în sud-estul Europei înaintea infiltrării popoarelor indo-europene de-a lungul celui de-al IV-lea şi al II-lea mileniu î. Chr. Mărturiile arheologice indică faptul că invadatorii au fost un popor războinic care a construit acropole fortificate şi a devenit un suprastrat al populaţiei indigene.

[10] Ion Horaţiu Crişan. Spiritualitatea geto-dacilor, Bucureşti, 1993. P. 138.

[11] Vasilescu V. Semiotica română, Ed. Casa de Editură şi Librărie „Nicolae Bălcescu”, Bucureşti, 2001. P. 54.

[12] Densuşianu N. Dacia preistorică, Ed. Arhetip, Bucureşti, 2002. P. 23-45.

[13] Vasilescu V. Focul din adâncuri, Ed. Arhetip, Bucureşti, 2002. P. 69.

[14] Istoria gândirii creaţiei ştiinţifice şi tehnice româneşti, vol. I (Sub redacţia acad. prof. Ştefan Pascu), Ed. Academiei Republicii Socialiste România, 1982. P. 72.

[15] Informatori: Maria Popovici, Scăeni, Dondușeni; Ilaria Ignat: Crasna, Bucovina; Maria Ursu: Pătrăuţii de Jos, Bucovina; Gh. F. Ciauşeanu. Superstiţiile poporului român, Ed. Saeculum, Bucureşti, 2001; Simion Florea Marian, Trilogia vieţii, vol. III, Bucureşti, 1995. P. 170.

[16] Stoica G., Roda I. Zona etnografică Olt. Bucureşti, 1986. P. 78.

[17] S.Fl. Marian. Op. cit. P. 67.

[18] Nota 3. Arborele cosmic, ale cărui rădăcini, tulpină şi creangă susţin (despart, dar şi unesc) cele trei paliere cosmice, se identifică cu arborele funerar, pentru că arborele cosmic este, în mentalitatea populară, singura „cale de trecere” în lumea de dincolo a sufletului celui răposat. Cunoaştem ipostazele funerare ale arborilor cosmici „tipici” la români: bradul şi mărul. (Andrei Oişteanu. Motive şi semnificaţii în cultura tradiţională românească, Bucureşti 1989. P. 9); În Dacia lipsesc deocamdată monumente funerare cu reprezentări aşa cum pot fi întâlnite în lumea celtică sau pannonică, cu imagini care să ilustreze credinţele şi ritualurile. Dar unele vase între ele şi câteva utilizate ca urne funerare au ca decor creanga de brad, simbol al tinereţii veşnice, diverse semne solare şi cosmice. (Silviu Sanie).

[19] Ibidem.

[20] Gimbutaş M. Op. cit. P. 102.

[21] Ibidem. P. 103.

[22] Densuşianu N. Op. cit. P. 26.

[23] Ciauşeanu Gh. F. Op. cit. P. 20.

[24] Homer. Iliada şi Odiseea, Ed. Hyperion, Chişinău, 1994. P. 121.

[25] Inf. Gh. Apostol, s. Truşeni; din satele Cojuşna, Mereni; P. Madan, s. Truşeni, s. Negreşti; M. F. Brânză. Popovici F. G., s. Drăgăneşti, Corbu, Arioneşti.

[26] Niculiţă-Voronca E. Datinile şi credinţele poporului român, vol. II. Colecţia Mytos, Bucureşti, 1998. P. 227; Aurel I. Candrea. Folclorul medieval român comparat, Casa Şcoalelor, 1944. P. 224; Ştefănucă P. V. Folclor şi tradiţii populare, vol. I. Chişinău, 1991. P. 69; Inf.: Prepeliţă Nadejda n.1940, s. Drăgăneşti, Sîngerei; Inf.: Macovei Ecaterina, n. 1921, s. Copăceni; Inf.: Donţu Elena, n.1926, s. Boldureşti, Nisporeni.

[27] Inf.:Vizir Nicolae, n.1919, s. Ignăţeni, Rezina; Inf.: Diaconu Vasile, n. 1913, s. Costeşti, Ialoveni; Gh. V. Madan, Văzute şi trăite, Ed. Literatura Artistică, Chişinău, 1989. P. 232; Petru V. Ştefănucă. Op. cit. P. 204.

[28] Madan Gh. V. Truşeni – un sat basarabean de codru,, (monografie în curs de apariţie). P. 85; Inf. Ursu Andrei, 1921, Mihăileni, Rîşcani; Inf.: Jordan Alexandru, n. 1936, Jora de Sus, Orhei.

Rezumat

În articolul de faţă autorul expune unele consideraţii generale privind Cultul Soarelui în ritualuri şi tradiţii carpatice. Astfel, semnele şi simbolurile concepute pe doctrinele cultului solar şi purtătoare de esenţe sacre au depăşit limitele misticului desfăşurat în rit şi au exercitat o influenţă pragmatică, benefică asupra activităţii cotidiene a omului. Conţinutul primar al simbolurilor a fost tezaurizat, imprimând străluciri estetice pe care le, savurăm şi astăzi, ele constituind, în esenţă, trăsăturile emblematice ale spiritualităţii româneşti.

Cuvinte-cheie: simbol, semne, nuanţe cromatice, simboluri sacre, ritual cultic solar în tradiţii şi obiceiuri carpatice.

Резюме

В статье автор рассматривает через многообразие символов и знаков реликты солярного культа в обычаях и обрядах населения Карпат, сосредоточив особое внимание на характеристике ментальности общества в упомянутом регионе. Подчеркивая влияние времени и опыта этносов, проживающих в карпатском регионе, на упрочение первоначального содержания символов, автор анализирует процесс постепенного наполнения их новым содержаниям.

Ключевые слова: символ, знаки, цветовой символ, сакральный символ, ритуалы солярного культа в обычаях и обрядах.

Summary

In this article, the author considers the relics of the solar cult by means of variety of signs and symbols in rites and customs of the Carpathian settlers especially focusing on the characteristics of mentality of the society in this region. Stressing the influence of time and experience of nations who lived in the Carpathian region to the consolidation of the initial meaning of the symbols, the author analyses the process of the gradual filling with new contents.

The key words: symbol, sighs, colour symbol, sacral symbol, rituals of the solar cult in rites and customs

CULTUROLOGIE
КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Р. Я. КЛЕЙМАН

К ПРОБЛЕМЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО СИНТЕЗА В СОВРЕМЕННОЙ ЭТНОКУЛЬТУРОЛОГИИ: НАСЛЕДИЕ СТАРЦА МОЛДАВСКОГО ПАИСИЯ ВЕЛИЧКОВСКОГО НА СТЫКЕ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ И МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Современное гуманитарное познание испытывает острый кризис, сопряженный со сменой парадигм. Богатейший методологический опыт, накопленный завершившимся XX веком, принес весомый отрицательный результат. Он учит в первую очередь тому, что герметизм чреват удушьем и что любые сингулярные подходы, даже весьма поначалу привлекательные, в конечном счете приводят к исследовательскому тупику. Синдром Шейлока, фактически призывающий вырвать из живой плоти мировой культуры свой фунт мяса, чтобы затем его всласть исследовать, завладел большинством научных школ, как вирус опасной болезни. Впору говорить об угрозе пандемии. В конце туннеля – тот же тупик, к которому мы приходили тропами семиотики, типологии, постструктурализма и прочих «измов». Эта дорога не ведет к храму, увы.

Так, две мощных ветви компаративистики – французская школа Бальдансперже и американская Уэллека – при всей несомненной значимости их, к концу прошедшего столетия равно себя исчерпали: одна – в «мелочеведении» фиксируемых влияний, другая – в запредельной формализации сопоставляемых структур. Современный постмодернизм, претендующий на некий методологический универсализм, на самом деле страдает тем же «шейлокизмом», тем же pars pro toto, облеченным в запредельно теоретизированную терминологию. Каждый, кто читал Дерриду или трактаты Умберто Эко, или Ролана Барта, может убедиться в этом сам. Сколько не говори «халва, халва» − слаще не становится. Становится все горше. Послевкусие большинства современных гуманитарных исследований несет в себе ощутимую методологическую горечь, что в полной мере относится и к этнокультурологии.

Как нам представляется, прорыв к новому качеству может быть осуществлен только через синтез, только поверх барьеров, созданных самим гуманитарным познанием. Бахтинская (или, если угодно, сократическая) идея диалога может и должна быть распространена не только на разные эпохи и культуры, но и на различные научные школы, методы исследования, области знания; на смену «антропоцентризму», «европоцентризму», «литературоцентризму», «киноцентризму» и прочим «шейлокизмам» должен прийти полилог и полицентризм в единстве синхронного и диахронного подходов, в едином Большом Времени, Большом Пространстве и Большой Науке.

Вожделенный синтез, как нам видится, может быть реально достигнут не элитарно-абстрактным теоретизированием, а соединением теоретических и конкретно-прикладных исследований, преодолением цеховых барьеров между отдельными профессиональными интересами и областями знания, между хронологическими и географическими, этнокультурными и конфессиональными границами.

Естественно, только ценой коллективных интеллектуальных усилий может быть осуществлен такой прорыв, в который каждый внесет свою посильную лепту, в качестве каковой предлагается рассматривать и настоящую работу. Она является частью авторской концепции парадигматического синтеза на основе единого принципа константности в методологии гуманитарного познания. Концепция в целом представляет собой системный опыт конструирования новой методологической парадигмы путем выявления кодовых констант в едином резонансном пространстве мировой культуры, рассматриваемом как общий метатекст. Различные аспекты концепции представлены нами в течение последнего десятилетия на различных международных научных форумах в Нью-Йорке (1998), Братиславе (1999), Токио (2000), Баден-Бадене (2001), Женеве (2004), Будапеште (2007) и др.

В настоящей работе наследие Паисия Величковского избрано в качестве некоего демонстрационного объекта по ряду причин, из которых сразу назовем две основные, остальные проявятся по ходу исследования. Во-первых, его наследие, изученное далеко не исчерпывающе, – благодатнейший материал именно для такого комплексного, многоаспектного методологического подхода. Перед нами Личность, подлинные масштабы которой еще предстоит осмыслить, причем в межэтническом, междисциплинарном и межконфессиональном аспектах.

Во-вторых, в 2007 году исполнилось 285 лет со дня рождения Паисия Величковского (1722–1794), и данная работа – скромная дань памяти великого мыслителя и человека [1].

Уроженец Полтавы, воспитанник Киево-Печерской Лавры и Афонский отшельник, украинец по отцу, иудей по матери и «русский скиталец» по духу своему, Величковский вошел в историю под именем «Великого Старца Молдавского». Как нам видится, в европейском и мировом историко-культурном контексте имя Паисия может быть соотнесено с самым широким кругом имен – от Франциска Ассизского и Кампанеллы, Исаака Сирина и Сергия Радонежского до Гавриила Уриковича и Григория Цамблака, Крянгэ и Друцэ, Пушкина и Гоголя, Достоевского и Толстого.

Намечая – очень пунктирно – основной круг исследовательских подходов, с помощью которых удалось (или еще предстоит) осмыслить различные грани наследия Старца, прежде всего назовем традиционные дескриптивные методики: ***фактология, источниковедение, историография***. Оставленное монахом Нямецкого монастыря Григорием рукописное житие Старца, выдержанное в традициях канонической православной агиографии, и труды протоиерея Сергия Четверикова, продолжившего эту житийную традицию уже в условиях XX века [2], записи инока Парфения, совершившего в середине XIX века паломничество по местам, связанным с памятью Старца, и исследования профессора Санкт-петербургского университета А. И. Яцимирского, изучившего на рубеже XIX–XX вв. de visu рукописное наследие Величковского; книжные разыскания русских славянофилов XIX века и читательские записи-маргиналии с упоминанием Паисия, обнаруженные нами в фондах редких книг научной библиотеки АН Молдовы; публикации украинских ученых, посвященные предкам Паисия, и данные румынских историков культуры – таков далеко не полный перечень источников, на которые мы будем по мере необходимости ссылаться далее на нашем пути к синтезу.

Поиск, выявление и сопоставительный анализ этих и многих других источников позволяет лишний раз напомнить о непреходящей значимости традиционного ***дескриптивного подхода*** как первоначального этапа, без которого невозможен дальнейший, более углубленный междисциплинарный подход к проблематике, так или иначе связанной с таким сложным историко-культурным феноменом, каким является наследие Паисия. Приведем только некоторые примеры, касающиеся генеалогии Старца.

На рубеже XIX—XX вв. благодаря разысканиям А. И. Яцимирского была обнаружена рукописная автобиография Паисия, ныне хранящаяся в Петербурге, в библиотеке им. Салтыкова-Щедрина; она начинается следующим образом: «Аз монашества и священничества недостойный иеросхимонах Паисий рожден и воспитан есмь в преславном малороссийскем граде Полтаве от благочестивых и православных родителей декемвриа 21 и от купели божественного крещения дано мне имя Петр... Отец мой бе Иоанн Величковский протопоп полтавский. Мати же Ирина... Препрадед мой бе по отцу Симеон, знатный и богатый козак. Прадед же — Лука Величковский, протопоп полтавский. По матери же прадед мой бе славный и богатый купец еврейскаго рода, прозываемый Мандя, иже и крестися в Полтаве в приходе Преображения Господня. Дед же — Григорий Манденко» [3].

Позднее эти сведения генеалогического характера были дополнены данными других источников. Так, благодаря исследованиям украинских ученых, удалось выяснить, в частности, что в числе предков Паисия по отцовской линии был известный украинский поэт XVII века Иван Величковский [4], человек высокообразованный и одаренный, близкий друг и единомышленник таких выдающихся деятелей культуры, как Лазарь Баранович, Симеон Полоцкий, Стефан Яворский. Украинские специалисты проследили также другую генеалогическую ветвь рода Величковских, черниговско-нежинскую, происходившую от второго сына поэта – Василия. Любопытно, что и эта ветвь оказалась связанной с Молдовой, о чем свидетельствует рукописный Киево-Печерский Патерик середины XVII в., подаренный, как гласит дарственная запись от 16 февраля 1749 г., сыном Василия Величковского Иваном «Петру Яковлеву, ігумену монастиря Косоуцкого, земле Молдавской» [5]. Что же касается предков по материнской линии, то в «Малороссийском родословнике» В. Л. Модзалевского имеется запись о том, что в 1714 году некто Иван Иванович Величковский, «презвитер соборной церкви Успения пресвятые богородицы полтавской», продал «Григорию Манденкови, милому тестеви своему, купцеви и обивателеви полтавскому», половину усадьбы на реке Ворскле [6]. Таким образом, документально подтвердились родственные связи предков, названных самим Паисием.

Еще один информативно насыщенный пласт малоизученных источников – читательские записи на книгах из библиотеки Паисия и на книгах с упоминанием его имени. Такие маргиналии были нами в свое время обнаружены и исследованы в фондах библиотеки АНМ в ходе полистного просмотра ряда книг, обращавшихся на территории Молдовы в период конца XVIII–XIX вв. Они свидетельствуют о том, что память о Старце Паисии долгое время бережно хранил молдавский народ, завещая ее потомкам как некую высшую, непреходящую ценность [7].

Выявляя, изучая, сопоставляя и синтезируя данные из ряда различных разрозненных источников, мы в итоге получили возможность составить ***краткую хронику жизни и деятельности Паисия Величковского***.

21 дек. 1722. В семье Иоанна Величковского, протопопа Полтавского, родился сын Петр.

1726 – смерть отца.

1735 – смерть старшего брата Ивана. Мать Ирина, заручившись письменной рекомендацией крестного отца Петра, полковника Василия Васильевича Кочубея, везет сына в Киев к митрополиту Рафаилу Заборовскому. Он успешно проходит собеседование, декламируя ученые вирши, и поступает в Киевское духовное училище.

1735–1738. Годы учебы; овладение древними языками, техникой книгопечатания, граверным мастерством в типографии Лавры. Посещение Китаевской пустыни, знакомство с идеями подвижничества. Приезд в Киев молдавской делегации во главе с митрополитом Антонием, молебен по случаю окончания русско-турецкой войны. Первое знакомство с языком и духовной культурой молдаван, зафиксированное в рукописной автобиографии.

1738, октябрь. Конфликт с ректором С. Кулябко. Уход из училища.

Осень 1738–1742. Странствия по югу России и Украине, знакомство с укладом жизни ряда скитов и монастырей Черниговщины.

1742. Посвящение в рясофор в Медведовском Николаевском монастыре. Возвращение в Киево-Печерскую Лавру послушником, совершенствование граверного мастерства в Лаврской типографии.

1743–1746. Вновь странствия по югу России и Украины. Знакомство со схимонахом Игнатием, уход с ним в молдавские и валашские земли. Жизнь в скитах Долхоуцы, Трейстены, Кырнул. Овладение молдавским языком. Смерть матери Ирины, перед тем принявшей постриг.

1746–1750. Паломничество на Афон. Отшельническая жизнь. Обет молчания. Приобщение к тайным знаниям исихазма.

1750. Посвящение в мантию.

1757. Вместе с группой учеников переселение в пустующий скит Ильи-пророка на Афоне. Первый опыт реализации идей «общежития».

1761 (?). На двух парусниках с группой учеников и единомышленников отправляется с Афона в молдо-влахийские земли.

1763. От митрополита Молдавского и Сочавского Гавриила и господаря Григория Каллимаха получает пришедший в упадок монастырь Драгомирна, где учреждается «общежитие» по «Уставу» Паисия. Постепенно монастырь становится центром духовной культуры и книжности.

1774. По условиям Кучук-Кайнарджийского мирного договора Драгомирна отходит к Австрии.

1775–1779. Паисий с братией (350 монахов) переселяется в монастырь Секул; расцвет книжности, искусств и ремесел.

1779. Часть разросшейся братии во главе с Паисием переселяется в заброшенный Нямецкий монастырь, который также затем становится процветающим центром культуры.

1790. Архиепископ Амвросий (Серебреников) посвящает Паисия в сан архимандрита.

15 ноября 1794. Кончина Старца Паисия. Погребение у правой стены в соборном Вознесенском храме Нямецкого монастыря.

Таким образом, уже первоначальный источниковедческий и дескриптивный анализ позволяет обнаружить межэтнические, межкультурные, межконфессиональные начала, заложенные в генеалогии и судьбе Паисия, которые оказались более чем значимыми для его мировосприятия и собственного позиционирования в жизни, обусловив такие его качества, как широта гуманитарных интересов, толерантность, открытость миру.

Однако биография, изученная на основе пусть самого скрупулезного осмысления источников – лишь внешний пласт, доступный исследовательскому вниманию. Для дальнейшего, более углубленного ***историко-культурного*** осмысления наследия Паисия представляется необходимым выделить в первую очередь два взаимосвязанных аспекта: один из них соотнесен главным образом с возрождением традиций ***кириллического книгописания*** – в этом случае нам придется обратиться к ***методикам книговедения и истории книги***; другой аспект связан с ***духовной доктриной исихазма***. Для осмысления обоих аспектов в их взаимосвязи следует обратиться к уникальному феномену, имя которого – Афон.

Афон середины XVIII в., то есть той поры, когда там, в Ильинском скиту при Пантократовом монастыре, обосновался молодой отшельник Паисий, сохранил многие традиционные черты средневековой византийской культуры. В XVIII в. афонский монах и художник Дионисий из Фурны пишет свой знаменитый трактат «Ерминия, или Наставление в живописном искусстве» – сочинение, которое, по характеристике В. Н. Лазарева, «несомненно, подытоживает длительный опыт византийских художников, чьи традиции более всего удерживались на Афоне, в консервативной монашеской среде» [8]. Используя известный термин М. М. Бахтина, можно, очевидно, назвать Афон своеобразным хронотопом, где диахрония многих веков застыла неким синхронным сплавом. Именно на Афоне, в уединенном скиту Ильи-Пророка, Паисий создал первую свою группу переводчиков и переписчиков. С каждой рукописи, переведенной им на славянский или молдавский язык, ученики делали несколько копий, причем усваивали не только стиль, но и саму манеру письма, почерк учителя, старавшегося, в свою очередь, максимально сохранить почерк и извод средневекового писца.

Позже, в условиях монастырских «общежитий» в Молдове, книгописное дело приняло еще больший

размах. За короткий промежуток времени Драгомирна, а затем Секул и Нямц, куда расселялась выросшая братия, превратились не просто в богатые и процветающие монастыри – они стали центрами возрождения кириллической книжности, высокой рукописной культуры, переводчества. По существу, под руководством Паисия работала целая школа по образцу средневековых скрипториев, где рукопись тиражировалась переписчиками, художественно оформлялась миниатюристами, переплеталась мастерами переплетного искусства, часто оформлявшими ее художественным обрезом, тиснением, металлическим окладом, застежками, «жуковинами» и другими высокохудожественными декоративными элементами. Книга становилась подлинным шедевром, уникальным произведением искусства. Молдавские ученики Паисия в совершенстве овладели уже полузабытым искусством особого почерка, который в средневековой Молдове (и далеко за ее пределами, во всем ареале славянской письменности) был известен как ***«извод молдовенеск»*** – «молдавский извод». Школа рукописания и переводчества, созданная Паисием, позволяет поставить его имя в один ряд со славными именами книжников, вписавших яркие страницы в многовековую историю славяно-молдавских культурных связей: Гавриила Уриковича, Григория Цамблака, Софрония Почацкого.

В этой уникальной книгописной школе-мастерской центральная роль учителя, вдохновителя, организатора, редактора, переводчика и автора ряда оригинальных трудов принадлежала, несомненно, самому Величковскому. Не случайно уже упомянутый монах Григорий, в целом создавший достаточно обезличенный канонический образ Старца, оставил нам, вопреки канону, поразительно живой и сильный портрет подвижника, самоотверженно продолжавшего работать на смертном одре: «Како же писаше – и удивлятися подобает: немощен бо телом отнюдь бяше, и во всем правом боку бяху ему раны. На одре убо, идеже почиваше, окрест облагает себя книгами: ту положены бяху Словари разноязычные, Библия греческая и словенская, Грамматика греческая и словенская, книга, из нея же превод творяше, посреде же свещи. Сам же, яко малое дите строча, седя согнувшеся, всю ночь писаше, забывая и немощь тела, и тяжкия болезни и труд» [9].

Здесь, однако, закономерно возникает один вопрос, который нельзя обойти молчанием: почему Величковский не направил свои усилия на организацию типографии, а пошел по пути возрождения архаичного книгописания? Вряд ли Паисий, еще с юности прошедший школу знаменитой Киево-Печерской типографии, не понимал значения печатной книги. Было бы непростительной ошибкой видеть в подвижническом труде переписчика некий анахронизм. В этой связи следует отметить, что поздняя рукописная книга, в ее соотношении с книгой печатной, – особый историко-культурный феномен, заслуживающий отдельного, специального осмысления; причем с точки зрения интересующей нас современной комплексной методологической проблематики показательно, что сам вопрос о поздней рукописной книге возник в гуманитарной науке сравнительно недавно. В 1973 г. в Москве впервые была проведена международная научная конференция по этой проблеме. Как отмечает крупнейший историк книги С. П. Луппов, «в докладах на конференции, касавшихся исторического развития книги в разные эпохи и в разных странах, был отмечен общий факт: рукописные книги и после изобретения книгопечатания продолжают существовать наряду с печатными книгами и даже успешно конкурируют с ними, утрачивая свое значение лишь постепенно… Это явление наблюдалось не только в России, но и в западноевропейских странах. Имеющиеся данные, как нам представляется, позволяют уже в настоящее время говорить о наличии этой закономерности, присущей истории книги» [10]. Факты, которые мы рассматриваем, являются еще одним подтверждением указанной закономерности, уже на материале Молдовы. Так, по свидетельству Яцимирского, библиотека Нямецкого монастыря включала богатейшее собрание печатных книг лучших издательских фирм Западной Европы. Яцимирский описал там de visu, наряду с ними, уникальную коллекцию древних славянских рукописей, среди которых были и пергаменные, а также «около одной тысячи рукописей на молдавском, еллинском, греческом, латинском, итальянском, немецком, еврейском, арабском, турецком, сирийском, болгарском, польском и французском языках». При этом особого внимания заслуживают 276 рукописей, написанных рукой самого старца или его ближайшими учениками [11].

Выскажем убеждение, что, помимо прочего, именно таким образом, через книгописание, он стремился возродить и сохранить традиции исихазма, материальным носителем и живым продолжателем которого была рукописная кириллическая книга, многодневным трудом монаха переписанная, причем с сохранением всех особенностей письма давно прошедших эпох.

Здесь мы переходим непосредственно к проблемам богословия**.** Тайное знание исихазма, связанное с египетскими и синайскими аскетами Макарием Египетским, Иоанном Лествичником и др., – отдельная проблема, выходящая за рамки настоящей работы. Отметим лишь, что исихазм предполагает в посвященных полную внутреннюю сосредоточенность на общении с Богом и,

соответственно, внешнее безгласие, переход на невербальное общение, обет молчания. Исихазм представлен на Руси такими выдающимися именами, как Андрей Рублев и Сергий Радонежский. Гениальное воплощение высокого молчания – «Троица» Рублева. Паисий, прошедший на Афоне через многолетнее молчание, принес идеи и практику исихазма в монастыри Молдовы. Возможно, отсюда, от его мощной невербальной харизмы, берут начало многочисленные легенды об умении Старца читать и внушать мысли, о его даре исцелять наложением рук и т. д. Много лет спустя Достоевский скажет об этой внутренней силе лапидарно: «Старец – это берущий вашу душу, вашу волю в свою душу и в свою волю» [12].

Отсюда – выход на методологию ***межконфессионального диалога;*** позволим себе достаточно неожиданную параллель, а именно: ***исихазм и хасидизм.*** Мы привыкли (по инерции мышления) изучать их отдельно,– опять-таки в силу перегородок, которые сами себе поставили в науке. Однако исторически развитие этих двух религиозно-мистических учений происходило рядом и одновременно. Именно в период, когда Паисий в карпатских горах развивает свой неортодоксальный исихазм, в этих же карпатских горах зарождается неортодоксальное движение иудаизма − хасидизм. Если же сопоставить хасидизм и исихазм, то обнаружится следующее: исихазм, как уже было сказано, строится на внутреннем мистическом, психологическом, чувственном познании Бога и высших духовных ценностей; именно таковы Паисиевы размышления об умной, или внутренней молитве [13]. Хасидизм – в отличие от традиционного религиозного талмудизма, который строится на ***интеллектуальном*** начале, на углубленном прочтении, осмыслении и толковании священных текстов, – возник как некое ***экзистенциально-чувственное*** приобщение к Богу. При этом на хасидизм очень повлияла версия Каббалы, созданная Исааком Лурией; поэтому в восточно-европейском хасидизме так сильнó мистически необъяснимое начало [14]. Поэтому цадик, мудрец и святой хасидизма, чуточку не от мира сего – как и старец исихазма. И оба они воспринимают Богопознание сердцем. Сходство достаточно близкое, хотя вопросов пока больше, чем ответов. Выскажем осторожное предположение, что Паисий, судя по его монастырской библиотеке, возможно, интересовался древнеиудейским мистицизмом, каббалой и проч. Не исключено, что этот интерес отчасти усугублялся еврейскими предками Старца, о которых он, как свидетельствует уже цитированная автобиография, не забывал.

Этот тезис покажется не столь шокирующим, если мы вспомним, что XVIII век в Российской Империи, откуда происходил и с которой поддерживал связи Паисий, был веком широкого увлечения интеллектуальной элиты масонством, каббалой, иллюминатством, розенкрейцерством – например, современник Паисия Н. И. Новиков был отправлен в Петропавловскую крепость именно за участие в тайном масонском обществе. Все эти тайные движения были частью либертинажа, политического вольнодумства, протестом против современного режима [15]. В этом контексте уместно вспомнить легенду, согласно которой Паисий Величковский – это Петр Великий, удаливший-ся в молдавские монастыри, дабы оттуда тайно продолжать борьбу с противниками прогрессивных реформ [16]. Не следует думать, что Молдова была глухой периферией, далекой от этих метафизических и политических исканий; вспомним, что много позже Пушкин будет тайно гордиться: «Я был масон в Кишиневской ложе «Овидий»… В этом же ряду, кстати, – интерес Паисия к идеям нестяжательства Франциска Ассизского, который достаточно явственно прочитывается в его общежитийномУставе [17].

Рискнем утверждать: Величковский был одним из тех религиозных интеллектуалов-вольнодумцев XVIII в., которые органично соединяли в себе глубокую православную веру с не менее глубоким интересом к иным конфессиям и тайным учениям, в том числе и восходящим к древним истокам иудейских мистиков. Такая широта взглядов, скрытая оппозиционность и явная терпимость к инакомыслию вряд ли могли понравиться официальным властям. Не случайно Достоевский прямо пишет, что возрожденное Паисием старчество «подвергалось иногда почти что гонениям, как неслыханное по России новшество» (14, 26).

Упомянув Пушкина и Достоевского, мы тем самым перешли к очередному витку осмысления Паисиева наследия, а именно: на материале восприятия и функционирования его идей в русской культуре XIX в. мы попытаемся продемонстрировать следующий шаг на пути к междисциплинарному методологическому синтезу, используя, по мере необходимости, in corpore различные методы и подходы, описанные нами ранее, а также вводя ряд других, специфичных для отдельных аспектов ***культурологии и литературоведения***.

Скажем сразу, что имя Великого Старца Паисия, книжника и молчальника, было гораздо более известно и популярно в кругах русской гуманитарной элиты, чем это кажется ныне, и знали они о нем, очевидно, гораздо больше, чем, к сожалению, мы сейчас. Средоточием таких знаний стала в России Оптина пустынь, куда ушли из молдо-влахийских монастырей его ученики после смерти Паисия, унеся с собой его переводы, древние рукописные книги и устные рассказы о личности легендарного Старца. Не случайно Оптину пустынь посетили Жуковский

и Гоголь, Тургенев и Толстой, Достоевский и Вл. Соловьев. Сама идея первого оптинского издания трудов «молдавского старца» родилась в имении Киреевских Долбино, где летом 1846 года гостил оптинский старец Макарий [18].

В числе печатных источников о Величковском следует назвать и книгу инока Парфения, ныне полузабытую, а в XIX в. − весьма популярную [19]. Автор этого нетривиального сочинения – уроженец Молдовы Петр Агеев (1801−1878). Воспитанный в старообрядческий среде, он усомнился в религиозных догматах, которые ему внушали с детства, и долго скитался по свету в поисках истинной веры. Обо всем, что увидел Парфений в разных странах, он рассказал с присущей ему смесью наивности и наблюдательности. Книгу заметили и оценили лучшие умы образованной России. С пространной рецензией выступил в «Современнике» Чернышевский; восторженный отклик поместила «Русская беседа»; среди черновиков Салтыкова-Щедрина – два варианта рецензии на книгу Парфения; Аполлон Григорьев многократно отзывался о ней с неизменным восхищением; Достоевский на протяжении многих лет возвращался к этой книге, делая из нее обширные выписки. В пестром, причудливом и наивном смешении стилей этой книги для нас, естественно, наибольший интерес представляют страницы, посвященные памяти Величковского, живо повествующие о необыкновенной личности старца, о мудрых принципах его «общежития», о его книгописной деятельности.

Как нам представляется, для целого ряда русских мыслителей и литераторов Паисий был убедительным доказательством жизнеспособности идей и образов византизма, живым звеном в цепи преемственности древних традиций исихазма, материальным и духовным носителем которых стала рукописная книга.

Для доказательства этого тезиса обратимся к Достоевскому. Скажем сразу: вопрос о его отношении к византизму, к исихазму, к патристике и старчеству чрезвычайно сложен [20]. Осмысление его в целом выходит за рамки настоящей работы. Наша задача в данном случае гораздо скромнее: на материале творчества Достоевского проиллюстрировать «тайное присутствие» Паисия Величковского в русской словесности. В ходе предпринимаемого далее исследования мы будем опираться на ***комплекс специальных литературоведческих методик теоретической и исторической поэтики***; при этом, в силу специфики рассматриваемой проблематики, особый упор будет сделан на ***герменевтический анализ текста***. Как известно, классическая герменевтика, восходящая к Шлейермахеру [21], являясь методом интерпретации литературных произведений, в то же время сохранила связь с древним искусством толкования сакральных текстов. Эту связь мы попытаемся последовательно реализовать в ходе конкретного анализа, опираясь на современную научную трактовку герменевтики.

По нашему глубокому убеждению [22], старец Паисий, наряду с Тихоном Задонским, Амвросием Оптинским, Зосимой Тобольским и другими историческими деятелями, которых называют исследователи [23], является реальным прототипом старца Зосимы в «Карамазовых», как ранее – Тихона в «Бесах» и Макара Долгорукого в «Подростке», а еще ранее – князя Мышкина в «Идиоте». Не случайно именно ему Достоевский «дарит» биографически достоверную черту старца Паисия – виртуозное владение почерком средневекового писца, всячески акцентируя этот талант князя:

«– Ого! – вскричал генерал, смотря на образчик каллиграфии, представленный князем, – да ведь это пропись! Да и пропись-то редкая! Посмотри-ка, Ганя, каков талант!

На толстом веленевом листе князь написал средневековым русским шрифтом фразу:

„Смиренный игумен Пафнутий руку приложил”.

– Вот это, – разъяснял князь с чрезвычайным удовольствием и одушевлением, – это собственная подпись игумена Пафнутия, со снимка четырнадцатого столетия. Они превосходно подписывались, все эти наши старые игумены и митрополиты, и с каким иногда вкусом» (8, 29–30).

Отметим совпадение инициалов в именах Пафнутия – Паисия и обратимся к тексту «Братьев Карамазовых». В последнем романе «великого пятикнижия» Величковский, чье имя, наконец, прямо названо Достоевским, представлен ключевой фигурой в осмыслении старчества: «…люди специальные и компетентные утверждают, что старцы и старчество… существует далеко уже за тысячу лет. Утверждают, что существовало старчество и у нас на Руси… но вследствие бедствий России…установление это забылось у нас и старцы пресеклись. Возрождено же оно …одним из великих подвижников (как называют его) Паисием Величковским… В особенности процвело оно у нас на Руси в одной знаменитой пустыне, Козельской Оптиной» (14, 26)

В этой связи отметим (хотя бы конспективно) по меньшей мере два существенных момента. Первый: своеобразным продолжателем книгописной традиции Величковского Достоевский делает Алешу, «поручая» ему записывать за старцем его житие, беседы и поучения. Второй момент касается персонажа последнего романа Достоевского, который носит имя Паисия. Далеко не случайным представляется нам этот факт. Напомним, что отец Паисий – духовник умирающего Зосимы, что он на протяжении романа

постоянно появляется рядом либо с Зосимой, либо с Алешей. Именно Отец Паисий страстно повторяет вслед за Зосимой: «Буди, буди!» (14, 61); именно он неотлучно находится при усопшем Зосиме и горестно наблюдает колебания Алеши (глава «Тлетворный дух»); именно он читает над телом старца о Кане Галилейской, предваряя Алешин катарсис Млечного Пути. Наконец, вспомним, что именно отец Паисий горячо напутствует «в мир» Алешу, причем, обдумывая все эти внезапные слова, Алеша вдруг понял, «что в этом строгом и суровом доселе к нему монахе он встречает теперь нового неожиданного друга и горячо любящего его нового руководителя – точно как бы старец Зосима завещал ему его умирая». «А может быть, так оно и впрямь между ними произошло», – подумал вдруг Алеша», размышляя «о горячности сердца отца Паисия» (14, 156). Зная пристрастие Достоевского к семантически значимым именам собственным, можно, очевидно, утверждать, что речь идет о преемственности духовных традиций «великого старца» по цепочке *Паисий – Зосима – Паисий – Алеша.*

Далее мы намеренно ограничимся только некоторыми эпизодами, так или иначе восходящими к Величковскому. Нас в данном случае интересует, прежде всего, традиция древнего книгописания, восходящая к имени Паисия и представленная в романе, условно говоря, «списком Сирина» в руках Григория и Смердякова. Будем предельно внимательны к образным деталям, каковые у Достоевского не бывают просто бытовыми, как правило, скрывая редуцированный метафорический подтекст.

Итак, слуга Карамазовых Григорий, после смерти шестипалого младенца и странного появления на свет Смердякова, «добыл откуда-то список слов и проповедей „богоносного отца нашего Исаака Сирина", читал его упорно и многолетно, почти ровно ничего не понимал в нем, но за это-то, может быть, наиболее ценил и любил эту книгу» (14, 89). Казалось бы, «проходная», почти случайная деталь, поданная к тому же рассказчиком с легкой, снисходительной улыбкой человека цивилизованного перед человеком малообразованным. Но не забудем о дистанции между Хроникером-рассказчиком и Автором – Достоевским, не случайно, конечно же, избравшим для чтения своего героя рукописную книгу творений Исаака Сирина, «поразительных по своей глубине», как их характеризует С. С. Аверинцев [24]. Не забудем также о двухголосности слова у Достоевского. С учетом сказанного упоминание «списка» Сирина представляется значимым по меньшей мере в трех аспектах.

Во-первых, вместе с византийским мыслителем в сложную игру философских и историко-культурных коннотаций неизбежно вовлекается Паисий Величковский, его первый переводчик и комментатор. Здесь мы сделаем еще одно отступление и обратимся к свидетельству самого Паисия, который следующим образом повествует о своих многолетних трудах по переводу и редактированию Исаака Сирина:

«Когда я проживал в небольшом еще числе братии на Афоне, была у меня книга святого Исаака Сирина, часть которой я переписал еще в юности моей в Киево-Печерской лавре… Книга эта и до сих пор находится у меня. Читая эту книгу на Афоне много раз и со вниманием, я во многих местах не мог находить в ней смысла. Я отмечал такие места особыми знаками на полях… Спустя некоторое время, я встретил одного иеромонаха, у которого оказалась книга святого Исаака, будто бы во всем сходная с болгарскою книгою, писаною более чем за четыреста лет до того и сходною будто бы с греческою книгою… шесть недель день и ночь исправлял я по ней свою книгу, но оказалось, что неясные места в моей книге так и остались попрежнему неясными… Когда же эллиногреческая книга святого Исаака была переведена на молдавский язык, тогда я, сравнив этот перевод с моею славянскою книгою, сделал в славянской и еще некоторые необходимые исправления» [25]. Окончательная редакция перевода книги Исаака Сирина была завершена Паисием, очевидно, не ранее 1787 г., уже в Нямецком монастыре.

Далее мы попытаемся проследить возможный путь «списка Сирина» от Величковского к Достоевскому. Яцимирский дает нам описание нескольких экземпляров книги Исаака Сирина, сохранившихся в библиотеке Нямецкого монастыря и переписанных с перевода Паисия его непосредственными учениками [26]. Особый интерес вызывает в этом списке № 75 – очевидно, авторский экземпляр самого Паисия, снабженный его комментариями и предисловием. Перевод был сделан с греческого печатного издания Никифора Феотоки (Лейпциг, 1770) и сверен с греческими рукописями и древними славянскими переводами, которыми, как мы уже выяснили, давно располагал Величковский. (Кстати, отметим, что перевод Паисия также был позднее, уже post mortem старца, издан в типографии Нямецкого монастыря [27].) Копии с Паисиевой рукописи получили довольно широкое распространение в России. Один из таких списков хранился в собрании известного русского коллекционера П. И. Щукина [28]. Другой экземпляр, присланный Санкт-Петербургскому митрополиту, был снабжен собственноручной подписью Паисия: «Трудивый в преводе сем святовознесенского нямецкого и предтечева секулскаго молдовлахийских монастырей архимандрит Паисий Величковский родимец Полтавский». Факсимиле этого текста воспроизводится на от-

дельном листе в конце каждого из трех оптинских изданий Величковского. Как показали исследователи, оптинское издание трудов Паисия, как и издание Исаака Сирина в его переводе, имелось в библиотеке Достоевского [29]. Таким образом, цепь замкнулась.

Итак, у нас есть все основания утверждать: Достоевский не мог не ассоциировать имя Исаака Сирина с именем его переводчика и переписчика, факсимиле подписи которого он видел каждый раз, снимая с полки домашней библиотеки оптинское издание.

Во-вторых, в контексте интереса Григория к Сирину чрезвычайно значимым становится его неоднократно упомянутое ***молчание:*** пораженный происшедшими событиями, «Григорий был до того убит, что ***не только молчал вплоть до самого дня крещения,*** но и нарочно ***уходил молчать в сад***» (14, 88); «уходил молчать», и притом не куда-нибудь, а «в сад», причастный, как нам представляется, к вселенскому хронотопу, – это уже из разряда высокого безмолвия. Иначе говоря, Григорий, с момента своей отцовской трагедии − утраты сына, начинает приобщаться к великим молчальникам, то есть к исихазму. Этот персонаж, казалось бы, «второго ряда» обретает мощь традиции, связанной с именами Сергия Радонежского, Андрея Рублева и, наконец, Паисия Величковского.

Третье и, может быть, самое важное: сделав Григория «многолетним» читателем Сирианина, Достоевский тем самым предваряет следующее появление этой книги в романе. Произойдет оно очень не скоро; может быть, поэтому не сразу воспринимается глубинная связь между чтением Григория и чтением Смердякова. Однако ту же книгу Сирина мы увидим в эпизоде последнего свидания Смердякова с Иваном, причем Достоевский ***трижды*** (!) покажет эту книгу «крупным планом», как бы подчеркивая ее значимость. Она бросается в глаза Ивану уже при первом описании комнаты: «На столе лежала какая-то толстая в желтой обертке книга» (15, 58). Второй раз книга уже названа, причем, она вовлекается в действие, таящее редуцированный метафорический подтекст: именно ею прикрывает Смердяков три тысячи убитого им Карамазова: «Он… взял со стола ту единственную лежащую на нем толстую желтую книгу, которую заметил, войдя, Иван, и придавил ею деньги. Название книги было: «Святого отца нашего Исаака Сирина слова». Иван Федорович успел машинально прочесть заглавие» (15, 61). Подчеркнутая бесстрастность тона не должна вводить нас в заблуждение. Как сказано несколькими строками ниже, «подробности, главное подробности» – любимое словечко Достоевского. Словно подчеркивая важность именно этой подробности, он еще раз дает «крупный план» книги Сирина: «Смердяков снял с пачек Сирина и отложил в сторону» (15, 67).

Момент принципиальной важности: подобно тому, как в «Идиоте» Достоевский вложил записку Аглаи в том Сервантеса, и это оказывается значимым, здесь он снова берет книгу со своей полки и передает ее в руки герою. Разумеется, выбор Достоевского далеко не случаен. Сирин с его проповедью нестяжания и любви (в одной из черновых выписок Достоевского из Сирина читаем: «Имущества не собирать, любить» (15, 203)) покрывает собой три тысячи как денежный эквивалент тридцати сребренников, как Иудину цену отцеубийства.

Таким образом, мы попытались хотя бы пунктирно показать, как «тайное присутствие» Старца Паисия высвечивает глубинную перекличку внешне далеких друг от друга поэтических метафор и сюжетных рифм в грандиозной архитектонике романного мира Достоевского.

Как уже было отмечено, точно так же можно рассмотреть и целый ряд творений других классиков русской словесности. В качестве примера – одна цитата из «Отца Сергия» Толстого: «Игумен монастыря был дворянин, ученый писатель и старец, то есть принадлежал к той преемственности, ведущейся из Валахии, монахов, безропотно подчиняющихся избранному руководителю и учителю. Игумен был ученик известного старца Амвросия, ученика Макария, ученика старца Леонида, ученика Паисия Величковского» [30]. Именно к этой цепи «преемственности» причисляет Толстой и своего героя, который также является духовным наследником старца Паисия. Но это уже сюжетная история, в рамки настоящей статьи не вместившаяся, – как, например, и образ Паисия в «Белой Церкви» Друцэ.

В заключение, перефразируя известные слова Достоевского на пушкинском празднике, можно сказать: Старец Паисий унес с собой некоторую великую тайну. И вот теперь мы без него эту тайну разгадываем. Путь к ее разгадке – междисциплинарный методологический синтез. Именно он может стать ключом, открывающим современной гуманитарной науке выход в огромный мир единой общечеловеческой культуры, судьбы которой творятся с равной силой и в великих столицах мира, и в маленькой келье дальнего молдовлахийского монастыря, где, согнувшись над рукописью, смиренный Старец Молдавский к всемирной истории руку приложил…

Примечания

[1] Уже много лет автор настоящей статьи идет по следу, оставленному в мировой культуре старцем Паисием. См., напр.: Клейман Р. Я. На перекрестке культур // Русское слово. 1990. № 3. С. 43-48; она же. Житие и труды

Паисия Величковского в контексте славяно-молдавских культурных связей // И дым Отечества… Кишинев, 1991. С. 43-56; она же. Старец Молдавский Паисий Величковский и русская классическая литература // Славянские чтения. Вып. 3. Материалы научно-теоретической конф. Кшн., 2005.

[2] Пользуясь случаем, автор выражает глубокую признательность коллеге А. Магола за предоставленную возможность работы с малодоступным текстом книги Четверикова.

[3] Яцимирский А. И. Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1905. ОРЯС, т. 79. С. 517.

[4] Маслов І. Маловідомий український письменник кінця XVII – початку XVIII ст. Іван Величковський. Колосова В. П., Крекотень В. І. До питання про життя і творчість Івана Величковського // Величковський І. Твори. Київ, 1972. С. 5-36.

[5] Там же. С. 26. Рукопись хранится в Киеве, в ОР библиотеки АН (инв. № 580).

[6] Модзалевский В. Л. Малороссийский родословник. Т. 3. Киев, 1912. С. 248-249.

[7] См.: Клейман Р. Я. Некоторые историко-научные аспекты исследования редких книг в Молдавии // Проблемы современной научной деятельности и истории науки. Кшн., 1981. С. 81-91.

[8] Мастера искусства об искусстве, т. 1. М.,1965. С. 209.

[9] См.: Яцимирский А. И. Славянские и русские рукописи... С. 550. Рукопись Григория впервые была издана в русском переводе типографией Нямецкого монастыря, 1836. В фонде библиотеки АН Молдовы нами было обнаружено рукописное кириллическое «Житие» Паисия на молдавском языке, являющееся, вероятнее всего, более поздним списком с сочинения Григория. («Повестире дин парте а вечий прекувиосулуй пэринтелуй ностру Паисие…», кириллическая скоропись, инв. № 28608).

[10] Луппов С. П. История книги как комплексная научная дисциплина // Проблемы рукописной и печатной книги. М., 1976. С. 8. См. также в нашей ст.: Клейман Р. Я. К проблеме взаимодействия рукописной и печатной кириллической книги в Молдавии до середины XIX в. // Славянские культуры в инонациональной среде. Кшн., 1995. С. 71-75.

[11] См.: Яцимирский А. И. Славянские и русские рукописи румынских библиотек. С. 609. См. также о румынских источниках: Analele Academiei Rombne, vol. X. P. 253; Codex Bandinius. P. 149, 194.

[12] Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14. С. 26. В дальнейшем ссылки на Достоевского даются по этому изданию непосредственно в тексте статьи в круглых скобках; первая цифра обозначает том, вторая страницу.

[13] См.: Величковский П. Об умной или внутренней молитве. Сочинение Блаженнаго Старца Схимонаха и Архимандрита Паисия Величковскаго Настоятеля Нямецкаго и других монастырей в Молдавии и основателя Русскаго Ильинскаго скита на Афоне. М., 1902.

[14] Подробнее о хасидизме и лурианской Каббале см.: Buber M. Tales of the Hasidism. Schoken Books, 1975. Scholem Gershom. Major Trends in Jewish Mysticism. New Jork, 1961.

[15] Подробнее см.: Гордин Я. А. Мистики и охранители. Дело о масонском заговоре. СПб, 1999. С. 31-33 и далее.

[16] Там же. С. 542.

[17] Яцимирский. Указ. соч. С. 533-538.

[18] Житие и писания Молдавского Старца Паисия Величковского. Изд. Оптинской Пустыни, 1847. Перечень ближайших учеников Паисия см. на с. 5-14.

[19] Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и святой земле постриженника святые горы Афонския инока Парфения. М., 1856.

[20] См., напр.: Иванов В. В. Исихазм и поэтика косноязычия у Достоевского // Евангельский текст в русской литературе XVШ–XX веков. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. С. 321-327. Посвятив специальную статью исихазму, автор, как ни странно, сумел обойти молчанием (не исихическим, увы) имя Паисия Величковского; это показатель того, что в современной России Величковский все еще находится, к сожалению, на периферии исследовательского внимания.

[21] Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. М., 1912.

[22] Подробнее см.: Клейман Р. Я. Сквозные мотивы творчества Достоевского в историко-культурной перспективе. Кишинев, 1985. С. 165-172; она же. Достоевский: константы поэтики. Кишинев, 2001. С. 104-125.

[23] См., напр.: Громыко М. М. Сибирские знакомые и друзья Достоевского. Новосибирск, 1985. С. 130-135.

[24] История всемирной литературы. Т. 2. М., 1984. С. 338.

[25] Цит. по: Четвериков С. Молдавский старец схиархимандрит Паисий Величковский. Его жизнь, труды и влияние на православное монашество. Petseri – Eesti, 1938. С. 100-102.

[26] Яцимирский. Указ. соч. С. 561-562.

[27] См.: Исаак Сирин. Аскетические творения. Всех слов – 91. Тип. Нямецкого мон., 1812.

[28] Опись старинных славянских и русских рукописей собрания Щукина. Вып. 2. М.,1897. С. 59-60.

[29] Восторгнутые класы в пищу души, то есть несколько переводов из святых отцев старца Паисия Величковского. М., Оптина пустынь, 1849. Об экземпляре Достоевского см.: Десяткина Л. П., Фридлендер Г. М. Библиотека Достоевского (новые материалы) // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 4. Л., 1980. С.177-179.

[30] Толстой Л. Н. Собр. соч. в 12-ти тт. Т. 10. М., 1975. С. 346.

Rezumat

În articol este prezentată moştenirea spirituală a lui Paisie Velicicovski (ucrainean după tată, evreu după mamă şi vagabond rus prin spirit), care se analizează din perspectiva metodologică interdisciplinară, ceea ce deschide calea spre lumea valorilor general-umane în culturologia etnică. Articolul constituie o parte a concepţiei autorului despre cunoaşterea umanistică care, în principiu, constă în experienţa interdisciplinară sistemică de construire a unei noi paradigme metodologice, prin evidenţierea constantelor codificate în spaţiul de rezonanţă al culturii universale, privit ca metatext general.

Cuvinte-cheie: sinteză metodologică, analiză interdisciplinară, bizantism, izvod moldovenesc, isihasm, hasidism, caballa, arhitectonica romanului, cronotop universal.

Резюме

В настоящей работе духовное наследие Старца Молдавского Паисия Величковского, украинца по отцу, иудея по матери и русского скитальца по духу, осмысляется с позиций междисциплинарного методологического синтеза, открывающего современной этнокультурологии выход в единый мир общечеловеческих ценностей. Статья является частью авторской концепции гуманитарного познания, которая в целом представляет собой системный междисциплинарный опыт конструирования новой методологической парадигмы путем выявления кодовых констант в резонансном пространстве мировой культуры, рассматриваемом в качестве общего метатекста.

Ключевые слова: методологический синтез, междисциплинарный подход, византизм, кириллическое книгописание, молдавский извод, исихазм, хасидизм, архитектоника романного мира, вселенский хронотоп.

Summary

This article investigates, on the basis of interdisciplinary methodological synthesis, the spiritual heritage of the Moldovan Elder Pasii Velichkovschi, Ukrainian by his father, Jewish by his mother and Russian vagabond in his heart. That allows contemporaneous ethno cultural science to merge with the common world of human values.

Key words: methodological synthesis, interdisciplinary approach, Cyrillic book writing, plotline rhymes, universal chronotop, reduced metaphorical context.

В. Д. ЧЕРНЕЛЕВ

ПОГОВОРКА КАК ФАКТОР ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Предапрельское эссе-исследование

A priori принято считать, что лучшим – адекватным и надежным — индикатором культурной самобытности являются язык и фольклор. Но и тот и другой формировались на протяжении долгих тысячелетий, а когда сформировались, ученые невольно задались вопросом: из чего, собственно, скроено это разношерстное одеяние, кто автор кружев, магических узоров и т. д., уж не говоря о методах прядения, вязания, шитья. Да неужели, право, позаимствованы в большинстве своем такие милые, привычные для уха и типично русские на первый взгляд словечки, как, например, *забастовать*, *обескуражить*?

Так мы вплотную сталкиваемся с творческим началом в языке и постепенным (аффиксальным) превращением чужого, непонятного в домашнее, свое.

С фольклором тоже все непросто. Все основные сюжеты, как правило, находятся в родстве с каким-то архаическим (почти буквально – *допотопным*) источником, восходящим к мифам, к-рые, мутируя, меняясь, преломляясь, трансформируясь, кочуют-«бродят» от одной эпохи и цивилизации к другой.

В конечном счете становится очевидным, что основной костяк культурного репертуара любого племени-народа-нации, его ядро и корень имеют общегенетический характер, а форма и ее прекрасные оттенки могут принадлежать конкретным этносам. Для специалистов это азбука и прописная истина.

Отсюда следует, что делать скороспелые выводы (по сути – выверты и измышления) о специфических чертах, неповторимых признаках и – уж конечно! – преимуществах какой-то нации по ее конечному продукту – языку, фольклору и литературе – не имеет смысла, не расчистив прежде архаический архетипический фундамент от позднейших и новейших культурных наслоений в духе *рококо-поп-арт-барокко* с доброй дюжиной наипоследних «измов».

Вот тут неотвратимо в полный рост встает проблема знания – *когда, откуда, почему и как* берутся, возникают вещи? Это перестало быть большим секретом после появления идей/теорий каузальности и утилитаризма, а также требований к идентичности исследуемых текстов. Здесь операция проходит, в общем, примитивно – в 2 простых приема, сначала: a) *идентификация* (по родовой/видовой принадлежности); потом b) *интерпретация* (блеск и нищета формальных, исторических и прочих вымыслов и фактов). Но без первого условия, то есть идентификации, все выводы приобретают статус вымысла. Выше уже не поднимутся.

I. Базовый состав паремийного фонда

> Сущее – одно, но брахманы называют его разными именами
>
> ***Упанишады***

Паремийный корпус всякого народа в содружестве цивилизованных наций складывался из 2-х пластов: a) *филогенетического* (родовое и культурное наследство) и b) *автохтонного* (созданного на туземной почве и на собственном локальном материале). В широком смысле – это все, что представляет национальную *физиогномию,* в узком – только то, что специфично для конкретного народа, этноса.

Допустим, в классификацию всех видов паремий могут быть вовлечены даже загадки, особенно юмористические, свидетельствующие о зрелости

культуры и переходе ее – после неизбежного «надлома» – в так наз. «загнивающую стадию», в то время как нек-рые младописьменные нации (народности) довольствуются в лучшем случае аллегорическими сентенциями.

Неполный паремийный состав, или репертуар русского народа был представлен в нашем сборнике *«Русские паремии – 7777»* (1998), включавшем 27 видов и разновидностей паремий. С тех пор мы «приоткрыли» еще несколько видов, и все они подчиняются принципу: трофейные, заимствованные (*содержание*) → оригинальные, отечественные (*форма*). Этой закономерности не вполне соответствуют поговорки (ПГ), по крайней мере, в том понимании, в каком мы их себе представляли раньше. Чтобы избежать голословия и путаницы, рассмотрим по порядку. На данный момент все существующие ПГ можно разделить на 2 отряда/класса: a) традиционные (или *классические*) и b) трансформы (*миксы*).

К первому классу относятся:

1) собственно ПГ (СПГ) – сугубо национальные образования, возникшие в период максимальной кристаллизации и декоративизации языка ((ок.)к сер. XIX в.). СПГ легко отличить, обнаружить по *индикаторам* – внешним признакам: наличию имен собственных (только по этому признаку внутри самих СПГ выделен особый вид так наз. ономастических ПГ, см. 2), по эвфонии – ритмике, рифме, аллитерации, поэтическим фигурам и проч., по образам и реалиям, сатирической характеристике, некодифицированному языку *etc*. Примеры:

Ладил мужичок челночек, да свел на уховертку;
На брюхе-то шелк, а в брюхе-то – щелк;
Модная – 3 дня сидит голодная;
Наша невестка все трескат;

2) ономастические ПГ, представленные в основном 2-мя видами, использующими: a) топонимику и b) антропонимику:

Ладила баба в Ладогу, а попала в Тихвин;
А у нас на Рязани и свинья в сарафане;
Наша Дунька не брезгунька, жрет и мед;
Насилу Ненилу свалили в могилу;

3) ПГ-прибаутки, представляющие собой развернутые высказывания в духе народного балагурства. Так же, как и другие поговорки, ПГП отличает развитая рифмовка и сатирический подтекст:

За матерью, за отцом и свинья идет молодцом, да как идет – кверху нос дерет;
У каждого свой вкус, своя манера: кто любит арбуз, а кто – офицера;
Турки палят – все мимо да мимо, а наши палят – все в рыло да в рыло;
Пальцы веером, губы шифером, сопли пузырями и на ногах дульки;

4) ПГ-компаративы, подчеркивающие какой-нибудь яркий отличительный признак изображаемого объекта, причем, как правило, *обидное* сравнение построено на сопоставлении с *животной* фауной (реже – с *растительной* флорой):

Бьется как муха об стекло (слепой козел об ясли);
Блудлив как кошка (а труслив как заяц);
Упрям как осел (коза, новгородец);
Любит как волк овцу (собака палку, старуха крутой подъем etc.).

Во второй класс входят:

1) парафразы (ПФ) – трансформы (ТФ), обыгрывающие на уровне звуков, букв, слогов и слов известные пословицы и афоризмы, цитаты и крылатые слова, т. е., обобщенно, паремии:

Повторение – мать мучения (…муть учения);
Мы рождены, чтоб Кафку сделать былью (… чтоб сказку сделать пылью);

2) миксантропизмы (или – покороче – *миксы*) – трансформы (МА), искусно скомбинированные, сконтаминированные из фрагментов популярных песен, изречений, афоризмов – по сути – тех же паремий:

Возлюби ближнего своего. Подкравшись сзади (…Не можешь любить – сиди и дружи);
По одежке встречают, поутру выпроваживают (…а протянешь ножки – провожают);

3) смешанный (из 1 и 2) тип паремий (МП), использующий как перефразировку, так и игру слов:

Сколько ни корми корову шоколадом («Dove»), все равно не выдоишь из нее какао;
Сколько волку палец в рот ни клади, он все равно его откусит;

4) миксы сказочные (МС) – разновидность МА и МП, пародирующая популярные тексты сказок и былин (в основном – зачины и сказочные формулы):

Поцеловал лягушку Иван-царевич и превратился в лягушку-самца. И зажили они вдвоем долго и счастливо;
Поцеловал царевич девицу во хрустальном гробу один раз, другой, 3-й… и постепенно стал некрофилом;

5) спунеризмы (S) – паремии, возникшие в речи из-за обмолвок, оговорок, сбоев в произношении по ряду причин. Некоторые из (S), фольклоризовавшись, пополнили собой разряд современных ПГ:

Императрина Екатерица заключила перетурие с мирками;
Посетителей не будят (вместо: Победителей не судят);
Подле сраки кулаками не машут (вместо: После драки…);
Вот к чему могут привести инфекции половой ротости;

6) ПГ-хиазмы – построенные по принципу перевернутого параллелизма (с крестообразным расположением элементов 2-х словосочетаний):

Лучше собака – друг, чем друг – собака;
Жена друга всегда лучше, чем друг жены;
Хотеть не вредно, вредно не хотеть;
Это не синички нахохлились, это хохлы насинячились.

Разумеется, все эти виды ПГ приведены для общего ознакомления, вкратце. Более полно и подробно о них рассказано в других работах автора (см. литературу в конце статьи).

II. Пословица и поговорка

Слова принадлежат веку, а мысли – векам
Н. М. Карамзин

Чтобы наглядно продемонстрировать процесс возникновения специфически национальных форм и видов, возьмем 2 самых крупных по объему класса русских паремий (в других национальных фондах – примерно схожая картина) – пословицы (ПС) и поговорки (ПГ).

'Поговорка – цветочек, пословица – ягодка' – такая садово-ягодная классификация, пожалуй, многих бы устроила. Но только не паремиологов! Мы считали (а теперь убеждены), что каждое слово, не говоря уже о видовых и родовых понятиях, возникло неспроста, у каждого имеются в наличии свои неповторимые свойства, признаки и краски. Если явление названо *пословицей* – значит, у этого понятия существует своя особая судьба, характеристика. Если явление названо *поговоркой* – стало быть, у него своя особая специфика. Язык не терпит беспредметной болтовни. Так оно на поверку и оказалось.

В ряде последующих работ нами было показано: ПС и ПГ соотносятся как закономерность правила (закон) и закономерность частного случая (типичного в ограниченном контексте), как коренное (ствол) и производное (ветвь), как сакральный (канонический) текст и ересь (апокриф), как космополиты и эндемики, как максимы и эмблемы и т. д.

Было экспериментально проведено, как минимум, 7 корреляций ПС и ПГ (определение через сравнение: взаимная связь + соотношение). В результате, с помощью так называемой репрезентативной выборки (один из методов стат. анализа), мы пришли к заключению, что ПС – это заповеди, которым нужно следовать, чтобы правильно действовать, а ПГ, выражающие активную позицию по отношению к происходящему, обычно призваны воздействовать.

В итоге, дефинируя в сопоставительном ключе, мы выяснили: если ПС по большому счету – духовный субстрат индоевропейской цивилизации, то ПГ как локальные, сугубо туземные образования передают во всей красе и полноте (и вкупе с языком) национальные традиции, характер, юмор – «психею» русского народа и всякого иного. Ведь, по В. Г. Белинскому, «тайна национальности каждого народа заключается не в его одежде и кухне, а в его… манере понимать вещи». Именно ПГ следует адресовать высказывание Фр. Бэкона: *«The genius, wit and spirit of a nation discovered in its proverbs»* . Поэтому говорить о национальном духе, мудрости и прочем, якобы выразившихся в ПС, – все равно что украшать лапти фальшивыми бриллиантами.

Именно в ПГ (в отличие от ПС) срабатывает сформулированный нами так наз. закон лабильной артикуляции (ЗЛР), благодаря действию к-рого при «естественном отборе» среди множества паремийных вариантов и версий выживают те, что легче произносятся – фонетически стоят в 1-м артикуляционном ряду и, в силу оптимальной сочетаемости звуков и слогов (в игре слов, аллитерациях и ассонансах), прочно западают в память, напр.: *'Omnia pRAeclARA RARA' (lat.), 'PER ASPERA Ad AStRA' (lat.), 'AMANTES – AMENTES' (lat.), 'TRADuTTORE – TRADiTORE' (it.), 'AS SnUG AS A bUG in A rUG' (eng.), 'STRAighT AS An ARRow' (eng.), 'He was BoRN in a BaRN' (eng.),* 'Тех ЖЕ ЩЕЙ да поЖиЖЕ (погуЩЕ) влЕЙ', 'КИШКА КИШКЕ КуКИШ КАЖЕт', 'БЫл БЫ БЫк, а мясо Будет', 'МиРСКАЯ МОЛВА что МОРСКАЯ ВОЛнА', 'СИНЕ МОРЕ в РУКОМОйНИКЕ' (рус.) *etc.* ПГ активнее ПС функционируют (бытуют) в речи, глубина мысли в них заметно уступает место эвфонии – *ладу и складу*, т. е. благозвучию и рифме. Эволюционно ПГ производна от ПС и является ее видом, в к-ром форма приобретает вес над содержанием. ПГ – сравнительно позднее явление, отразившее вершину развития языка в предельно сжатых, экспрессивных, оригинальных формах.

Таким образом, если ПС наглядно демонстрируют нам факты типологии общечеловеческого мышления, то ПГ представляют собой яркие образцы специфически национального самосознания, в к-рых гармония нравственного чувства (сатирического пафоса) и поэтического освоения мира воплощена в колоритных художественных образах и самобытных реалиях.

III. Трудности художественного перевода

Оригинал – алмаз, перевод – стекляшка
Японская паремия

В предыдущих главах в основном шел разговор о классических формах ПГ, давно устоявшихся, общеизвестных. Но есть и современные тексты из разряда так наз. ПИФа – писательского индивидуального фольклора – (их еще называют эксклюзивными ПГ), к-рые практически непереводимы на другие языки, п. ч. они построены на аллюзиях, реминисценци-

ях, искусном пародировании и перефразировании и без того отягощенных лексическими и прочими находками (см. выше) народных фраз и выражений, понятных лишь носителям языка. Если ПГ по отношению к ПС сопоставимы, как апокриф по отношению к ортодоксальному канону, то, в свою очередь, эти гибридные образования и мутации соотносятся с ПГ, как чистейшей воды ересь. Напомню по первой главе: мы именуем их миксами (миксантропизмами), т. к. эти трансформы (ТФ) состоят из гибридных новообразований, включающих обрывки песен, цитат, лит. стихов вперемешку с фольклором и украшены юмором (нередко *чернушным*).

'Traduttore – traditire' – говорят итальянцы, не особо вникая в терзания переводчиков. Особенно справедливо это изречение по отношению к поэтическим текстам. Шутливо, но достаточно метко эту же мысль высказал некогда Бернард Шоу: «Художественный перевод – как жена: либо верен, либо красив. Редко бывает и то, и другое одновременно». Так что если ты новоявленный *Байрон,* будь готов, что тебя переврут в переводе на русский, а если ты свежеиспеченный *Пушкин,* будь уверен, что будешь красиво перевран *in English.* Ведь Пушкин, при всем пиетете к пииту, как культурное явление не что иное, как национальная форма общечеловеческого содержания. Так же, как Гете – немецкая оболочка в *глобальной* поэтической *сети,* Шекспир – английская *etc.* Недаром говорится, что поэзия – это то, что теряется во время перевода.

Что же касается ПГ – ортодоксальных, узкоареальных, экзотических эндемиков, то, по авторитетному мнению С. Я. Маршака – переводчика английского фольклора, пересадка на чужую почву их просто убивает. Поясним примерами. Ярким признаком ПГ, ее первостепенным индикатором, как было выше сказано, являются ритмика и рифма, затем – помимо поэтических фигур – имена собственные (ИС), а также местные (туземные) реалии и образы. Так, если попробовать перевести с английского ПГ *'As snug as a bug in a rug'*, нас ждет *большой облом:* гармонии содержимого объекта с упаковкой не получится. А если русскую ПГ, такую, что попроще, вроде: 'Хороша Маша, да не наша' перекинуть на английский да так, чтоб рифму сохранить и смысл оставить – что получится? В лучшем случае, с большой натугою родим*: 'The girl is fine, but she isn't mine'.* Рифма худо-бедно есть, но где же Маша (*from Russia*)? *Ах, Мэри, Мэри, как трудно было жить в СССР'е!*

В аспирантскую пору у меня побывало в руках лондонское издание *«Racial Proverbs»* – изречений «27 стран и народов» в переводе на английский язык. Перевод 'Ба, жив курилка!'– *'kurilka is alive, not dead'* (№ 379), наверно, можно оставить без комментариев. Но вот под № 572 известное выражение великого кн. Владимира (по ПВЛ): «Руси веселие есть пити, не можем без того и быти», служившее формальным отказом в принятии мусульманской веры, переводится не иначе как: *«Russia's joy is drink (Saying of Prince Vladimir, The Holy, Xth cent.)».* В отрыве от контекста, без учета традиций – пиров-советов *за круглым столом со дружиною* такая радость *(«joy»)* выглядит довольно удручающе и порождает у читателей весьма превратное представление о нации и ее истории. (Может быть, это сделано в отместку за вольный русский перевод с английского: *'The spirit is strong, but the flesh is week'* – «Водка крепкая, но мясо протухло»?) А под № 735 – просто переводческий шедевр! Русское пословичное сравнение 'Жена не гусли: поиграв, на стенку не повесишь' переведено как *'A wife is not a balalaika, you cannot hang her on the wall'* и педантично снабжено пояснением: *«Balalaika, Russian musical instrument».* Ну, ладно, хорошо, но где же важное словечко «поиграв»? Редукция слова – потеря смысла.

Относительно перевода пословиц с одного языка на другой известен один показательный случай, или, точнее – казус. Бывший президент США Дуайт Эйзенхауэр, знакомясь с первыми опытами машинного перевода, предложил перевести на РЯ известную английскую ПС *'Out of sight, out of mind'* , что соответствует русской ПС 'С глаз долой – из сердца вон'. ЭВМ потарахтела-попыхтела, помигала лампочками и, перед тем, как напрочь отключиться, выдала ответ: «Невидимый идиот». Может, с виду чуть гротескно, но зато абсолютно достоверно (изложено Верноном Уолтерсом, личным переводчиком президента). Примечательно, что как бы в подкрепление концертной концепции М. Задорнова о жизни тела на Западе и величии духа на Востоке (у нас говорят: 'Ни души', у них: *'Nobody'*), в этих ПС русское «сердце» противопоставлено англо-саксонскому «уму».

Пожалуй, даже при большом желании перевести на японский русские народные напевы из цикла «носики-курносики сопят», или «стою на полустаночке в цветастом полушалочке» все попытки потерпят фиаско: на выходе будет нечто безэквивалентно-иное. (Японцы даже «Красную Шапочку» Шарля Перро переводят не иначе как «Красный Платочек».) В языке и фольклоре есть такие образы, реалии и словосочетания, к-рые в отрыве от культурной жизни и истории народа будут скрыты под замком с семью печатями ('разбитое корыто', например, из сказки А. С. Пушкина или кисет с картины Ю. М. Непринцева). Есть и такие фантастические персонажи, которым нет аналога и на другой язык их переводят описательным путем, окольно. Возьмем хотя бы каждому российскому ребенку известного «Конька-Горбунка» Петра Ершова. По-французски перевод названия звучит, как *«Le petit cheval bossu»,* по-английски – *«The small humpbacked*

hourse» . Нам кажется, для полного портрета не хватает еще эпитета *«long-eared»* – «длинноухий». Попроще случай со «Щелкунчиком» (по-английски *«Cracer Nut»,* по-румынски *«Spărgătorul de Nuci»*), хотя пример с *«Motanul încălţat»* (букв.: «Обутый кот») тоже симпатичен и… симптоматичен.

Небольшое лиро-эпическое отступление. По опыту знаю: почти каждая иностранная паремия нуждается в дополнительном толковании. В давнем издании «Молдавских пословиц и поговорок с русскими эквивалентами» (1987) мы (совместно с Е. В. Жунгиету) сопроводили оригинальное высказывание подстрочным переводом, затем аналогом на русском языке и привели толковник с указателями. В идеале можно было бы снабдить словарными статьями и ввести, помимо тематического, еще, как минимум, 2-3 указателя (по опорному слову, микро- и макрообъектов *etc.*), тогда, возможно, наступил бы рай для переводчиков. А пока что можно наблюдать обычную картину: к английской ПС под № 501 *'No gain without pain'* в «Толковом словаре английских пословиц» Р. Райдаута и К. Уиттинга подбирается псевдофольклорный эквивалент «Нужно наклониться, чтоб из ручья напиться», в то время как существуют параллели и получше: 'Без труда не выловишь и рыбку из пруда', 'Как потопаешь, так и полопаешь' и др. Не стоит также забывать, что одни и те же ПС трактуются у различных народов по-разному (напр., образы известной ПС: *'Rolling stone gather no moss'* имеют диаметрально противоположное значение у англичан и шотландцев, а не менее стереотипная латинская сентенция *'Manus manum lavat'* воспринимается со знаком плюс романоязычными и со знаком минус – славянскими и англоязычными народами).

Г. Г. Шаповалова, фольлорист-паремиолог из Петербурга, а свое время подвергла сокрушительному *анализу* 2 американских сборника русских ПС в переводе на английский. В них, помимо массы лжепословиц, встречались и такие перлы: «Если гром не громок – фермер забывает перекреститься» (вот во что превратилась знаковая в плане менталитета русская ПС: 'Пока гром не грянет, мужик не перекрестится'). Или такой пассаж: «Русский умен, но это приходит медленно, – идет все время с задней стороны его головы» (с большим трудом здесь узнаешь ПС 'Русак (русский человек) задним умом крепок'). Разумеется, такой неловкий, неуклюжий да и просто антиэстетичный перевод *слово за слово* способен умертвить и во цвету и на корню и ритм, и рифму, и «только зародившееся нравственное чувство», и лексический строй, и неповторимый аромат: *свет, цвет, жест и колорит* – все, чем ценна национальная паремия. «По таким сомнительным сентенциям, – заключает Шаповалова, – никаких выводов о народном характере, психологии, миросозерцании сделать нельзя».

Каков же выход? Можно ли перевести ПС или тем более ПГ без всякого ущерба для их художественных достоинств? Да и стоит ли вообще переводить на родной язык иностранные паремии? Не получится ли, как с кинофильмом производства *«Defa»,* который был представлен в советском прокате лихим переложением «Чингачгук – Большой Шланг» (букв. с нем. – *der Grosse Schlange*)?

Корней Чуковский, к-рый был не только популярным детским писателем, но и серьезным литературным критиком, исследователем творчества Н. А. Некрасова, и поэтом-переводчиком, считал, что иностранные ПС, ПГ, ФЕ нужно переводить дословно, не заменяя их русскими эквивалентами и параллелями. Если, допустим, у Гейне сказано «Шпаренная кошка боится кипящего котла!» – нельзя переводить 'Пуганая ворона куста боится'. Или, если у Диккенса некий персонаж говорит: «Если тебе суждено быть повешенным за кражу теленка, то почему бы тебе заодно не украсть и овцу!», эту ПГ, остроумную, свежую и картинную, негоже заменять русским эквивалентом: 'Двум смертям не бывать, а одной не миновать!' Ибо, потеряв при художественном (действительно от слова «худо»!) переводе овцу и теленка и введя читателя в легкий шок и ступор, переводчик, по мнению Чуковского, не сохранил и улыбку, к-рая присутствует в паремии, и ее юмористический тон, свойственный английскому фольклору .

Осталось лишь определиться с вышезаявленными ТФ, т. е. миксами, парафразами, каламбурами, спунеризмами и проч. Нужно ли, имеет ли какой-то смысл переводить на какой-либо язык русскоязычный парафраз 'Мял золотник до дырок' (от 'Мал золотник, да дорог')? Или такой осовремененный, как 'Вот тебе, бабушка, и юркни в дверь' (вместо: Юрьев день)? Кому взбредет в шальную голову переводить на суахили (или пусть даже на турецкий) хрестоматийный спунеризм 'Императрина Екатерица заключила перетурие с мирками'? Вопрос, как говорится, риторический, в ответе надобности нету. Подобные словесные конструкции понятны лишь носителям родного языка, порождая анекдоты про непутевых иностранцев, которых до смерти пугает не только грамматика, но и физиология русских, и которых может наповал сразить какая-нибудь безобиднейшая фраза, вроде нашего привычного '*Здравствуйте, я ваша тетя!*' (Особенно, если ее произносит бородатый мужчина.)

Выводы и рекомендации

I.

1. ПГ – в большинстве своем производные от ПС выражения. В пору расцвета РЯ (XIX в.) ПГ возникли также как образцы колоритно украшенной народной речи.

2. ПГ – сугубо национальные образования, с трудом либо вовсе не переводимые на другие языки.

3. Современные ПГ – в основном переделки, парафразы и пародии ранее существующих текстов. Переводу на любой иной язык, как правило, не поддаются.

II.

Во-1-х, рекомендуем отличать ПГ от ПС и ФЕ, ибо, если руководствоваться вместо ПС пародирующей ее ПГ (‘Бей быка, что не дает молока’ или ‘Дуй белке в хвост, пока топорщится’), можно легко попасть впросак и стать посмешищем.

Во-2-х, не стоит принимать на веру или близко к сердцу все, о чем *taldычат* и ПГ, и уж тем более трансформы: их назначение – украсить речь, развлечь, воздействовать на слушателя эмоционально. Здесь советы, запреты, портреты вполовину правдивы, а на ½ – все-таки гротескны и прикольны.

В-3-х, народная сатира, выраженная в ПГ, лучше любых статистических данных, свидетельствует о процессах, происходящих в обществе. Нужно только правильно идентифицировать сам вид ПГ и суметь увидеть то, что в них зашифровано.

В-4-х, следует отличать фольклорные ПГ от авторских и даже фольклоризованных фраз и выражений (*эфемеридов*), в противном случае выводы по поводу отражения действительности могут быть искажены вдвойне.

В-5-х, ПГ разных народов суть ПГ разных культур и цивилизаций: ‘Что город – то норов, что двор – то обычай’. Изучая именно ПГ, а не сам язык или ПС, можно получить представление об образе мыслей народа, к-рый вам почему-то стал интересен.

В-6-х, переводя любые паремии (ПГ – особенно), необходимо сохранять своеобразный колорит оригинала – не только п. ч. в них отражаются реалии иноземного быта, но и п. ч. они открывают для нас методы мышления другого народа, его юмор, меткость, образность, его речевую манеру.

В-7-х, в ПГ свои законы перевода. Вольно их перевести нельзя – это будет уже не ПГ, не паремия. ПГ как таковая существует только в совокупности ее художественных элементов, поэтому при переводе следует обращать особое внимание на предельное приближение перевода к оригиналу, на их адекватность.

Литература и аббревиатуры

Racial Proverbs: A Selection of the World’s Proverbs arranged Linguistically / by Selwyn Gurney Champion. London, 1963.

Райдаут Рональд, Уиттинг Клиффорд. Толковый словарь английских пословиц / Пер. А. П. Нехая. СПб., 1997.

Чернелев В. Д. Систематизация пословиц и поговорок: две стороны одной проблемы // Тезисы Всесоюзной научной конференции «Устные и письменные традиции в духовной культуре народа». Сыктывкар, 1990. С. 37-38.

Чернелев В. Д. Паремия как объект сравнительного исследования // Филологические науки, № 5. М., 1990. С. 21-29.

Чернелев В.Д. Поговорка как отражение этико-эстетических норм быта и языка // Этико-эстетические основы русского фольклора. Тезисы докладов и сообщений республиканской научной конференции. Свердловск (Екатеринбург), 1991. С. 66-67.

Чернелев В.Д. Русские паремии в сравнительном аспекте. АКД (МГУ им. М. В. Ломоносова). М., 1991.

Чернелев В. Д. Пословица и поговорка в свете компаративистики // Пути анализа художественного текста. Кишинев, 1997. С. 118-132.

Чернелев В. Д. Миксантропизм и «веселящийся appendix» (J.A.) // Analele ştiinţifice ale USM. Seria «Ştiinţe filologice». Chişinău, 1998. С. 67-71.

Чернелев В. Д. Русские паремии – 7777: Сборник старинных и новых пословиц, поговорок, загадок, велеризмов и проч. Кишинев, 1998. С. 105-219.

Чернелев В. Д. Закон лабильной реартикуляции (ЗЛР) в паремиях // Rezumatele comunicărilor ale conferinţei corpului didactico-ştiinţific. Ştiinţe filologice. Chişinău, 2000. С. 75-76.

Чернелев В. Д. Пословицы. Поговорки (Лекции IX–X) / Структура русского фольклора: Курс лекций. Кишинев, 2001 (1996). С. 41-48; 85-93; 125-126.

Чернелев В. Д. Проблема дифференциации современных поговорок // Материалы научно-теоретической конференции «Славянские чтения–IV». Кишинев, 2006.

Шаповалова Г. Г. Два американских сборника народных пословиц // Proverbium, 1 (1965) – 15 (1970). Bern – Frankfurt am Main – New York – Paris, 1987. С. 294-299.

ПВЛ – Повесть временных лет
ПГ – поговорки как вид паремий
ПС – пословицы как родовое понятие
РЯ – русский язык
ТФ – трансформы
ФЕ – фразеологические единицы (фразеологизмы, идиомы)
ЭВМ (как и США) – *no comments*

Rezumat

Acest articol are rolul de a atrage atenţia specialiştilor asupra zicătorilor ca o categorie aparte din cadrul paremiilor, strâns legată de caracterul naţional şi coloritul local ai oricărei naţiuni. Zicătoarea are un specific propriu şi constă din mai multe subcategorii şi variaţii, care nu numai că nu dispar cu timpul, ci, dimpotrivă, se diversifică şi se multiplică încontinuu.

Cuvinte-cheie: zicători, categoria paremiilor, caracter şi colorit naţional.

Резюме

Данная статья призвана обратить внимание специалистов на поговорки как особый вид паремики, связанный с национальным характером и колоритом, обладающий своей неповторимой спецификой и состоящий из доброй дюжины подвидов и разновидностей, которые со временем не только не исчезают, но и пополняются новыми.

Ключевые слова: поговорки, вид паремики, национальный характер и колорит.

Summary

The following article drows attention of specialists to the genre of sayings as a particular type of paremia, which is connected with national self-consciousness and local colouring, and is distinguished by its specific and unique character. Sayings comprise a good dozen of sub-types and varieties, which not only not disappear in the course of time but rather keep on diversifying and increasing in their number.

Key words: proverbs, national character, colouring, sayings.

И. Э. ШИХОВА

КОДИРУЮЩАЯ ФУНКЦИЯ ОБРАЗА КНИГИ В МИРОВОЙ КУЛЬТУРЕ (АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ)

Настоящая статья представляет собой первые шаги на пути исследования, посвященного образу книги как кодирующему знаку, а также различным мотивам, связанным с книжностью в мировой культуре и литературе.

Исследование предполагает многоаспектный анализ, границы которого можно приблизительно очертить уже сейчас.

Отдельным аспектом будущего исследования представляется образ ***книги***, рассмотренный как культурная и литературная ***константа***, реализующаяся не только в своем базовом состоянии (собственно ***книга*** – как объект и как текст), но и в таких проявлениях, как ***библиотека*** и ***рукопись***. Причем все эти образы – книга, библиотека, рукопись – имеют значение как в конкретных литературных текстах, так и в культуре, в виде мифологем.

Отдельного рассмотрения заслуживают образ писателя и читателя в литературе, круг чтения персонажа и автора.

Вообще, функция **константы *книги*** в художественном тексте может быть чрезвычайно разнообразна. Например, возможные функции книги/рукописи – формообразующая и сюжетообразующая. В качестве примера приведем повесть Аркадия и Бориса Стругацких «Отягощенные злом» («ОЗ»), основной текст которой состоит из двух «запараллеленных» рукописей: подросткового дневника Игоря Мытарина, с его же позднейшими комментариями, и загадочной рукописи в папке: «Две рукописи лежали передо мной, когда я принял окончательное решение писать эту книгу» [1], – так начинается повесть.

Вспомним в этой связи и «Рукопись, найденную в Сарагосе» Я. Потоцкого [2], и второй том «Дон Кихота» М. Сервантеса [3], в котором фигурируют и первый том, и «фальшивый» второй том, опубликованный за подписью несуществовавшего Алонсо Фернандеса де Авельянеда.

В то же время, рамки исследования не предполагают такого аспекта, как функционирование *текста в тексте*. Чужая речь, концепция диалогизма, обоснованная в трудах М. М. Бахтина [4], значительно повлияла на последующее развитие литературоведения и вызвала к жизни множество интересных работ. Однако мы не предполагаем рассмотрение реминисценций (в том числе библейских), цитат, заимствований и т. д. Нас интересует именно образ книги (манускрипта, библиотеки) – материального объекта, а не текста в литературном произведении.

Понятие ***книги*** в европейской культуре возникает в древней Греции – так называли свиток папируса или пергаментную тетрадь объемом примерно в 1000 строк. Книга в это время была чрезвычайно дорогим предметом и уже тогда стала обретать дополнительный семиотический смысл. Например, сохранилась легенда о том, что Александр Македонский, которому Аристотель привил любовь к Гомеру, специально заказал для себя экземпляр «Илиады», якобы написанный на одной папирусной полоске так мелко, что ее можно было поместить в ореховой скорлупе, и никогда не расставался с ним. Кстати, «Илиада» считается и первой европейской книгой вообще: в VIII в. до н. э. афинский тиран Писистрат основал специальную комиссию с целью зафиксировать гомеровский текст.

В Китае первые книги предположительно появились примерно в XIII в. до н. э., где книгопечатание возникло несколько раньше, чем изобретение Гутенберга, но наша наука остается европоцентричной.

Отчетливо выявляется сакральный смысл книги – текста, ***зафиксированного*** на письме в иудаизме. Здесь ***рукопись*** священного текста, как предмет, обладает самостоятельной сакральностью; рукопись, вышедшая из употребления – старая, разорванная или осквернённая, – ***хоронится*** в самостоятельной гробнице или в захоронении праведника, законоучителя или раввина.

Функция книги, книжности, грамотности в эпоху средневековья хорошо известна и серьезно изучена. Функция монастырей – и в первую очередь монастырских библиотек и книжных мастерских как центров учености – очевидна; ценность книги, предмета чрезвычайно дорогого по своей, так сказать, номинальной стоимости, последней отнюдь не ограничивается. Только ли для того ценные фолианты в монастырских библиотеках приковывали цепями, чтобы их не украли? Умберто Эко, писатель и ученый-медиевист, в «Имени розы» [5] очень показательно использовал средневековое отношение к книге – одновременно хранительнице вековой мудрости и убийце, убивающей отдельных людей, поскольку в пределе способна убить, по мнению монастырского библиотекаря, всю христианскую культуру.

Рассмотрим под избранным углом зрения и русскую культуру. «Подобно тому, как в эпоху барокко мир воспринимался в виде огромной, созданной Господом книги и образ книги делался моделью многочисленных сложных понятий (а попадая в текст, становился сюжетной темой), карты и карточная игра приобретают в конце XVIII – начале XIX века черты универсальной модели – Карточной

Игры, центра своеобразного мифообразования эпохи» [6], – так начинает Ю. М. Лотман главу «Карточная игра» в «Беседах о русской культуре».

Русская культура была включена в европейское барокко в сравнительно малой степени. Однако роль книги, библиотеки, письменного слова в ней чрезвычайно важна. Можно вспомнить о русской летописной традиции, хотя это отдельная тема по отношению к заявленной. В русской культуре образы книги и библиотеки как разновидности модели мира вообще обнаруживаются достаточно отчетливо. Вспомним легендарную Либерею Ивана Грозного – библиотеку Палеологов, которая, как утверждают историки, до Руси вообще не дошла и, тем не менее, стала русским мифом. Вспомним сожженный второй и ненаписанный третий тома «Мертвых душ», ставшие фактом культуры в значительно большей степени, чем фактом литературы.

В первой половине XVIII в. в России стали появляться первые ведомственные библиотеки, а в начале века XIX – точнее, в 1814 году – открылась первая Публичная библиотека, сразу же ставшая центром притяжения русской культуры и литературы. С ней связано множество примечательных фактов русской литературы. Первый директор Публичной библиотеки А. Н. Оленин собрал блестящий профессиональный коллектив: И. А. Крылова, Н. И. Гнедича, К. Н. Батюшкова, А. А. Дельвига, М. Н. Загоскина, А. Х. Востокова.

Дочери Оленина, Анне, Пушкин посвятил стихи – «Ты и Вы», «Не пой, красавица, при мне», «Город пышный, город бедный», «Вы избалованы природой»; сватался к ней, но получил отказ.

Когда Гнедич задумал первый русский поэтический перевод «Илиады», этим фактически занялся весь коллектив библиотекарей; например, И. А. Крылов (сознательно эпатировавший публику образом «лентяя») специально ради этого выучил древнегреческий.

Рассмотрим другой вариант функционирования интересующей нас тематики в русской культуре – ***образа*** **книги** в литературе – на примере герменевтического и мотивного анализа «Евгения Онегина».

«Евгений Онегин»» – произведение пролитературное, реминисцентное. Образ книги и читателя книг в нем чрезвычайно важен. Вот ***читатель*** Онегин:

<…>
Отрядом книг уставил полку,
<…>
Как женщин, он оставил книги,
И полку, с пыльной их семьей,
Задернул траурной тафтой. (1, XLIV [7]*)*

Обратим внимание на ненавязчивое очеловечивание книги: «отряд» и «семья», «как женщин», «траур».

Покойный дядюшка Онегина – принципиальный ***анти***читатель:

Нигде ни пятнышка чернил.
Онегин шкафы отворил;
В одном нашел тетрадь расхода,
В другом наливок целый строй,
Кувшины с яблочной водой
И календарь осьмого года:
Старик, имея много дел,
В иные книги не глядел. (2, III)

А вот матушка Татьяны и Ольги Лариных – читательница-античитательница гораздо более своеобразная:

Она любила Ричардсона
Не потому, чтобы ***прочла*** [8]*,*
Не потому, чтоб Грандисона
Она Ловласу предпочла;
Но в старину княжна Алина,
Ее московская кузина,
Твердила часто ей об них. (2, XXX)

Итак, уже для предыдущего поколения книга становится мифообразующим фактором, а для следующего включается еще и в модель поведения:

Ей рано нравились романы;
Они ей заменяли все;
Она влюблялася в обманы
И Ричардсона и Руссо.
Отец ее был добрый малый,
В прошедшем веке запоздалый;
Но в книгах не видал вреда;
Он, не читая никогда,
Их почитал пустой игрушкой
И не заботился о том,
Какой у дочки тайный том
Дремал до утра под подушкой.
Жена ж его была сама
От Ричардсона без ума. (2, XXIX)

Очевидно, что Татьяна, ровно как ее собственная матушка, моделирует себе несчастную любовь по ***модным*** книгам:

В то время был еще жених
Ее супруг, но поневоле;
Она вздыхала по другом,
Который сердцем и умом
Ей нравился гораздо боле:
Сей Грандисон был славный франт,
Игрок и гвардии сержант. (2, XXX)

Позже Татьяна знакомится с библиотекой Онегина – и здесь мы сталкиваемся с разницей в чтении мужском и женском, с функцией книги, влияющей на гендерное поведение.

К Татьяне приходит половинное понимание ситуации: она видит, по каким образцам строил *себя* Онегин, но не осознает, что аналогично строила и она *его*:

И начинает понемногу
Моя Татьяна понимать

Теперь яснее – слава богу –
Того, по ком она вздыхать
Осуждена судьбою властной:
Чудак печальный и опасный,
Созданье ада иль небес,
Сей ангел, сей надменный бес,
Что ж он? Ужели подражанье,
Ничтожный призрак, иль еще
Москвич в Гарольдовом плаще,
Чужих причуд истолкованье,
Слов модных полный лексикон?..
Уж не пародия ли он?
Ужель загадку разрешила?
Ужели слово найдено? (3, XXIV–XXV)

Книга фигурирует и в других моделях поведения.

Например, Ленский перед дуэлью:

Домой приехав, пистолеты
Он осмотрел, потом вложил
Опять их в ящик и, раздетый,
При свечке, Шиллера открыл;
Но мысль одна его объемлет;
В нем сердце грустное не дремлет:
С неизъяснимою красой
Он видит Ольгу пред собой.
Владимир книгу закрывает,
Берет перо; его стихи,
Полны любовной чепухи,
Звучат и льются. Их читает
Он вслух, в лирическом жару,
Как Дельвиг пьяный на пиру. (5, XX)

Иначе говоря, нормальным поведением человека романтической эпохи в преддверии поединка считалось, после необходимо-прозаической проверки пистолетов, либо читать романтика Шиллера, либо – в крайнем случае – писать любовные стихи.

В ситуации менее кризисной тот же Ленский

<…> иногда читает Оле
Нравоучительный роман,
В котором автор знает боле
Природу, чем Шатобриан,
А между тем две, три страницы
(Пустые бредни, небылицы,
Опасные для сердца дев)
Он пропускает, покраснев. (4, XXVI)

Вообще функция книги, моделирующей гендерное поведение при рассмотрении с такой точки зрения, оказывается едва ли не центральной темой романа. Еще одна, также отчасти гендерная, ***анти-***модель поведения:

Я знаю: дам хотят заставить
Читать по-русски. Право, страх!
Могу ли их себе представить
С «Благонамеренным» в руках! (3, XXVII)

А вот что *входит* и *не входит* в женскую модель чтения:

Но та, сестры не замечая,
В постеле с книгою лежит [9],
За листом лист перебирая,
И ничего не говорит.
Хоть не являла книга эта
Ни сладких вымыслов поэта,
Ни мудрых истин, ни картин,
Но ни Виргилий, ни Расин,
Ни Скотт, ни Байрон, ни Сенека [10],
Ни даже Дамских Мод Журнал [11]
Так никого не занимал:
То был, друзья, Мартын Задека [12],
Глава халдейских мудрецов,
Гадатель, толкователь снов. (5, XXII)

Еще один, очень специфический, причем столь же ярко окрашенный гендерно, как Мартын Задека, вариант книг – ***девичий альбом***. Ему А. С. Пушкин посвящает лирическое отступление на 5 строф! Мы не будем подробно останавливаться на этом явлении, которое, на наш взгляд, еще предстоит рассмотреть и с избранной нами точки зрения. Скажем только, что ближайшим современным аналогом девичьего журнала является интернет-блог: текст, формируемый на равных автором и соавторами, подчиняющийся достаточно определенному своду неписаных правил и в то же время непредсказуемый и практически нередактируемый.

Особняком стоит масштабнейшая задача осмыслить хотя бы в общих чертах культурологическое значение Библии, Книги Книг. Эта великая Книга пронизывает собой все пространство иудео-христианской культуры – начиная от греческой этимологии слов с этим корнем (библиотека, библиофил) и кончая моделированием конкретного бытового поведения: семейное еженедельное чтение Библии, традиция вести генеалогию семьи на форзаце семейной Библии. Мифологизируются отдельные издания Библии: «Библия убийц», «Библия разврата», «Библия печатников», «Уксусная библия», названные в честь значимых опечаток, и легендарная Библия без единой опечатки.

Разумеется, затронутая тема столь же обширна, сколь интересна, и рассмотрение ее во всей полноте – дело будущего. В первом приближении к ней можно констатировать, что образ книги является одним из центральных кодирующих образов единого метатекста европейской и русской культуры.

Примечания

[1] Стругацкий А. Н., Стругацкий Б. Н. Отягощенные Злом, или Сорок лет спустя. М., 1989.

[2] Потоцкий Я. Рукопись, найденная в Сарагосе. М., 1997. В 2-х т.

[3] Сервантес М. Собрание сочинений в 5-ти томах. Том 1-2. Дон Кихот Ламанческий. М., 1961.

[4] См., например: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.

[5] Эко У. Собрание сочинений в 3-х томах. Т. 1. Имя розы. М., 1998.

[6] Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб., 1994. С. 136.

[7] Здесь и далее ссылки на текст «Евгения Онегина» приводятся по: Пушкин А. С. Собр. соч. в 10-ти тт., т. V. Л., 1977; в скобках арабскими цифрами – глава, римскими – строфа.

[8] Здесь и далее в цитатах курсив наш.

[9] Чтение «в постеле» – модель универсальная, не окрашенная гендерно, как мы уже видели на примере Ленского, читающего перед дуэлью.

[10] Мужское чтение.

[11] Женское чтение; обратим внимание, как Пушкин иронически противопоставляет образцы мужского и женского чтения, объединяя их частицей **даже**.

[12] Экстремально женское чтение.

Rezumat

Articolul este dedicat diferitelor aspecte ale studierii imaginii **cărții** ca o constantă structurală a culturii universale. În baza analizei motivelor şi din perspectiva hermeneutică a operei «Evghenii Oneghin» de A. Puşkin, se analizează variantele funcţionării imaginii cărţii, a motivului citirii în opera literară. În baza Bibliotecii publice, se analizează funcţia culturală a bibliotecii. Totodată, se analizează aparte rolul Bibliei nu doar ca text, ci şi ca o Carte.

Cuvinte-cheie: carte, constantă, sinonime contextuale, funcţia de codare, cod cultural, intertextualitate, metatext.

Резюме

Статья посвящена различным аспектам изучения образа **книги** как одной из структурообразующих констант мировой культуры. На примере герменевтического и мотивного анализа «Евгения Онегина» А.С. Пушкина рассматриваются варианты функционирования образа книги, мотива чтения в литературном произведении, прослеживаются сюжетообразующая и формообразующая функции образа книги. На примере Публичной библиотеки анализируется культурная функция библиотеки. Подчеркивается также особая роль Библии не только как текста, но и как книги.

Ключевые слова: книга, книжность, константа, константность, контекстуальные синонимы, кодирующая функция, культурный код, интертекстуальность, метатекст.

Summary

The article is devoted to a constant image of the **book** and its contextual synonyms: manuscript, library etc. in Russian and World culture and literature. The basic hypothesis is that the book is a sign substantially coding the whole World, European and in particular Russian culture and literature.

Key words: book, contextual synonyms, book image, coding function, cultural code, metatext, intertextuality.

И. А. ИОНОВА

УРБАНОНИМЫ В СЛОВАРЕ РУССКОГО ЯЗЫКА КИШИНЕВЦЕВ

Идею создания лингвострановедческого словаря русского языка кишиневцев следует рассматривать и оценивать в контексте вряд ли достижимой в обозримом будущем общей цели – комплексного описания русского языка Молдовы. Теоретические основы подобного описания заложены в исследованиях по различным актуальным отраслям языкознания: этно- и социолингвистике, лингвострановедению и лингвокультурологии, концептологии и межэтническому дискурсу, топонимике… Однако решение этой глобальной задачи сегодня едва ли по силам молдавской русистике. Русский язык в нашей республике распространен широко, существует в различных своих формах и функциональных вариантах, поэтому создание целостной картины требует времени, «человеческих ресурсов» (специалистов-исследователей в достаточном количестве), немалых средств и обязательно – организующего, координирующего и вдохновляющего научного центра. Поэтому материализация идеи, общее видение которой уже сложилось, будет осуществляться постепенно, складываясь из мозаичных фрагментов – монографий, статей, посвященных анализу языка, например, конкретных сел, городов, социальных и профессиональных групп населения, языка СМИ, художественной литературы и т. д.

Одним из таких фрагментов и должен стать словарь русского языка кишиневцев, работа над которым ведется на кафедре славянской филологии Славянского университета Республики Молдова.

Главная научная цель словаря, которая состоит в комплексном описании специфики речи русскоязычного населения столицы Республики Молдова, сочетается с культурологическими, страноведческими, точнее – позволим себе такой окказионализм – городоведческими и популяризаторскими задачами. Жанр словаря в данном случае – лишь способ систематизации обширного и разнообразного материала. Показывая своеобразие речи, словарь отразит особенности быта горожан, их духовную жизнь. Выражаясь «старинным» слогом, такой словарь можно было бы назвать «Жизнь кишиневцев, расположенная по алфавиту».

Каждая словарная статья мыслится как эссе на соответствующую тему, в котором будет сочетаться и лингвистический, и исторический, и культурологический материал. Мы хотим, чтобы содержащаяся в словаре информация была не только полезна филологам-исследователям, но и доступна тем людям, чьи жизненные интересы не связаны с теоретическими проблемами социо- и этнолингвистики. Именно этим обусловлена стилистическая раскованность изложения.

Достоверность описания достигается разнообразием и многоплановостью иллюстративного материала. Это данные энциклопедий и словарей, фрагменты живой речи кишиневцев – как полученные в результате анкетирования, так и услышанные в учреждениях, магазинах, на рынках, в общественном транспорте и т. д. Это кишиневский фольклор, цитаты из произведений писателей Молдовы, публикации в средствах массовой информации, объявления.

Естественно, что такой словарь отразит многие особенности русского языка в Молдове, прежде всего – заимствованную из молдавского лексику, а также языковую специфику концептуального характера, которая обусловлена влиянием культуры, традиций, быта молдавского народа на мировидение и, следовательно, язык не только русского населения, но и всех жителей страны, независимо от их национальной принадлежности. Указанные аспекты русскоязычия в Молдове уже включены в сферу внимания исследователей [1], однако осмысление собранных нами материалов позволяет утверждать, что проблемы «параллельного» функционирования языков, приближающегося к ситуации двуязычия, требуют дальнейшей теоретической разработки [2].

Словарь языка города призван отразить жаргон различных социальных, возрастных, профессиональных групп населения, не упуская из виду и не пренебрегая ни одним из них. Из социально и профессионально ограниченных речевых сфер столицы большой интерес представляют, например, жаргон представителей рода занятий, ставшего за последние годы едва ли не массовым, – «реализаторов» самых разнообразных товаров, сленг автомобилистов. Предполагаем, что небезынтересен для лингвистического исследования армейский лексикон: армия – молдавская, но неофициально русский язык военнослужащими используется. Ждет своего исследователя речь гастарбайтеров. Отъезд граждан на заработки в другие страны имеет не только социально-экономические, но и лингвистические последствия. Гастарбайтерство уже обзавелось своим словарем, породило фольклор – колоритный и ностальгический.

К настоящему времени из функционирующих в столице русских жаргонов описан только один: Т. В. Зайковская исследовала сленг юных кишиневцев[3]. Однако молодежный жаргон – явление очень динамичное и потому неисчерпаемое.

Цель данной статьи – представить одну из частей словаря русского языка кишиневцев – урбанонимическую.

Урбанонимы – названия различных городских объектов. Очевидно, что именно они являются своего рода маркерами речи жителей конкретного города, городского района, квартала, улицы. Подол, Крещатик, Владимирская горка – названия, актуальные для киевлян; Привоз, Молдаванка, Дюк, Дерибасовская – для одесситов; Исакий, Лиговка, Фонтанка, Стрельня – для жителей Санкт-Петербурга; Остоженка, Арбат, Воробьевы горы – для москвичей; Малина, Рышкановка, Чуфля – для кишиневцев. Подчеркнем однако, что объектом нашего внимания являются неофициальные, обиходные урбанонимы. Официальные названия городских объектов кодифицированы в специальных изданиях – законодательных актах, связанных с административным устройством страны, города, в урбанонимических энциклопедиях, почтовых справочниках и т. п. Такие урбанонимы единственно допустимы в текстах делового стиля, они употребляются приезжими. Местные жители по разным причинам переиначивают официальные наименования или придумывают их, если объекты не имеют официальных названий.

В статье используются принятые в специальной литературе термины, обозначающие типы городских объектов. Обычно выделяются: плоскостные, или планарные (районы, микрорайоны, в Кишиневе – сектора города), линейные (улицы, проспекты, бульвары, переулки и т. д.), точечные (здания, предприятия, памятники, церкви, театры, рестораны, кафе и т. п.). Соответствующие урбанонимы в нашей статье тоже удобно называть плоскостными (планарными), линейными и точечными [4].

Плоскостные урбанонимы Кишинева – это прежде всего название самого города, названия его районов (секторов) и микрорайонов – Центру, Рышкановка, Ботаника, Чеканы, Скулянка, Старая Почта, Малая Малина, Скиносы. У некоторых названий есть неофициальные варианты: Ботаника – Боташа, Боташка; Малая Малина – просто Малина, без определения; Старая Почта – Старушка; Чеканы – Чекановка (видимо, по аналогии с Рышкановкой) или Чеканка.

Нам еще предстоит решить, насколько подробно и глубоко следует отражать в словаре происхождение названий городских районов. Скорее всего, это должны быть короткие справки, отражающие историческую память города и подчеркивающие его колорит. Поскольку источники такой информации вполне доступны [5], в статье она не приводится.

Каждый городской район – это городок в городе, «малая родина» его жителей, со своими достопримечательностями, маршрутами, ориентирами.

Попытаемся хотя бы фрагментарно, в первом приближении представить, как могут выглядеть в свете задач нашего словаря некоторые районы Кишинева.

Например, Рышкановка. Это один из топонимических маркеров молдавской столицы, что отразилось в анекдоте на гастарбайтерскую тему.

«Молдаванин заработал в Штатах кучу денег, накупил подарков и решил вернуться на родину с шиком. В Нью-Йорке останавливает такси, загружается и заказывает водителю:

- Ла Кишинэу, вэ рог! (В Кишинев, пожалуйста!)

Тот, не поворачивая головы:

- Don't understand you.

Кишиневец сует ему пачку долларов. Водитель (угодливо):

- Ботаника, сэр? Рышкановка?»

После исторической справки, объясняющей название района, отметим, что сегодня Рышкановка – это, пожалуй, самая престижная и благоустроенная часть Кишинева (после, разумеется, центра). Жители других районов могут с этим не согласиться, но «рышкановцы» считают именно так. Впрочем, район довольно большой и неоднородный; административное понятие и зрительный образ Рышкановки для большинства кишиневцев не совпадают. Лицо района, конечно, – «верхняя Рышкановка». Главный проспект – не слишком широкий (не чета ревущему многополосному бульвару Дачия, бывшему пр. Мира, на Ботанике), но ухоженный, приветливый. Не проспект, а роскошная аллея: местные каштаны ничем не хуже воспетых киевских. Особенно уютно здесь вечером, когда иссякает транспортный поток.

В этот час
все печально на свете,
но и радости тихой полно.
...Фонари на Московском проспекте
ткут из зыбких лучей полотно.

(Н. Сундеев)

Если двигаться от центра, то справа от Рышкановки, в ложбине, переходящей в Чеканы (Чекановку) находится так называемый Рышкановский лес, хотя это и не лес вовсе, а лесополоса, лесопарковая зона. Но для рышкановских аборигентов это часть их мира, для маленьких – воистину заповедный лес. У Олеси Рудягиной есть стихотворение, которое так и называется – «Лес Рышкановский».

В этом царстве белок да сорок
долго детство нежилось мое,
и хранило каждый стебелек,
как в гербарии волшебном, сердце.

Там с живых трепещущих страниц
мотыльки цветов слетали в душу,
превратившую кусочек суши
в колыбель. – Рышкановский мой лес!..

Клевер, Лютики, Репей, Полынь-трава,
и еще вот эта – Без названья,
миг, – и колыхнулись очертанья
Родины, но подходить нельзя

ближе! Здесь бессмысленны слова,
каждый взмах ресниц и так понятен,
клены в маскхалатах светлых пятен
внятно шелестят: ты нам родня!
<…>

В Рышкановском лесу есть Солдатское озеро. Старожилы объясняют, что рядом когда-то был полигон, но сейчас это место вполне мирное. Здесь устраивают семейные пикники и внуки гуляют со своими «буниками» и аринами родионовнами.

Слева верхняя Рышкановка ограничена улицей Флорилор – «Цветочной». Хотя цветов на ней как раз маловато, зато дома – только с одной стороны. С другой – опять лесок, правда, не столь обжитой, как Рышкановский лес.

Рышкановка – сравнительно молодой район города, и здесь есть объекты, названия которых хранят память о времени его строительства. Жилой дом «Ташкент» возведен узбекскими строителями в знак благодарности Молдавии за помощь в восстановлении своей столицы после страшного землетрясения. Характерный орнаментальный декор фасада напоминает об истории дома и не дает забыть его название. Естественно, что магазин, открывшийся в здании в 90-е годы, присвоил себе это название. Значит, сейчас в Кишиневе уже два Ташкента – дом и магазин. Ресторан «Пловдив» – напоминание о том, что болгарский город и Кишинев в семидесятые годы были провозглашены городами-побратимами. «Океаном» до сих пор называют жилой дом, в котором располагался фирменный рыбный магазин. В конце 60-х сеть «Океанов» раскинулась по городам Советского Союза, и в них всегда была рыба. Однако надобность в рыбном центре отпала, а название дома – как ориентир на местности – осталось. Название сохранилось и от завода «Мезон».

Московский проспект упирается в улицу Студенческую, где с корпусами Технического университета контрастирует новый развлекательный центр «Патрия-Лукойл» (название, если вдуматься, странное, и поэтому заслуживает особого комментария). Для молодежи – просто «Лукойл» («Айда в "Лукойл"!»).

Студенческая выводит на Старую Почту. У каждого района свое лицо и свой дух. У Старушки – тоже, поэтому о ней – отдельный рассказ, в котором будут и печальная лингвистическая биография кладбища «Дойна», и 25-й троллейбусный маршрут, превративший Старую Почту в полноценный городской район.

Особое место среди планарных урбанонимов по характеру представления в словаре займет «центр» (со строчной буквы) – неофициальное название центральной (исторической) части Кишинева. Границы нашего центра неотчетливы. В широком смысле – весь проспект Штефана чел Маре и прилегающие кварталы от реки Бык до ул. Садовой, в самом узком – отрезок «Штефана» (таково обиходное название «бульвара имени господаря Штефана Великого и Святого») примерно от кинотеатра «Патрия» до, может быть, Армянской, даже без прилегающих улиц. Синоним – «го-

род». В Кишиневе до сих пор «поехать в центр» и «поехать в город» для жителей других районов означает одно и то же.

По мере обустройства улиц по обе стороны от «Штефана» и строительства на них новых симпатичных зданий понятие «центра» расширяется, надо думать, потому, что прилегающие улицы начинают все более походить на столичные.

Вообще само слово *центр* в значении ’часть города, обычно расположенная в середине его, где находятся административные здания, основные торговые, банковские учреждения и т. п.’, абсолютно неинтересно в страноведческом, культурологическом отношениях – простейший пример метонимического (по смежности) расширительного переноса с геометрического термина (точка пересечения осей, линий) на местность. Свой центр есть в любом населенном пункте. Просто чем больше город – тем обширнее центр, и чем самобытнее город – тем центр его оригинальнее.

Однако применительно к Кишиневу такое банальное название микрорайона требует социолингвистического комментария.

С начала 90-х годов прошлого века административный район, который до того, как многие помнят, назывался Ленинским, именуется «сектор Чентру». Казалось бы, русскоязычное население столицы могло легко адаптировать несклоняемое иноязычное слово на привычный манер – хотя бы для обиходного употребления: «Центральный район (сектор)». Никаких попыток! Не только в официально-деловом стиле, но и в разговорной речи административный район называется «сектором Чентру». Может быть, потому, что слово «центр» уже имело в языке кишиневцев определенное содержание, насыщенное разнообразными, в том числе индивидуально-личностными, ассоциациями?

Употребительно словосочетание «самый центр» – с урбанонимическим содержанием. Это, конечно, – «Штефана». Очевидно, что полное название – красивое, информативное и пафосное – непригодно для обихода из-за громоздкости. Ведь если просить водителя маршрутки остановиться на… (см. выше), то можно, пожалуй, проехать на квартал дальше, чем необходимо. Тем более, что объявления в маршрутках предупреждают пассажиров: «Водитель не глухой, но остановку объявляйте громче!», «Остановок „тута” и „здеся” нету!». Значит, громко и отчетливо произнеся «На Штефана, вэ рог», вы достигнете желаемого, и вас высадят – «у Штефана», то есть у памятника господарю. В Молдове никому не надо объяснять, кому это памятник, именем какого Штефана названы главная улица столицы, полицейская академия, водка, чей лик (фрагмент памятника) запечатлен на молдавских ассигнациях. В планируемом словаре информация о Штефане Великом необходима – это один из концептов молдавской истории и культуры.

Что касается «Штефана» – улицы, то это своего рода визитная карточка столицы, синоним «центра». Прошлое (то есть предыдущее) название уже почти не употребляется. Иногда в речи людей старшего поколения промелькнет «на Ленина», но, впрочем, скорее по привычке, без идеологических коннотаций. А те имена, которые главная улица Кишинева носила до «Ленина», знают историки и… поэты. А. Миляху в стихотворении «Маяковский в Кишиневе. 21 января 1914 г.» забытые сегодня урбанонимы помогают не только создать колоритную картинку прошлого, но и выразить отношение к замене мемориальных наименований:

Каменский, Бурлюк, Маяковский – кофты, паруса брюк,

Шагают по Александровской – Маяковский, Каменский, Бурлюк:

«…Николаевская? Безобразие… Именем таким жить нельзя.

Пограбили Бессарабию – султаны, бояре, князья.

Начинать будем сызнова, сейчас бы табличку содрал.

Может, оставим Инзова, поэтов любил генерал?..»

Это самая красивая и любимая улица Кишинева. Именно здесь на отрезке примерно от улицы Пушкина до, может быть, Эминеску (бывшая Комсомольская) или Армянской во времена, когда молодежь любила вечерами «прошвырнуться по центру» (сегодня сказали бы «потусоваться»), располагался кишиневский «бродвей». Кстати, старожилы вспоминают, что противоположная сторона улицы, по которой не бродили, называлась почему-то «Дунькин-штрассе».

О том, какое место занимает улица Штефана чел Маре в жизни кишиневцев, в их, как это называется в трудах по этнолингвистике, картине мира, свидетельствует пикировка двух местных поэтов. Борис Благовещенский написал о посещении московской улицы, которая является одним из символов этого города.

Гласит плакат у входа на Арбат…
…Теперь, Арбат, ты знаменитым стал
Еще и тем, что ты не догадался,
Что Благовещенский тут побывал,
Прошел – и незамеченным остался.

Самоирония очевидна. Но ведь пародистов хлебом не корми, дай за что-нибудь зацепиться… И Юрий Харламов пишет: «Мы памятник тебе…», выворачивая мысль автора наизнанку, но остроумно.

Когда поэты в Лондоне, всегда
Отметиться спешат на Пикадилли.
Их много было тут, но вот беда –
Тут Благовещенского ноги не ходили.
Его, друзья, я в этом не виню:
Да мало ли где наши не бывали!

И на нью-йоркской Сотой авеню
Бориса тоже помянут едва ли.
Скучают Елисейские поля,
Засохли на Унтер-ден-Линден липы,
Мечтает Рима древняя земля
Приветствовать прославленного VIPa.
От счастья светится один Арбат:
Здесь пиво пил Борис в престижном баре.
А мы, чтоб помнить, выставим плакат
У входа, правда, на бульвар чел Маре.

На пародистов, как на детей, не обижаются. Не затевать же дискуссию по поводу ошибочного умозаключения! Но это дружеская перепалка, и Б. Благовещенский отвечает:

Стихов, увы, я больше не пишу,
А каждый день на Штефана хожу
И все ищу заветный тот плакат.
Но если не найду –
не попадайся, брат.

В «Ответе поэту» Ю. Харламова, естественно, сюжетообразующим средством остается главная улица Кишинева.

Ты не сердись, приятель, на меня,
За то, что заграницей попрекаю.
И не грози – я сам себе пенял,
Что у тебя судьба совсем другая.
Бог с ним, с Берлином – я уже там был.
Там, кроме пива, – никакой услады.
Уйми, дружок, экскурсионный пыл –
И Сотой авеню не будет надо.
Про Пикадилли Вайкуле споет,
А у Гюго прочтешь о Нотр Даме.
Бальзак по Елисейским проведет,
А пиццу можно дома съесть с друзьями.
И про Арбат забудь, душевный друг:
Туда уже не попадешь без визы.
Так что ищи редакции вокруг,
Жни гонорар с улыбкой Моны Лизы.
Пожнешь – иди на Штефана, в пивбар,
Где долго сигаретный дым не тает.
Что ж до плаката – огляди бульвар,
Вон он стоит: «Минздрав предупреждает…»

Вывод из этого всего можно сделать примерно такой: где-то там на Пикадилли или Елисейских полях хорошо, а дома лучше; есть знаменитые города и улицы, но на «Штефана» ты свой.

Свой потому, что в юности бродил по кишиневскому бродвею, назначал свидания «у Штефана» и знаешь все закоулки главной улицы с тех еще времен, когда она носила имя вождя революции. И что за беда, если в Кишиневе нет известных всему миру грандиозных сооружений, архитектурных «чудес света» и разного рода городских объектов, воспетых в классической литературе?

Конечно, если судить бесстрастно, есть города красивее Кишинева. Но ко всему родному люди относятся пристрастно: как справедлива русская пословица «не по хорошу мил, а по милу хорош»! Но даже если быть вполне объективным: разве не чудо наши парки – Пушкинский, Соборный? С понятной долей юмора кишиневцы называют наши не столь величественные и известные достопримечательности, сравнивая их с архитектурными и градостроительными феноменами. В Кишиневе есть свой «Белый дом» (Дом правительства), а где их – с легкой руки американцев – нет? В сквере между Органным залом и театром им. М. Эминеску находится кишиневский Арбат. Это место, где, как и на московском Арбате, располагается «выставка-продажа» (точнее, «продажа-выставка») произведений искусств. Как и на московском Арбате, художественный уровень выставляемого товара бывает сомнительным. Через озеро на Скулянке перекинут мостик, который называют «Бродвейский мост» (действительно, похож). Прослышав о том, что у часовни, отстроенной в соборном парке, есть отклонение по оси, молодежь мгновенно окрестила ее «пизанкой». На Чеканах (ул. Садовяну) есть жилой дом, который называют Китайской стеной, или Китайкой. Один из местных жителей объяснил: «дом очень длинный, по виду как стена».

Вообще сравнение является одним из продуктивных способов создания обиходных урбанонимов. Следует признать, что кишиневцы в этом не всегда оригинальны, да и, честно говоря, не все архитектурные стили прошлого и настоящего стимулируют речетворчество. На улице Дечебал расположено здание, называемое «Клюшкой» – ясно почему; есть также «Свечка», несколько «небоскребов». Последнее понятно: кишиневцев легко удивить высотой строения. На «Штефана» возвышаются «Книжка» (здание парламента) и «Шкатулка» (резиденция президента). Красивые, величественные здания, но метафорические названия предсказуемы.

Однако обвинять кишиневцев в отсутствии фантазии и самобытного взгляда на вещи – несправедливо. У «Шкатулки» появился синоним – «Каса маре» (разумеется, в словаре будет статья, разъясняющая значение этого словосочетания).

Еще один продуктивный способ наименования городских объектов – по их архитектурным или иным деталям. Например, львы. Есть города, в которых «цари зверей» как элемент декора водятся в изобилии. Помните рязановский фильм «Приключения итальянцев в России»? В Кишиневе клад, спрятанный «под львами», нашелся бы мгновенно. Слава Богу, информация такого рода не поступает, цари зверей мирно украшают вход в Органный зал на «Штефана», и молодые люди, назначая свидание, говорят «встретимся у львов», не рискуя перепутать место встречи.

Между тем и у наших зверей своя история: совсем недавно (по меркам истории города) в здании располагался национальный банк, о чем свидетельствовала

статуя Гермеса-Меркурия над фронтоном – со всеми положенными крылышками на шлеме и сандалиях. Помнят об этом и горожане.

…Львы у банка. А теперь органа
Сторожит богатства каждый лев.
Звери! Вы молчите очень странно,
В роли стражей Муз не подобрев!
(А. Милях, «Львы»).

Неправ поэт, пристрастен. Львы у нас замечательные, солидные, само здание очень красивое и вполне достойно выполняет функцию одного из культурных центров столицы.

Некоторые урбанонимические детали значимы для всех жителей Кишинева. Например, каждый знает, что «возле Штефана» и «под крестом» – это одно и то же место. Синонимичны наименования мест «возле арки» и «под часами». (Кстати, часы на арке Победы молодежь называет «кишиневский Биг Бэн»). Употребление других «детальных урбанонимов» ограничено – территориально, профессионально или социально. Мы убедились, что многие журналисты знают: декоративная деталь причудливой формы на лицевой стене Дома радио, которая изображает, видимо, извивы раскрученной киноленты, называется «ухо Лозана» – такая вот память о Степане Ивановиче Лозане, председателе Госкомитета по радио и телевидению МССР, при котором сооружалось и оборудовалось это здание. Скорее всего в среде художников родилось название группы муз, украшающих стены галереи им. К. Брынкуша: «Семь повешенных». Чем-то не понравились живописцам изящные, но очень весомые античные богини. Может быть, тем, что ни одна из них не покровительствует непосредственно данному виду искусства?

Обычны наименования метонимического характера. Принцип номинации прост: если объекты территориально смежны, их называют одинаково. Например, ставший легендарным Ильинский рынок располагался на Ильинской улице. Улицу Индепенденцей (бывшая Воссоединения) жители называют «Квиновской». 56-летняя женщина, заполнившая нашу анкету, объяснила: на этой улице расположены три магазина фирмы «Квин». Вот так можно войти в историю города: ведь причина номинации забывается, а название остается.

Кладбище – Армянское, потому что к нему выводит улица Армянская.

Неофициальные урбанонимы Кишинева, как и любого достаточно крупного города, разнообразны и с генетической точки зрения, и в плане топонимической типологии, способов номинации, и с позиций социальной или культурной значимости обозначаемых ими городских объектов, и в отношении употребительности различными социальными, возрастными, профессиональными группами горожан. Свой топонимический жаргон у кишиневских студентов (причем в каждом вузе, видимо, особенный), свой у школьников, государственных служащих, журналистов, автомобилистов, реализаторов товара на рынках и т. д. И, конечно, есть свои названия для окружающего у жителей микрорайонов, кварталов, улиц. Все ли они должны быть включены в общий кишиневский словарь? Наверное, нет: слишком много у нас объектов, называемых «стекляшками», «аквариумами» и… «зеленками» (кафе, магазины, учреждения зеленого цвета, рынок «Дечебал»). Но словарь обязательно отразит свойственную топонимическому творчеству кишиневцев ироничность. Шикарный (гламурный, как теперь говорят) торговый центр «Сан сити» («Sun city») уже называют сокращенно «Сани». К претенциозному названию маленького кафе «Шик» добавили одну букву – получился «Пшик». На улице Армянской есть бар (собственно, маленькое, но с солидным стажем питейное заведение), который завсегдатаи называют «Подводной лодкой»: сюда надо спускаться по очень крутой лестнице, действительно похожей на трап. Кафе аналогичного профиля, встроенное в стену Армянского кладбища, окрестные жители именуют «Три покойника». Что и говорить, не для слабонервных…

Собственно, владельцы кафе, ресторанов и сами всячески изощряются в придумывании названий: конкуренция требует. Однако модель «У Вани», «У дедушки» и т. п., намекающая на домашнюю теплоту обслуживания и доверительные отношения посетителя с хозяином, примелькалась.

Ибо атмосфера заведения на декларируется вывесками, она вырабатывается традициями и поддерживается привязанностью клиентов. Вспоминается знаменитый одесский «Гамбринус», ставший известным на всю Россию благодаря А. И. Куприну. Но своего рода «мужские клубы» есть, всегда были и в Кишиневе. Об одном из них напоминает стихотворение А. Миляха «В семидесятые…», посвященное А. П. Малашенко.

Петрович! Осуждаем пьянку?
Алкоголизму вопреки
Поедем к Моне? На Скулянку…
Опохмеляться от тоски!
<…>
Пусть резвый утренний троллейбус
Маршрутом номером «один»
Доставит нас, где мудрость Мони
Каплана дарствует покой…
<…>
Ларек по кличке «Лига наций»
Гудит на разных языках.

О другом любимом местечке написал Б. Мариан («Стихоград»):

«В кафе „Три тополя” гоню –
там, говорят, стихи в меню,
хоть на закуску, ходит слух,
один лишь тополиный пух».

Это кафе (около центральной бани) получило название благодаря растущим рядом тополям.

Конечно, выбор названия – дело ответственное. Поэтому иногда хочется зайти в кафе-бар «Трей М» (именно так, кириллическими буквами) и спросить: что бы это значило?

От юных остроумцев достается и монументам. Жест, запечатленный памятником Сергею Лазо при въезде на Ботанику, понимается по-разному. Одним кажется, что бронзовый герой гражданской войны спрашивает у прохожих: «Вы не видели, здесь собачка не пробегала, вот такого роста?». Другим видится предупреждающий жест: «Ша! Ботаника!». Памятник Г. И. Котовскому называют не только «Конем» (что понятно: конь под комбригом действительно внушительный), но и почему-то «Кутузовым», информация достоверная. А вот промелькнувшее в одной анкете утверждение, что памятник комсомольцам напротив кинотеатра «Москова» называют «Баба небо белит» (действительно, похоже!), надо бы проверить. Возможно, это окказионализм. Но то, что монумент именуют просто «бабой», – точно. Заметный ориентир: «да там, где эта баба стоит!».

И уж в полной мере досталось от иронических горожан нашей «главной водной артерии» – реке Бык.

Кишинев небогат, выражаясь официальным языком, водными объектами, но без гидронимов словарь кишиневцев будет неполон. Прежде всего – о том, что связано с названием реки, на берегах которой раскинулась (в наше время именно раскинулась) столица. Когда-то это выглядело иначе. И. С. Аксаков в середине XIX века рисует картинку прямо идиллическую: «…солнце греет тепло и очаровательно освещает отдаленные горы с их обнаженными скалистыми вершинами и просторную зеленую покатость земли, идущую к ним от левого берега речки Бык… Дома здесь очень невысоки, все каменные, большею частью выбеленные, невелики, крыты черепицею, крыши также почти все плоские…» [6]. Такими видел берега Быка и Пушкин.

Да где же эти горы? А вот они! За Бычком начинается подъем на Рышкановку, и горы (собственно, мы скромно называем их холмами, сказано же: «город на семи холмах»), на которых расположен этот район Кишинева, сплошь застроен многоэтажными домами. Оказывается, городской троллейбус возносит нас на скалистые вершины. Но нужен не столько даже острый глаз, сколько поэтическая душа, чтобы увидеть их. А стихотворение А. Миляха называется… «Альпы».

В морозных Альпах день туманный…
Он на Рышкановке суров.
Идет троллейбус долгожданный,
Я в нем объехал Кишинев.
Везет опять по гололеду.
Прильну к заплывшему окну:
Там на метельную погоду
Природе Север намекнул.
<…>
Глядят в окно. Дорога круче,
Вершины скрыл морозный дым.
И вдруг холодные обиды
Людской согрелись теплотой:
- Да где ты эти Альпы видел?
- Да вон за улицей… За той…

По подножию «кишиневских Альп» незаметно течет Бык. Говорят, раньше это была судоходная река, и в ней, как и в Каме, водилась рыба. А сейчас почти все анкетируемые, отвечая на вопрос, как горожане называют нашу главную водную артерию, пишут: «речка-вонючка». Бедная наша речка! Она так мала и невзрачна, что больше похожа на ручей. И зовут ее чаще уменьшительным именем – Бычок. И в шутках по ее поводу изощряются. Говорят: «Раньше был Бык, а теперь один хвост остался». Издеваются: «Примэрия выделила средства на строительство паромной переправы через реку Бык». Сочиняют анекдоты: «Знаете, почему по Быку не ходят корабли? Потому что велика опасность встречи с белым китом». Пародист, желая уязвить коллегу по поэтическому цеху, который всячески подчеркивает, что он – донской казак, называет его – «прибычковский есаул».

А ведь могло так случиться, что Кишинев был бы не Кишинев, а Быкополь или Быковск: города часто называют по именам рек, на которых они стоят. Быку не повезло. Но он течет себе и течет, может быть, в ожидании лучших времен. Иногда показывает характер: откуда что берется? Разливается, рушит дома… Не случайно же в какой-то махале (или магале – тоже кишиневское словечко) родилось поверье: «Нельзя подходить к реке Бык в красном: погонится за вами».

Каждый очередной бунт речушки приносит много бед и напоминает: похоже, имя дано не случайно. У Н. Сундеева, выросшего в Дубоссарах, есть стихотворение «Разбой», посвященное, в конечном счете, его родной реке – Днестру. Но стимулом для лирического удивления послужило поведение тишайшей кишиневской речки.

«Не умещаясь в берега,
не покоряясь прежней доле,
стал Бык похожим на быка,
что рвется из ярма на волю.
Разгневан и нетерпелив,
вздымает судорожно воды,
врасплох машины захватив,
залив шоссе и огороды.
Он под мостом закрыл проезд,
окраинным грозит он хатам…
Бык поднялся.
А если Днестр
взъярится, как в семидесятом?»
<…>

И уже дальше автор пишет о последствиях половодья на Днестре, который, кстати, является яркой, концептуально значимой чертой в картине мира молдавского народа.

А Бык не знаменит, запачкан и унижен. Но слышно, как

… звонят колокола
вот этой церковки простой,
преданьями не осененной,
над речкой – два столетья сонной,
на вдохновение скупой…

(Олеся Рудягина, «На Пушкинской горке»)

В основном тематическая группа кишиневских гидронимов состоит из названий «озер». Собственно, это скорее пруды, но горожанам приятнее называть их озерами. В «Долинке» (парк «Долина роз») есть три озера, расположенные цепочкой, поэтому и обозначаются порядковыми номерами: «первое», «второе», «третье». Озеро за «воротами города», около зоопарка, называют «Восьмеркой» (в соответствии с его формой). Кажется, его именуют еще «Черепашкой». Жители Ботаники в анкетах пишут, что это «мертвое озеро, потому что в нем часто тонули люди и машины».

И еще есть «Камсик». Так нынешняя молодежь называет «Комсомольское озеро». Не так давно «Центральный парк культуры и отдыха имени Ленинского комсомола» (сокращенно – ЦПКиО) был любимым местом отдыха горожан. Спустившись по одной из двух длинных и красивых лестниц («Потемкинская», очень похожая на знаменитую лестницу в Одессе, и «Каскад», где падающая вода подсвечивалась разноцветными огнями), вы оказывались на берегах большого искусственного водоема, опоясанного заасфальтированной аллеей… В общем, за словосочетанием «Комсомольское озеро» стояла весьма симпатичная и ассоциативно насыщенная часть картины мира кишиневцев. Сегодня «потемкинская» лестница имеет плачевный вид, «каскад» иссяк и покосился, лодочная станция канула в Лету, – видимо, из-за отсутствия в водоеме воды… Парку присвоено другое имя: «Valea morilor» («Долина мельниц»).

Но вот что показательно и поучительно: гидроним «Комсомольское озеро» остается в словаре кишиневцев, новое название в обиходной речи не приживается, и нетрудно понять, почему. Повзрослели уже правнуки тех, кто рыл котлован для озера, высаживал аллеи, асфальтировал дорожки и выкладывал лестницы, но в семьях кишиневцев из поколения в поколение передаются рассказы о том, как это было. «Парк строили комсомольцы», – об этом знают буквально все, как говорится, и стар, и млад. Правда, из пожилых далеко не каждый вспомнит, что инициатором и вдохновителем сооружения озера и парка был первый секретарь ЦК КП МССР Л. И. Брежнев, тогда еще совсем не застойный. А из молодых наверняка никто не расшифрует аббревиатуру ВЛКСМ, при этом читая «Комсомольскую правду» и отдыхая на «Комсомольском озере». То есть на «Камсике». Понятнее было бы – «Комсик», но, может быть, этот вариант гидронима еще появится в нашей картотеке. Главное, есть надежда, что появится вода в Комсомольском озере: примэрия обещает.

Мы не ставим здесь целью представить весь собранный материал по урбанонимике Кишинева.

Было бы некорректным давать «в кратком изложении» те аспекты кишиневской урбанонимики, которые заслуживают детального представления. Например, нельзя комкать описание урбанонимов, связанных с А. С. Пушкиным. По известной причине у кишиневцев к нему особое отношение, и сам город – штрихами своего облика – хранит память о великом русском поэте. У нас есть Дом-музей Пушкина на Пушкинской горке, улица его имени, памятник поэту работы А. Опекушина, парк, который горожане по привычке называют Пушкинским, хотя официально он переименован.

В 1933 году на «поэзо-вечере» в городском зале «Экспресс» Игорь Северянин прочитал чудесное стихотворение «Весна в Кишиневе».

Воображаю, как вишнёво
и персиково здесь весной
под пряным солнцем Кишинева,
насыщенного белизной.
Ты, Бессарабия, воспета
кометой Пушкина и без
сиянья русского поэта
сияние твоих небес,
пусть очень южных, очень синих,
могло ли быть прекрасным столь?
Итак, с голов мы шляпы скинем
и скинем с душ тоску и боль,
ежеминутно ощущая,
что в беспредельности степей
с цыганами в расцвете мая
скитался тот, кто всех светлей,
кто всех ясней, чье вечно ново
– все напоенное весной –
благое имя, что вишнёво,
как вешний воздух Кишинева,
насыщенного белизной.

Полагаем, что представляя связанные с Пушкиным урбанонимы, следует выразить именно эти чувства: «вечно ново благое имя…». В картотеке словаря русского языка кишиневцев есть необходимые для этого материалы.

Кроме того, работа над словарем продолжается; изучение новых источников, расширение круга опрашиваемых, обращение к представителям различных социальных, профессиональных и возрастных групп населения приносит все новые данные.

Примечания

[1] Млечко Т. П. Почему «тысяцкий» стал «нанашем», и чья вина, что я «фина» // Вне России. Кишинев, 1997. С. 125-148.

[2] Ионова И. А. Молдавский колорит в концептосфере русского языка кишиневцев // Инновации и прагматика филологических исследований. Материалы международной научной конференции, посвященной памяти проф. В. Н. Мигирина. Бэлць, 2006. С. 41-44; она же. Концептосфера вина в языке русских поэтов Молдавии // Международный исторический журнал «Русин», 2006, № 2 (4). С. 185-197.

[3] Зайковская Т. В. Проблемы культуры молодежной речи (Пути пополнения словарного состава молодежного жаргона). Кишинев, 2005.

[4] Прокуровская Н. А. Город в зеркале своего языка: на языковом материале города Ижевска. Ижевск, 1996.

[5] Аксаков И. С. Письма из провинции. М., 1991. С. 262-263.

[6] Chişinău. Enciclopedia. Chişinău, 1997.

Rezumat

În articol sunt prezentate materiale privind urbanonimica neoficială, care vor fi utilizate pentru întocmirea dicţionarului lingvoculturologic al limbii ruse vorbite de chişinăuieni. Materialele sunt sistematizate reieşind din tipologia obiectivelor orăşeneşti. Urbanonimele planare, liniare şi punctate sunt prezentate în eseuri al căror stil, precum şi materiale ilustrative reflectă caracterul ştiinţifico-popular al dicţionarului.

Cuvinte-cheie: urbanonime, urbanonimica neoficială, dicţionar lingvoculturologic.

Резюме

В работе рассмотрены материалы по неофициальной урбанонимике, которые планируется использовать при составлении лингвокультурологического словаря русского языка кишиневцев. Материал систематизирован исходя из типологии городских объектов. Планарные, линейные и точечные урбанонимы представлены в эссе, стиль и иллюстративный материал которого отражают научно-популярный характер словаря.

Ключевые слова: урбанонимы, неофициальная урбанонимика, лингвокультурологический словарь.

Summary

The article includes the material concerning non-official urbanonimics, which is going to be used while compiling a lingvo-cultural dictionary of the Russian language of the citizens of Chisinau. The material is systematized basing on the typology of urban objects. Planar, linear and spot urbanonyms are being characterized in popular science essays, whose style and illustrations reflect the character of the research being planned.

Key words: urbanonyms, unofficial urbanonimics linguistic and cultural dictionary.

В. И. СЫРФ

СОВРЕМЕННАЯ АНТРОПОНИМИЯ ГАГАУЗОВ СЕЛА ТОМАЙ (НА МАТЕРИАЛЕ ФАМИЛЬНЫХ ИМЕН И УЛИЧНЫХ ПРОЗВИЩ)

На территории Республики Молдова в настоящее время известны три населенных пункта под названием *Томай*: села Томай и Новый Томай Леовского района, село Томай Чадыр-Лунгского района (Гагаузия). Согласно энциклопедии «Советская Молдавия», с. Томай Леовского района, в котором ныне проживают в основном молдаване, было основано в 1694 г. [1] Гагаузы-переселенцы из-за Дуная, жившие в данном селе в конце XVIII – начале XIX в., перенесли это название на новое место в 1809 г., где они поселились через несколько лет после ухода ногайцев [2].

Происхождение названия с. Томай, скорее всего, связано с пребыванием на территории Бессарабии ногайцев [3]. Интересно в этой связи отметить этимологию наименования г. Томск, происходящего от гидронима – реки Томь, который восходит к топониму Том – это владение некоего татарского бея. Слово *том* (*тум*) имеет тюркское происхождение и означает «черный», «темный», отсюда: Том + ай < Тум + ай – «*черная луна*».

Предметом нашего сообщения является современная антропонимия жителей с. Томай Чадыр-Лунгского района − фамилии, фамильные имена, носителями которых выступают гагаузы. Они взяты из Книги учета семейств колхоза «Правда» (с. Томай) за 1977 г. и из полевых записей автора. Ряд из них отражают уличные прозвища отдельных семей, индивидов или целого рода (объединенного фамилией) [4].

Гагаузская антропонимия и ранее неоднократно привлекала внимание исследователей. Впервые сбором, обработкой и публикацией гагаузской ономастики занялся русский этнограф В. А. Мошков [5]. Материал по соответствующей теме содержится в приложении, которое подготовил лингвист-гагаузовед Г. А. Гайдаржи для «Гагаузско-русско-молдавского словаря» [6]. Названные работы представляют интерес для изучения развития и бытования имен с конца XIX в. и до наших дней.

Исследованию гагаузской антропонимии посвящены статьи этнографов М. Н. Губогло [7] и

С. С. Курогло [8], очерки и словарь лингвиста П. А. Чеботаря[9]. В этих работах авторы попытались дать классификацию гагаузских имен, объяснить этимологию антропонимов, а также показать роль антропонимических исследований в изучении проблем этногенеза гагаузов.

Наконец, следует особо отметить относящийся к нашей теме фундаментальный труд гагаузоведов И. В. Дрона и С. С. Курогло [10]. На основе обширных полевых, архивных и документальных материалов в нем впервые исследуются лексический состав и морфологическая структура гагаузских личных имен, фамилий и прозвищ, приводятся упорядоченные с точки зрения орфографии списки антропонимов с комментариями. Однако прозвища в данной работе фиксировались выборочно, к тому же в списке нами выявлены и фамилии (например: *Бусоргин, Бучацкий, Толкачев*) [11], не относящиеся к гагаузам с. Томай. Поэтому, на наш взгляд, представляется интересным и важным подробнее рассмотреть современные фамильные имена и уличные прозвища гагаузов-томайцев.

Фамилии эти в большинстве случаев сохранили тюркскую основу. Главным источником их образования послужили собственные имена, часто использовались слова *oglo͂ // oglu* (< *oolu*) в значении «сын такого-то» (*Dimçoglo, Dobrioglo, Gançoglo*) и аффиксы -lı // -li͂ -lu (*Sakallı, Kirli, Topuzlu*), *-ci͂ // -çi // -çu* (*Mandacı, Taukçi, Topçu*).

Одной из самых многочисленных среди фамильных имен является группа, обозначающая *профессию, род занятий*: *Berber* (парикмахер), *Çoban* (пасущий овец или коз), *Dülger* (плотник), *Kazancı* (жестянщик), *Taukçi͂ // Taukçu* (куроцап), *Terzi* (портной), *Topçu* (пушкарь) и др.

Далее отметим группу фамилий, в основе которых находится указание на определенные *физические или психические особенности человека*: *Balaban* (высокий), *Benni* (с родинкой, веснушчатый), *Çolak* (безрукий), *Erebakan* (смотрящий в землю), *Karabacak* (черноногий), *Keleş* (лысый), *Kıvırcık* (кучерявый), *Küçük* (маленький), *Sakallı* (бородатый), *Topal* (хромой) и др.

Есть у гагаузов с. Томай и фамилии, обозначающие *национальную, племенную и т. п. принадлежность*: *Arnaut* (албанец), *Bolgar* (болгарин), *Sırf // Sırbu* (серб).

Большую группу образуют фамилии, созданные или появившиеся у гагаузов под влиянием *славянских и других народов*: болгарское влияние прослеживается в фамилиях *Dimitrov, Kristev, Kuţarov, Nedov, Paskal, Stoyanov, Stoykov, Zlatev*; русское – *Borisov, Filimonov, Grigoryev, Lihaçov, Savin, Vinokurov*; греческое – *Karanastas, Popazoglo*; молдавское – *Andruşoy, Brınzan, Çimpoeş, Duminika, Kırçmar, Kroytor, Vatav*.

Всего нами зафиксировано 113 фамильных имен гагаузов села Томай. Самыми многочисленными (по числу прозвищ) являются следующие фамилии: *Topçu* (31), *Karabacak* (30), *Gargalık* (24), *Garçu* (22).

Отметим, что количество уличных прозвищ гагаузов с. Томай – их в нашем списке 289 единиц − намного превышает число фамильных имен.

Наличие прозвищ (*cognomen*) в антропонимической системе прослеживается во все времена и у всех народов. Бесконечен сам процесс их образования, причем индивидуальные прозвища практически не повторяются, в особенности уничижительные: в истории известен лишь один византийский император-иконоборец Константин V с пейоративным прозвищем *Копроним* – «Навозник», отличившийся жестокостью в борьбе со своими политическими противниками, которые и дали ему столь унизительное второе имя. В России известен только один царь по прозванию Грозный. Прозвище дано ему, правда, не из презрения, как в первом случае, а из панического страха, который он нагнал на своих современников. То же самое можно сказать и в отношении молдавского господаря *Иоанна Водэ чел Кумплит* (Иоанна Водэ Лютого). Современные прозвища гагаузов представляют для исследователей широкое поле для наблюдений.

Система уличных прозвищ жителей с. Томай является намного более развитой, чем фамильная, хотя в ряде случаев фамилии и прозвища совпадают (*Berber, Çolak, Karayani, Topçu, Tumba, Yanak)*.

Самой многочисленной выступает группа прозвищ, в основе которой лежат имена из «церковных святцев»: *Aleksandr, Anastas, Avram, David, Dimitricik, (E)Milian, Fedos, Filçu, Ignat, Ilikacık, Iordan, Ivani, Gavrilcik, Kati, Kiruş, Kostika, Lenţa, Marku, Matey, Mina Görgi, Nikola, Panteleymon, Pavluş(-ka), Petrika, Polikarp, Sava, Tanaska, Todurçu, Vasilçu, Vladimir, Zinku*.

К ним примыкают прозвища, связанные с мусульманской религией: *Haci, Haci Iliya, Haci Minaş, Haci Nikulay*.

Тюркский пласт в прозвищах гагаузов занимает значительное место, он проявляется в подгруппах, которые обозначают: *профессию или род занятий* (*Bozacı* – пивовар), (*Fıçıcı* – бондарь), (*Gaydacı* – волынщик-инструменталист), (*Kapancı* – тюремщик), (*Tarakçı* – чесальщик шерсти) и т. п.; *определенные физические или психические признаки человека* (*Çolak* – безрукий), (*Yuvarlak* – круглый), (*Kambur* – горбатый), (*Kırmızı* – красный, рыжий), (*Kıvrık* – завитой), (*Kıynaş* – косой), (*Kör* – слепой); *родственные отношения или другие семейные признаки* (*Dul(-ka)* – вдовец или вдова), (*Kadın* – женщина); *принадлежность человека к той или иной местности* (*Baurçulu, Çadırlı(-yka), Dezginci(-li), Dimitrovkalı,*

Haydarlı); *названия птиц, животных, насекомых, растений* (*Bıcı* – гусенок, *Garga* – ворона, *Pupuk* – удод; *Göcen* – зайчик, *Keçi* – коза, *Koçu* – баран, *Patkan* – крыса, *Tilki* – лиса; *Karımca* – муравей, *Pirä* – блоха, *Sinek* – муха; *Çökelek* – чертополох, *Mantar* – гриб, *Pamuk* – хлопок, *Pelin* – полынь, *Trup* – редька), названия *предметов и явлений быта* (*Cibrä* – виноградные выжимки, *Dingil* – ось подводы, *Kalbur* – решето, *Kepekli* – отрубной, с отрубями, *Kosor* – садовый нож, *Paça* – 1. студень; 2. штанина) и др.

У гагаузов с. Томай встречаются прозвища *болгарского* (*Celez, Çerven, Dimu, Dragan, Nençu, Rışka, Trigna*), *молдавского* (*Boţu, Brınza, Bujor, Çuperka, Doba, Gıta, Guriţa, Malay, Poponeţ, Raţa*), *русского (Batareya, Bublik, Drojdi, Kompozitor, Krugom, Lavkacı, Montör, Nemţä, Saldat, Stoy*), *греческого* (*Anastas, Daskal*) происхождения.

Существуют у томайцев прозвища, которые давались односельчанами тому или иному определенному лицу *в шутку*: *Gecäyarısı* (полночь), *Seksän onbir* (восемьдесят – одиннадцать), в насмешку или *с целью оскорбления*: *Hımık* (гнусавый), *Kıţi* (так подзывают щенят, собак), *Kirli* (грязный), *Küflü* (заплесневелый), *Partal* (лохмотья или тряпка). В отличие от семейных прозвищ, возникновение которых не всегда теперь ясно, большинство индивидуальных имеет конкретное происхождение, то есть привязку к какому-либо событию или жизненному обстоятельству, относящемуся к конкретному лицу. Так, например, прадед современной жительницы села, носящей прозвище *Saldat(-ka)*, был первым из тех, кто вернулся в Томай после Первой мировой войны.

Таким образом, современная антропонимия (фамильные имена и уличные прозвища) гагаузов села Томай свидетельствует о том, что, во-первых, существует сложная, разнообразная система уличных прозвищ, которая по сравнению с фамилиями в обиходе преобладает, и, во-вторых, собственно тюркский пласт (по происхождению) как в фамилиях, так и в прозвищах доминирует над другими (болгарским, молдавским, русским, греческим). Отметим, что наша статья носит лишь ознакомительный характер, большинство зарегистрированных нами фамильных имен, а также прозвищ совершенно не изучено. Кроме того, необходимо продолжить исследование антропонимической системы гагаузов села Томай ретроспективным способом, с привлечением документов и материалов (XIX – начало XX вв.), хранящихся в Национальном архиве Республики Молдова.

Примечания

[1] См.: Советская Молдавия: Краткая энциклопедия. Кишинев, 1982. С. 624.

[2] Там же. С. 625.

[3] Чеботарь П. А. Заметки о буджакской топонимии // Материалы и исследования по археологии и этнографии Молдовы. Кишинев, 1992. С. 223.

[4] Информант – Сырф Иван Константинович, 1941 г. р., гагауз, уроженец села Томай, образование среднее специальное.

[5] См.: Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда: (Этнографические очерки и материалы) // Этнографическое обозрение, 1901, № 2. С. 27-28.

[6] См.: Гайджаржи Г. А. Ономастика гагаузов // Гагаузско-русско-молдавский словарь. 11 500 слов. Сост. Г. А. Гайджаржи, Е. К. Колца, Л. А. Покровская, Б. П. Тукан. Под ред. Н. А. Баскакова. М., 1973. С. 603-611.

[7] Губогло М. Н. Гагаузская антропонимия как этногенетический источник // Советская тюркология, 1973, № 2. С. 84-92.

[8] Курогло С. С. Личные имена у гагаузов // Историческая ономастика. М., 1977. С. 180-188.

[9] Чеботарь П. А. Что воскликнул турецкий паша. Кишинев, 1990. См. также: Çebotar P. Gagauz laaplarının etimologiya sözlüü // Ana sözü. 2002. №№ 1-10, 12-19. (Ilerlemesi var.)

[10] Дрон И. В., Курогло С. С. Современная гагаузская топонимия и антропонимия. Кишинев, 1989.

[11] Там же. С. 124, 171.

Rezumat

În articol se abordează problema antroponimiei contemporane a găgăuzilor din satul Tomai, raionul Ciadâr-Lunga, Republica Moldova, şi anume numele de familie şi cognomenele (poreclele de stradă) ale familiilor, indivizilor sau ale unui neam întreg (unit prin acelaşi nume), clasificate după grupuri lexico-tematice.

După cum arată cercetările, atât în numele de familie, cât şi în cognomene stratul de origine turcă depăşeşte celelalte straturi: bulgar, rus, român, grec ş.a.

În general, numărul cognomenelor găgăuzilor din satul Tomai este mai impunător decât numele de familie, deoarece, alături de poreclele de familie, sătenii au şi porecle individuale, de regulă, de origine concretă, din teritoriul respectiv.

Cuvinte-cheie: găgăuzii din Tomai, nume de familie, cognomene (porecle de stradă), grupuri lexico-semantice, porecle individuale.

Резюме

Автор рассматривает современную антропонимию гагаузов села Томай Чадыр-Лунгского района Республики Молдова – фамильные имена и уличные прозвища индивидов, отдельных семей или целого рода (объединенных фамилией), распределенные по лексико-семантическим группам.

Как показало исследование, исконно тюркский пласт как в фамильных именах, так и в уличных прозвищах доминирует над другими – болгарским, русским, молдавским, греческим.

В целом, количество уличных прозвищ гагаузов-томайцев значительно больше числа фамильных имен, так как наряду с семейными прозвищами у сельчан бытуют и индивидуальные, имеющие, как правило, конкретное, ситуативное происхождение.

Ключевые слова: гагаузы-томайцы, фамильные имена, уличные прозвища, лексико-семантические группы, индивидуальные клички.

Summary

This article examines the contemporary anthroponymics of the Gagauzians from the village of Tomai, the Ciador-Lunga district of the Republic of Moldova – family names and street nicknames of individual families, individuals or a whole kin (united by a surname) given in lexical groups.

As the research has shown, the Turkic layer both in surnames and nicknames predominates over the others – the Bulgarian, Russian, Moldavian and Greek ones.

On the whole, the number of street nicknames of the Gagauzians from Tomai considerably exceeds the number of family names, because side by side with family nicknames there are individual nicknames having, as a rule, concrete, situational origins.

Key words: Gagauzians, Tomai, family names, street nicknames, lexical and semantic groups, individual nicknames.

О. А. ГАРУСОВА

БЕССАРАБСКИЙ ПРИКАЗ ОБЩЕСТВЕННОГО ПРИЗРЕНИЯ (ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ СОЦИАЛЬНОЙ ПОМОЩИ)

Деятельность Бессарабского Приказа общественного призрения [1] до настоящего времени находилась вне поля зрения исследователей. Об этом основном институте социальной помощи второй трети XIX в. в молдавской историографии практически не упоминается. Впрочем, история благотворительных учреждений в Бессарабии относится пока к числу непопулярных тем, и почти единственным источником для ее изучения служат фонды Национального архива РМ. По различным проблемам общественного призрения существует весьма обширная дореволюционная историография, в советский период не имевшая продолжения и развития.

В России с начала 1990-х гг. регулярно появляются работы, посвященные истории благотворительности и современным формам защиты социально уязвимых групп населения [2]. Их авторы, по сути создавшие новое направление в современной исторической науке, – не только профессиональные историки, но и культурологи, экономисты, философы, социологи, краеведы, что, разумеется, не случайно. Выработанное в результате исследований последних лет определение благотворительности как культурно-исторического феномена позволяет отнести это сложное явление к области культурологического знания.

Ощутимый пробел в изучении прежде замалчиваемой темы восполняется сегодня исследованиями частной и общественной форм благотворительности пореформенного времени. Приоритетное внимание к данному историческому периоду – с его ростом общественного движения, расцветом филантропических организаций, громкими именами известных российских меценатов – вызвано параллелями с происходившими в обществе процессами, активизацией неправительственных общественных организаций и фондов. В реформах 1860-х гг., отменивших государственную монополию на благотворительность, поощрявших частную и общественную инициативы в деле социальной помощи обездоленным, поддержки образования, здравоохранения, культуры, шел поиск ответов на насущные вопросы 1990-х гг. «Лишь со второй половины XIX века, после того, как сформировались мощные группы предпринимателей и созрели предпосылки для благоприятного реформирования законодательства в сфере социального обеспечения от запретительного к регистрационному, сложился слой благотворителей, жертвовавших от достатка, а не под угрозой, – указывает ведущий специалист в области истории российской благотворительности. – Получение законодательных гарантий стимулировало развитие сферы общественного призрения, и нехватка государственного финансирования компенсировалась общественной активностью добровольных организаций и участием в их деятельности отдельных граждан» [3].

Гораздо меньший интерес у российских исследователей вызывают государственные органы социальной помощи. Особенно «не повезло» приказам общественного призрения. Их значение в истории благотворительности XIX в. оценивалось негативно и дореволюционными, и советскими исследователями. Специалист по вопросам общественного призрения XIX в. Е. Максимов указывал на «полную несостоятельность Приказов как органов общественной благотворительности» [4]. Советский ученый Н. П. Ерошкин отвел приказам лишь роль своеобразных банков, которыми «под видом благотворительности осуществлялась поддержка господствующего класса» [5]. В современной научной литературе существует более широкий спектр оценок деятельности приказов, затрагиваемой, однако, лишь попутно, при освещении главной темы той или иной работы. Сложилась историографическая традиция оценки их деятельности с точки зрения впечатляющих достижений земства и городского самоуправления в области социальной работы, частной филантропии, относительно которых результаты государственных мер по призрению выглядят весьма скромными. Отсюда следует вывод о неспособности государства осуществлять эффективную социальную политику в деле поддержки социально уязвимых групп населения [6]. Мы обнаружили лишь одно обобщающее исследование, в котором на материале изучения деятельности приказов общественного призрения центральных и западных губерний европейской части России делается логический вывод о том, что эти учреждения «являлись краеугольном камнем социальной работы на 90-летнем историческом отрезке» [7].

Потребность в осмыслении и описании благотворительности как культурно-исторического явления вызвана не только вполне очевидной необходимостью изучения недостаточно разработанных вопро-

сов общественной, социальной и культурной жизни Бессарабии XIX в., то есть чисто научными интересами. Нынешний, довольно хаотичный этап становления новой модели социального обеспечения, с распространенной подменой понятия благотворительности спонсорством, с командным вмешательством государственных структур в эту общественно значимую сферу [8], актуализирует изучение этого сюжета в исторической перспективе. Обращение к истокам и традициям социальной защиты со всеми ее завоеваниями и просчетами предоставляет богатый материал для понимания процессов, происходящих сегодня. История свидетельствует о том, что формирование и развитие благотворительной системы было сопряжено с постоянным поиском различных путей и форм помощи нуждающимся в ней.

Всегда существовала в разное время в различной степени осознаваемая «потребность в такой организации общественного призрения, которая спасла бы массу человеческих жизней и вместе с тем служила бы одним из лучших средств к охранению общественной безопасности» [9].

Собственные благотворительные исторические традиции и свой, «бессарабский», опыт социальной помощи имеет и Молдова, в частности, деятельность местного Приказа общественного призрения. Может быть, ввиду многовековых традиций христианского благотворения, на фоне широкого благотворительного движения конца XIX – начала XX вв. и десятков организаций, специализировавшихся на призрении различных социально уязвимых групп населения, роль Приказа в жизни края покажется малоэффективной. Однако реальные источники говорят о том, что дело обстоит намного сложнее. В истории этого государственного органа социальной помощи отражены как общие вопросы призрения (законодательные, организационные, финансовые), так и их специфическое региональное преломление.

Термин «общественное призрение» был введен в социальный обиход императрицей Екатериной II. Законодательным актом от 7 ноября 1775 г., именовавшимся «Учреждения для управления губерний Всероссийской империи», были заложены основы социальной помощи различным социально уязвимым группам населения. Согласно этому закону, в состав новых губернских учреждений должен был входить особый Приказ общественного призрения, которому вменялось в обязанность заботиться об образовании, лечении и благотворении, то есть об устройстве и содержании народных школ, больниц, богаделен, домов для умалишенных, работных и сиротских приютов. В основание Приказов были положены, как сформулировал В. И. Герье, «три плодотворных и замечательных по тому времени принципа: самостоятельность местных благотворительных учреждений, привлечение к управлению ими местного населения и обеспечение их более или менее достаточными денежными средствами» [10]. Приказам изначально был определен довольно обширный круг задач, однако выполнение их диктовалось нуждами той или иной губернии. Заметим, что законодательство по призрению постоянно дополнялось указами и циркулярными предписаниями, учитывавшими новые проблемы в этой сфере. Ко времени создания Бессарабского Приказа эти учреждения являлись устойчивой территориальной структурой губернских городов.

Необходимость в специальном органе по призрению почувствовалась вскоре по присоединении Бессарабии к России. В известном труде П. И. Свиньин, сообщая о том, что кроме госпиталя и острога общеполезных заведений в области не имеется, указывает на «довольно значительную сумму, которая поступает ежегодно в ведомство здешнего начальства, распоряжение коего заставляет чувствовать нужду в учреждении приказа общественного призрения» [11]. По видимости, имелись в виду беспорядки в управлении и злоупотребления в использовании денежных средств. По «Уставу Бессарабской области», сохранявшему в 1818–1828 гг. особый образ управления в крае, не предполагалось устройство специального учреждения по организации призрения и наблюдению за ним. Однако по повелению Александра I из суммы чистого дохода области отчислялись десять процентов, которые предназначались на общеполезные и богоугодные заведения. Этим так называемым десятипроцентным капиталом распоряжался 2-й Департамент Бессарабского областного правительства, ведавший казенными денежными суммами. О малопродуктивной работе местных административных органов на общественную пользу, о попустительстве губернаторов, бесконечной чередой сменявшихся в период бессарабской автономии, писали многие [12]. В связи с нашей темой отметим, что в период автономии не было устроено ни одного благотворительного заведения, что сделанный Бессарабской Казенной палатой «по предложению» министра финансов отчет о расходовании десятипроцентного капитала с 1817 по 1830 гг. выявил крайнюю запутанность финансовых дел [13].

Законодательным основанием для создания Приказа стало новое положение по управлению Бессарабией от 29 февраля 1828 г. Актом, именовавшимся «Учреждения для управления Бессарабской области», отменялась автономия края и вводилась общеимперская система государственных учреждений – таких же присутственных мест, как и в центральных российских губерниях, с подчинением их центральным органам управления. Бессарабский Приказ должен был состоять при Областном правлении, а «производство и суждение по делам его» возлагалось на Областной совет [14]. Дела призрения были в ведении Министерства внутренних дел [15]. Бессарабский Приказ общественного призрения открылся 16 ноября 1834 г. В связи с потребовавшей значительных материальных ресурсов русско-турецкой войной 1828–1829 гг. и последующими затем эпидемиями чумы и холеры введение «Устава» продолжалось в течение ряда лет. Согласно «Уставу о общественном призрении», председателем Приказа являлся губернатор, который нес ответственность за его деятельность, следил за соблюдением

законодательства и выполнением предписаний высшего начальства [16]. Бессарабский Приказ был основан при губернаторе П. И. Федорове, много содействовавшем успешному разрешению вопросов по призрению и устройству общеполезных учреждений. За отчетную документацию и своевременное ее оформление отвечали правление Приказа и бухгалтер. Правление состояло из непременного члена, двух представителей от дворянства и одного от купечества (он же был и казначеем). Кстати сказать, должность непременного члена, который приравнивался к советникам губернских правлений и получал соответствующее жалованье, полагалась лишь в Приказах, имеющих значительные капиталы и доходы. В Бессарабский Приказ эту должность министр внутренних дел счел необходимым ввести по ходатайству П. И. Федорова в 1837 г. как «для устройства производства дел, поступающих в значительном числе из разных присутственных мест, так и для управления согласно установленным правилам» [17]. Первым непременным членом стал переведенный из Одессы секретарь Попечительного комитета об иностранных поселенцах Южного края России титулярный советник Г. К. Володковский.

Свои действия Приказ начал с выяснения финансовой базы и круга подведомственных ему заведений. Дело было новым и шло с затруднениями. Чтобы Приказ мог начать работу, ему указом императора из десятипроцентного капитала области выделялось единовременно 100 000 руб. ассигнациями «на составление основного капитала для доставления способа к распространению человеколюбивых заведений» [18]. Поскольку некоторые из перешедших к Приказу дел исполняла Казенная палата, ею были переданы счета о богоугодных суммах и «другие переписки». Хранившийся в Оргеевском уездном казначействе капитал составил 3 207 руб. 85 коп. ассигнациями, 26 руб. 25 коп. серебром, а также «в билетах кредитных мест на отправления в оные из сего капитала суммы для приращения процентами в Санкт-Петербургский заемный банк на 38 700 руб. асс. и в Одесский коммерческий банк 43 000 руб. асс. и 1 500 руб. сер.» [19]. Этих средств едва хватило на год. Пожалованных же императорским указом денег в наличии не оказалось. Стотысячное пособие после долгой переписки с Бессарабским губернатором, Областным советом и Казенной палатой было выплачено только в марте 1836 г.

Первоначально в ведение Приказа поступила лишь Кишиневская городская больница – городовой госпиталь, как ее тогда называли. Немногим позже – кишиневская еврейская и аккерманская больницы. В 1835 г. при участии Приказа было создано Училище для детей канцелярских служителей, а в 1858 г. – сиротский дом. Означенные заведения относились к закрытому типу призрения, то есть помощь осуществлялась в специальных учреждениях. В гораздо меньшей степени Приказ занимался открытым призрением – помощью пенсиями и пособиями, содержанием пансионеров в учебных заведениях. Задачи предупреждения бедности и борьбы с нищетой, впоследствии возложенные на городские и земские учреждения, не являлись приоритетными для Приказа. Хотя, вскоре по открытии, правление рассматривало вопрос об устройстве в будущем благотворительных заведений, которые могли бы дать «бедным пропитание и вообще полезное производство, с тем вместе противудействовать вредным навыкам праздности, лени и желанию получить содержимое даром» [20]. Однако работный дом не был организован; лишь при городской больнице использовались в качестве рабочих несколько арестантов. Внимание Бессарабского Приказа в основном было сосредоточено на традиционных благотворительных направлениях – медицинская помощь бедным, призрение сирот и стариков, воспитание и обучение детей из малоимущих семей. Поскольку призрение в России носило сословный характер, помощь оказывалась лицам определенных сословий.

Первое богоугодное заведение в Бессарабии – открытый в декабре 1817 г. на общественные пожертвования городской госпиталь, предназначенный для гражданского населения, – содержалось на собственные средства Приказа. С 1854 г. по предписанию Областного правления Городская дума начала выплачивать больнице ежегодное пособие. Согласно общим положениям о больницах приказов общественного призрения, в них бесплатно лечились бедные и неимущие городские жители. Имущие больные принимались за плату при наличии свободных мест. Правами неимущих могли пользоваться канцелярские чиновники, служащие нижних чинов, отставные лица, относящиеся к казенным ведомствам, мещане, не имеющие недвижимой собственности. При поступлении в ведение Приказа в кишиневском госпитале было 70 кроватей, а также отделение для больных арестантов. В течение первых лет Приказом был произведен внутренний ремонт запущенных больничных зданий, обвалившаяся плетневая ограда заменена каменной, сделаны новые печи, построена баня, которой до того вовсе не было, и пр. В 1842 г. во дворе был выстроен новый двухэтажный корпус. К 1861 г. число кроватей возросло до 100. При больнице находились сиротское отделение на 8 детей и богадельня, которая поначалу была рассчитана на 10 человек, но со временем могла принять более 20 лиц – «обоего пола убогих, увечных и престарелых, пропитания не имеющих, всех свободных состояний» [21]. В 1843 г. в больнице находилось на лечении 1 113 чел. (то есть медицинской помощью пользовался 1 из 36 человек городского христианского населения), а в 1864 г. – 1 350 чел. [22]. Сухие цифры отчетности не дают полной картины состояния медицинского обслуживания. О тенденции в этом плане можно судить, к примеру, по отсутствию в 50-е гг. жалоб больничной конторы на условия работы, весьма частых при поступлении госпиталя в ведение Приказа.

Кишиневская Еврейская больница, расположенная в двух домах, принадлежавших еврейскому обществу, содержалась на средства коробочного сбора [23]. Рассчитана она была на 25 кроватей, но больных всегда бывало более 30. В 1843 г. в ней находилось «286 боль-

ных – число, относящееся к общему итогу еврейского населения Кишинева как 1 к 30» [24]. На Аккерманскую городскую больницу, основанную в 1833 г. на 15 кроватей для призрения нижних военных чинов местной инвалидной команды, средства в разные годы отпускались из различных источников – из десятипроцентного капитала, из сумм Приказа, из доходов тамошней городской думы.

Училище для детей канцелярских служителей на 20 воспитанников по императорскому указу велено было учредить в Кишиневе в 1828 г., с целью оказания помощи «недостаточным» чиновникам или их семьям в воспитании и образовании детей. Это оказалось возможным после создания Приказа. Поначалу для училища нанимали частные дома, а затем было построено казенное двухэтажное здание, «по наружности прекрасное», в центральной части города, на Московской улице. С 1840 г. в училище воспитывалось и обучалось 30 детей. На их содержание средства отпускались из десятипроцентного капитала области. По окончании училища воспитанники определялись на службу писцами в различные присутственные места. Некоторым разрешалось продолжать учебу в Кишиневской гимназии. С упразднением в 1861 г. училища для детей канцелярских служителей на проценты от оставшегося капитала содержались младенцы-подкидыши и сироты.

Сиротское отделение на 15 мальчиков и 15 девочек, построенное на средства Приказа, открылось в 1858 г. По положению, в сиротские дома ведомства приказов общественного призрения принимались оставшиеся без родителей дети, в возрасте от 7 до 11 лет включительно, которые воспитывались в них по достижении 12-летнего возраста. Затем воспитанники могли, в зависимости от способностей, поступить в гимназию, коммерческое училище или к частным людям для изучения торговли и для других полезных занятий. Иных отдавали, по согласию, родственникам или благотворителям.

Часть средств Приказа предназначалась на выдачу пособий разным лицам: на пенсии вдовам-чиновницам, на снабжение лекарствами бедных больных в безнадежном состоянии, кормилицам младенцев-подкидышей, на пособие воспитываемых родственниками сирот. С 1830 г. в Одесском институте благородных девиц за счет десятипроцентного областного капитала обучались пансионерки из Бессарабии, право на избрание которых было предоставлено правлению Приказа. В институт могли поступить дочери неимущих дворян, чиновников и купцов первых двух гильдий, прослуживших в крае не менее 6 лет «беспорочно» и не состоявших под судом и следствием. Преимущество по «чувствам справедливости и человеколюбия» должно было отдаваться круглым сиротам. Удовлетворить всех желающих получить образование было невозможно, и правление Приказа часто находилось в затруднительном положении относительно предпочтения той или иной кандидатуры. Последнее слово было за Новороссийским и Бессарабским генерал-губернатором, лично проверявшим документы и журналы заседаний правления, порой вносившим свои коррективы в список, предложенный Приказом.

Будучи органами общественного призрения, приказы одновременно являлись местными кредитными учреждениями. С целью получения средств на финансирование «дел, собственно к призрению относящихся», им законодательно разрешалось заниматься некоторыми банковскими операциями. В этом двояком характере деятельности заключалась особая специфика приказов.

На примере Бессарабского Приказа мы видим, что входившие в его обязанности «дела по управлению благотворительными капиталами и имуществами», или хозяйственные, составляли важнейшую часть его деятельности. Он имел право положить в банк принадлежащий ему капитал, проценты с которого шли на содержание заведений. Бессарабский Приказ держал деньги в Государственном заемном и Одесском коммерческом банках, позднее – и в иных, вновь созданных банках. Он принимал на сохранение частные, общественные и казенные вклады, выдавал ссуды под залог недвижимых имений и домов при условии их нахождения в Бессарабской области. Постепенно Приказ становился местным учреждением долгосрочного ипотечного кредита. Рост числа заемщиков способствовал увеличению оборотного капитала. Прибыль от финансовых и кредитных операций служила важнейшим источником для развития конкретных социальных направлений. Обороты Приказа росли постоянно, и вместе с ними увеличивались средства для расширения благотворительных действий. Таким образом, успехи в этой сфере непосредственно зависели от успешной хозяйственной деятельности.

Кроме того, средства на благотворительность поступали и из других определенных законодательством источников. Так, в пользу Приказа были установлены следующие сборы: деньги за продажу пригульного скота, продажу имущества умерших должников и вещей, отобранных у арестантов при поимке их, апелляционные по судебным решениям, «пенные и штрафные» с откупщиков, подрядчиков и лиц, совершивших разные противозаконные поступки, пошлины с грамот за почетное гражданство, за лечение в городской больнице имущих частных лиц, арестантов гражданского ведомства и пр. Небольшим, но верным источником поступления денежных сумм был карточный откуп. В России продажа игральных карт находилась в ведении опекунских советов воспитательных домов, от которых приказы принимали карты на хранение и затем отпускали комиссионерам, получая с продажи по 5 копеек с рубля (в 50-е гг. – по 2 коп.). С 1850 г. появился еще один денежный источник – так называемый кружечный сбор: во всех православных церквах Кишинева, при входе, на паперти, стояли специальные кружки для сбора подаяний, предназначенных на содержание нищих и убогих в заведениях Приказа. Немалая часть расходов на призреваемые заведения, как уже говорилось выше, покрывалась из областных средств. Частные же пожертвования поступали

редко и были небольшими по сравнению с другими денежными источниками. К примеру, в 1851 г. частными лицами было внесено на пользу заведений Приказа 115 руб. 82 коп., а в 1864 г. – 20 руб. [25] В иные годы в графе отчетов о пожертвованиях вовсе никаких сумм не значилось. Из наиболее серьезных за все время существования Приказа филантропических акций назовем следующие: определение нежинским греком Т. Горделли для кишиневского городского госпиталя с 1828 г. ежегодно 500 левов (40 руб. 10 коп. сер.); завещание титулярным советником Врочинским Приказу дома в Кишиневе; пожертвование А. Чуфлей в 1868 г. 600 руб. на содержание трех больничных коек.

Закон предусматривал для приказов четкий порядок ведения дел и очень жестко регламентированное следование правилам отчетности. Делопроизводство требовало много времени и внимания; правление и канцелярия Бессарабского Приказа, особенно на первых порах, с трудом справлялись с обилием бумаг, поступавших из всевозможных присутственных мест. Так, в 1858 г. поступило 233 дела и 4 232 отдельных документа [26]. Кроме переписки по займам и ссудам необходимо было заниматься подготовкой смет и отчетов. Подведомственные заведения обязаны были представлять Приказу ежемесячные и годовые сметы и отчеты, на основе которых составлялись общие ежегодные отчеты, отсылаемые в Министерство внутренних дел после утверждения их Областным правлением. В смету включался подробный перечень необходимых для заведений вещей, продуктов, хозяйственных потребностей вместе с перечнем цен, ежегодно выдаваемым Приказу Городской управой. Порой министерство, спустя несколько лет, обнаруживало «некоторые несообразности» и возвращало отчеты с требованием дополнительных сведений и объяснений. Проанализированные нами ревизионные документы за ряд лет показывают, что замеченные хозяйственным департаментом Министерства внутренних дел «неточности» и «неправильности» проистекали по большей части из-за неверного причисления тех или иных сумм к соответствующим разрядам капиталов. Случаи казнокрадства не зафиксированы. Случавшийся довольно часто перерасход сметных сумм правление Приказа объясняло сверхкомплектным количеством пациентов в больницах, а также постоянным ростом цен на продовольствие и пр. Однако содержание одного больного в Кишиневской городской больнице обходилось дороже, чем, скажем, в таком же заведении Одессы (200 руб. против 171 руб.72 коп.). По наблюдениям А. Защука, на предназначенные Училищу для детей канцелярских служителей денежную сумму «можно было бы дать приют и пищу более чем 30 бедным детям» [27]. Эти и некоторые другие факты говорят о том, что Бессарабский Приказ от «недофинансирования», как иные, не страдал, но средства использовал нерационально, в особенности если учесть его довольно успешные хозяйственные операции.

Со временем становилась все более заметной бюрократизация сферы помощи, в которой работа шла по установленному образцу. Областной Совет, «составляя по делам призрения лишнюю инстанцию, не приносящую Приказу особенной пользы»[28], сдерживал самостоятельную инициативу. Приказ постепенно превращался лишь в орган надзора и контроля над подведомственными заведениями.

В период подготовки реформ 1860-х гг., с возникновением новых принципов организации общественного призрения, Приказы казались отжившими свой век. Упразднение Приказов в земских губерниях и передача их дел земскому и городскому управлению готовилась по государственной инициативе. В 1860 г. разграничиваются благотворительные и кредитные функции, последние были подчинены Министерству финансов; год спустя Приказы начали передавать свои финансовые операции Государственному банку Российской империи. В Бессарабии это произошло позднее, к середине 1860-х гг. А в 1870 г. дела и оставшиеся капиталы Бессарабского Приказа общественного призрения были переданы только что образованной Бессарабской областной земской управе. Так закончилось существование единственного в крае учреждения, которое, за исключением детского приюта Е. Бальша, оказывало населению в I половине XIX в. систематическую социальную помощь. Бессарабский Приказ, воплощавший государственную идею социального попечения, разумеется, не мог и не ставил своей целью помочь всем бедным и даже всем нуждающимся из призреваемых им категорий населения. Однако, благодаря его деятельности, были упорядочены дела в области призрения, которое обрело форму организованных, а не случайных мер. При приказе началось формирование системы медицинской помощи, впоследствии вычлененной земством в отдельную отрасль. Отчасти он разрешил крайне острую в крае проблему кредита. «Родовые черты» приказов общественного призрения мы находим в органах социального обеспечения советского времени и в структуре некоторых современных благотворительных фондов.

Примечания

[1] Полузабытое ныне слово «призреть» означает: принять, приютить, пристроить, дать приют и пропитание, взять под покров свой, озаботиться нуждами ближнего (Даль В. Толковый словарь живаго великорусского языка. Л., 1922. С. 44.) «Общественное призрение», как часть более широкого понятия «благотворительность», является организованной системой помощи нуждающимся.

[2] Назовем лишь некоторые: Власов П. В. Обитель милосердия. М., 1991; Бадя Л. В. Благотворительность и меценатство в России. М., 1993; Фирсов М. В. История социальной работы в России: теория, история, общественная практика. М., 1996.

[3] Ульянова Г. Н. Социально-экономический контекст развития благотворительности (XIX–XXI вв.: традиции, опыт, перспективы // Семинар «Научное знание о благотворительности и некоммерческом секторе в высшей школе» 13–15 окт. 2003 г. Санкт-Петербург.. //www.lfond.spb.ru. С. 5.

[4] Максимов Е. Практическая и законодательная постановка мер общественного призрения // Русское богатство, 1896, № 10. С. 28.

[5] Ерошкин Н. П. История государственных учреждений дореволюционной России. М., 1983. С. 121.

[6] См., напр., Тимченко В. А. Деятельность южнороссийских благотворительных обществ, заведений, братств и попечительств во второй половине XIX в. (На материалах Дона, Кубани и Ставрополья). Автореф. дисс. … канд. ист. наук. М., 2005. С. 16.

[7] www.mirrabot.com./work/

[8] Швейкина О. Принудиловка или порыв души // Кишиневский обозреватель, 2005, 3 марта.

[9] Максимов Е. Указ. соч. С. 22.

[10] Герье В. И. Записка об историческом развитии способов призрения бедных в иностранных государствах и о теоретических началах правильной его постановки. СПб., 1897. Цит. по: Энциклопедический словарь. Т. XIX. Изд. «Брокгауз и Ефрон». СПб., 1906. С. 174.

[11] Свиньин П. И. Описание Бессарабской области (1816) // ЗООИД. Т. VI. Одесса, 1867. С. 253.

[12] Вигель Ф. Ф. Замечания на нынешнее состояние Бессарабии. М., 1892; Стороженко А. В. Путешествие по Бессарабии. СПб., 1828; Кассо Л. А. Россия на Дунае и образование Бессарабской области. М., 1913.

[13] НАРМ, ф. 134, оп. 3, д. 24.

[14] НАРМ, ф. 75, оп. 1, д. 390, л. 6; НАРМ, ф. 201, оп. 1, д. 4, л. 7 (об.)

[15] Устав о общественном призрении // Свод законов Российской империи. Т. XIII. СПб., 1892. С. 3.

[16] Там же. С. 4.

[17] НАРМ, ф. 201, оп. 1, д. 2, л. 4.

[18] НАРМ, ф. 201, оп. 1, д. 190, л. 2.

[19] НАРМ, ф. 201, оп. 1, д. 3, л. 13 (об.)

[20] НАРМ, ф. 201, оп. 1, д. 3, л. 13 (об.)

[21] Новороссийский адрес-календарь. Одесса, 1867. С. 186.

[22] Княжевич Д. М. Город Кишинев в 1843 году // Журнал Министерства внутренних дел. Ч. IX. СПб., 1845. С. 90.

[23] Коробочным сбором назывался специальный налог, взимавшийся с евреев «с убоя скота, с резания птицы и с продажи “кошерного мяса”... Средства от коробочного сбора предназначались, в частности, и на благотворительность». См.: Энциклопедический словарь. Изд. «Бр. А. и И. Гранат и К.». Т. 25. М., 1910. С. 231.

[24] Княжевич Д. М. Указ. соч. С. 90.

[25] НАРМ, ф. 201, оп. 1, д. 75, л. 10; д. 153, л. 24.

[26] Защук А. Материалы для географии и статистики России. Бессарабская область. Ч. II. СПб., 1862. С. 10.

[27] Там же. С. 413–414.

[28] Труды Бессарабской Губернской Ученой Архивной комиссии. Т. 2. 1902. С. 61.

Rezumat

In articol se analizează activitatea primelor instituții de stat de ajutor social din Basarabia. Sunt studiate cele mai importante forme ale procesului de binefacere din prima jumătate a sec. XIX, ele fiind evidențiate ca un fenomen istorico-cultural.

Cuvinte-cheie: fenomen istorico-cultural, ajutor social, proces de binefacere, instituțiile de credit.

Резюме

В статье анализируется деятельность Приказа общественного призрения – первого в Бессарабии государственного органа социальной помощи населению. Рассматриваются основные направления благотворительности в первой половине XIX века. Ставится проблема общественного призрения как культурно-исторического феномена.

Ключевые слова: культурно-исторический феномен, социальная помощь, благотворительность, кредитное учреждение.

Summary

This article investigates the activities of the Department of public care – the first state body in Bessarabia of social assistance to the population. The main directions of philanthropy in the first half of the nineteenth century are considered. The problem of charity is considered as cultural-historical phenomenon.

Key words: cultural-historical phenomenon, social care, philanthropy, credit institution.

О. В. ГОРЯНСКАЯ

ОПЕРНЫЕ СЕЗОНЫ В КИШИНЕВЕ НАЧАЛА XX В. (АНТРЕПРИЗЫ Г. Я. ШЕЙНА)

В истории художественной культуры Бессарабии рубеж XIX–XX веков представляет большой интерес как период, связанный с профессионализацией музыкальной жизни и, в частности, с активным оперным просвещением края. В 1900–1917 гг. оперное искусство здесь было представлено деятельностью нескольких десятков гастрольных трупп, в основном российских. Наиболее значительными среди них являлись антрепризы М. М. Валентинова, Н. Н. Боголюбова, М. Е. Медведева, Н. А. Шевелева, И. А. Келлера, А. И. Сибирякова, Г. А. Кудрявцева, Г. Я. Шейна.

Особенно содействовал утверждению музыкального театра в Кишиневе Г. Шейн, которому город обязан организацией целого ряда сезонов. На протяжении десятилетий он возглавлял преимущественно оперные, а также опереточные артистические объединения с незаурядным составом исполнителей, обслуживавшие южные города России. Его долголетнее антрепренерство свидетельствовало о многоопытности и серьезной приверженности театральному делу. Сам неплохой певец (бас) и при необходимости режиссер в собственном предприятии, он профессионально знал сцену, основы творческой, организационной деятельности театра и обычно использовал все возможности, возникавшие в театральной жизни провинции. При этом Г. Шейн был типичным антрепренером-«эксплуататором»

«средней руки». Видимо, не располагая значительным капиталом, он руководствовался прежде всего практическими соображениями и расчетом, не без успеха сочетая их с художественными задачами.

Антрепренерский дебют Г. Шейна в Бессарабии состоялся осенью 1900 г. в условиях повышенной конкуренции: кроме русской оперы в Кишиневе подвизались в это время малороссийские драматические антрепризы п/у Е. Ратмировой и А. Суходольского, фарсовая труппа «Mixte» Волгиной, русская драма В. Форкатти. Так как год выдался тяжелый, неурожайный, а театральный сезон наступил позднее обыкновенного и расчета на иногороднюю публику не было, многие предсказывали антрепризам крах.

Дело Шейна имело, однако, «прекрасный успех», оперный сезон, длившийся два месяца, по общественно-культурной значимости и материальным итогам, засвидетельствованным местной прессой, оказался самым впечатляющим. Это было не случайно: труппа располагала превосходным составом солистов. Среди них знаменитые гастролеры А. Фострем и А. Н. Круглов, замечательные исполнители в ведущем составе – артисты императорской сцены и лучших российских частных антреприз А. М. Пасхалова, Н. В. Ван-дер-Вейде, Э. Ф. Левандовская, М. И. Корганова-Светаде, из певцов − П. Д. Орлов, П. И. Иноземцев, Н. М. Корнилов, И. Г. Супруненко и др. Художественное руководство оперой осуществляли солидные капельмейстеры – опытный дирижер В. О. Зеленый и серьезный, высококультурный музыкант Н. А. Миклашевский, а также «дельный» режиссер Ф. М. Свирский (явление достаточно редкое для провинции).

В Благородном собрании было поставлено около двух десятков опер итальянских, французских и русских композиторов (см. ниже сводку репертуара), в том числе прошли премьеры: опера В. Ребикова «В грозу», которая до этого крайне неудачно представлялась труппой Н. Унковского в Саратове в 1895 г., и опера К. Сен-Санса «Самсон и Далила», бывшая тогда новинкой в России (первый показ ее в Москве состоялся в 1901 г., после кишиневской премьеры).

Уровень исполнения не обманул ожиданий местных меломанов. «С выдающимся успехом» прошла «Пиковая дама», «всяческой похвалы» заслужила «Аида» «с полным ансамблем», публика увидела «бесподобного» Риголетто (П. Орлова), «чудную» Тамару (Н. Ван-дер-Вейде), заставляла «бисировать» И. Супруненко (Йонтека в «Гальке»), горячо приветствовала «безусловно талантливую» А. Пасхалову, бенефис которой в «Фаусте» был признан «крупным и редким в Кишиневе театральным торжеством». «Шумный успех» сопровождал спектакли с участием «шведского соловья», бывшей примадонны-сопрано московского Большого театра Альмы Фострем («Травиата», «Риголетто», «Севильский цирюльник») и выдающегося баритона А. Круглова («Демон», «Севильский цирюльник», «Паяцы», «Риголетто»). «Бессарабские губернские ведомости» отразили большой интерес кишиневского зрителя к русской опере, при том, что контингент платежеспособной публики в городе был весьма ограничен. В целом единодушно положительной оказалась пресса, хотя и не обошлось без явно ангажированных рецензий (их автор удосужился «не заметить» большого русского артиста А. Круглова в самых «звездных» его партиях, предъявлял надуманные и безосновательные претензии блистательной А. Фострем – состоявшиеся вскоре очередные ее гастроли вызвали исключительно положительный, без каких-либо оговорок отклик). Прозвучавшие отдельные критические реплики (о недостатке в некоторых постановках удовлетворительных компримарио – исполнителей второстепенных партий, «неоправданном» купировании сцен, «не совсем выдержанной обстановке», местами «слабом хоре» и временами «чересчур бурной игре оркестра В. Зеленого») отмечали недостатки, вполне закономерные в работе сезонной провинциальной труппы [1].

Уже в октябре, за месяц гастролей, антреприза выручила валового сбора за 26 спектаклей (14 опер) 13 470 рублей, по 517 рублей на круг – результат для Кишинева «блестящий». Общий доход оперы составил 30 тыс. рублей (русской драмы – 20 тыс. рублей). Для Кишинева окончание сезона без убытков явилось целым событием. Материальный успех шейновского предприятия казался обнадеживающим, горожане могли считать себя вправе и впредь рассчитывать на постоянную хорошую русскую оперу. Учитывая это, а также и то, что Г. Шейн первым решил обосноваться на полсезона, П. Крушеван утверждал: Г. Шейном фактически положено начало оперы в крае, хотя и прежде «были оперы Любимова с Медведевым и Тартаковым, а также Черепенникова с Михайловым и др.» [2].

Уже в январе 1902 г. Г. Шейн организовал новый сезон, но на этот раз неудачно для себя. В труппу он привлек хороших певцов, однако ее малочисленность, спешность постановок, высокие цены и, как следствие, слабые сборы заставили антрепренера срочно ликвидировать дело. Пресса с неодобрением сообщила о его «allegro udirato» из Кишинева, исполненном «по всем надувательским правилам антрепренерского искусства» [3]. (Театральные крахи в прошлом не были редкостью, антрепризы часто лопались как мыльные пузыри. Бегство антрепренеров также являлось довольно обычным событием.)

Оставшиеся в Кишиневе оперные артисты решились, как это часто и бывало в подобных случаях, на свой страх и риск перейти на рельсы оперного товарищества. Результат оказался прежним: хорошо проведенные спектакли были малоуспешны по сбо-

рам и при участии гастролеров – темпераментных итальянцев г-на Винченцо Маини (согласно рекламе, «известного тенора Миланского театра») и г-жи Энквист. Труппа решила отказаться от дальнейшей работы, часть ее покинула город. В этот критический момент оперное предприятие неожиданно обрело новое руководство, и остатки шейновской труппы с вновь прибывшими крупными гастрольными силами, а также пополненным хором, балетом и оркестром п/у В. Зеленого обеспечили большой сезон, в котором показали около 20 опер.

На сей раз выступали в отличном ансамбле прекрасно зарекомендовавшие себя артисты. Приглашенный Г. Шейном небезызвестный в провинции баритон Л. М. Образцов с успехом исполнил одну из лучших партий своего репертуара – Гамлета. По авторитетному свидетельству Н. Боголюбова, Образцов был «очень хорошим Гамлетом. Его стройная фигура, слегка усталый, матовый голос и общая культура (певец вместе с режиссером читал Гервинуса – немецкого исследователя Шекспира) – все это помогло вдумчивому актеру создать, несмотря на банальную порой музыку А. Тома, интересный образ» [4]. «Недурной» Офелией оказалась А. И. Кунцева (сопрано). Этот дуэт связывало совместное участие в сезонах Казанско-Саратовской оперы 1901/02 гг. с режиссером Боголюбовым. В спектаклях антрепризы Шейна выступала певица Е. В. Де-Вос-Соболева (лирико-колор. сопрано), уже знакомая кишиневцам по гастролям в составе оперы М. Валентинова. Отличительной чертой исполнения певицы, по словам С. Левика, было «большое изящество пения, дикции и всего ее сценического поведения, редкий в то время в провинции высококультурный общий артистический облик» [5]. Кроме того, женские голоса в русской опере были представлены именами Е. П. Михайловской (лирико-колор. сопрано), А. А. Кутузовой-Зеленой и Е. П. Платоновой (меццо-сопрано), певших позднее на многих крупных провинциальных и столичных сценах. Труппа показала очень сильную мужскую группу в составе лирико-драматических теноров А. С. Костаньяна и М. Д. Агулина, басов − М. В. Левандовского и В. М. Сангурского (последний, обладатель «могучего баса», характеризовался местным корреспондентом как артист «с большим и необыкновенно приятного тембра голосом, как бы извлекающий нижние ноты из глубины подземелья» [6]. Вышеназванные артисты – А. Кунцева, Л. Образцов, В. Сангурский, М. Агулин, А. Костаньян, а также И. С. Петров (баритон) – были на очень хорошем счету в оперном деле М. М. Бородая (Казанско-Саратовском Товариществе в конце 1890-х – начале 1900-х гг.), которое вел талантливый и культурный музыкант – дирижер И. О. Палицын. Это партнерство, надо думать, отразилось на кишиневских гастрольных спектаклях, в которых отмечалась сыгранность и должный ансамбль.

Из «знаменитостей», приглашенных для привлечения публики, очень тепло принималась бессарабской аудиторией Е. Л. Львова (драм. сопрано) – артистка Частной русской оперы С. Мамонтова и провинциальной сцены. На шести спектаклях с участием А. Фострем, проходивших с полным аншлагом (зал Пушкинской аудитории на 700 мест не вмещал всех желающих), публика приходила «в исступление от восторга». Об исполнении одной из лучших партий ее репертуара – Виолетты – рецензент счел излишним распространяться, заметив только, что «необыкновенная пластичность и положительно божественное пение» Фострем «не поддаются никакому описанию» [7]. На последнем, бенефисном спектакле певицу буквально забросали цветами. Именитой гостье преподнесли адрес от «благодарного кишиневского общества» в огромной красного плюша папке с серебряной монограммой. В «Бессарабских губернских ведомостях» нашли место посвященные ей восторженные излияния поэта Я. Ровенского (образчик провинциальной оды, подписанной псевдонимом Тень Банко). В сезоне городу был «преподнесен» еще один выдающийся премьер императорских театров – Большого и Мариинского − драматический тенор М. Е. Медведев, давнишний любимец кишиневской публики, и зрители увидели «лучшего», по признанию самого П. И. Чайковского, Германа в «Пиковой даме». Н. Боголюбов, видевший лучших исполнителей Германа на русской оперной сцене – А. Давыдова, Л. Клементьева, Н. Печковского, считал, что все они были, «в лучшем случае, только копией с замечательного творения, созданного М. Медведевым» [8]. Оценивая выступление певца, кишиневский рецензент, вероятно слышавший его ранее, утверждал: Медведев – «все тот же великолепный Герман». В «Бессарабских ведомостях» прозвучало и другое мнение. Анонимный критик в заметке с заголовком «Кумир поверженный – все ж бог!» к таковым причислил М. Медведева и Н. Фигнера, от голосов которых «осталось лишь одно приятное воспоминание», но «осталась игра – чудная, согретая темпераментом, сочная и полная оригинальности» [9].

В качестве разового гастролера в спектаклях русской оперы в Кишиневе принимала участие известная артистка Московской частной оперы Е. О. Терьян-Корганова (драм. сопрано).

К организации сезона осенью 1905 г. Г. Шейн подошел со знанием требований и вкусов местной театральной публики. Судя по проекту, он намеревался значительно расширить привычный для бессарабцев репертуар. (К показу предполагались такие оперы, как «Богема», «Дубровский», «Искатели жемчуга», «Князь Игорь», «Маккавеи», «Майская ночь», «Руслан и Людмила», «Ромео и Джульетта», «Снегурочка», «Тангейзер», «Царская невеста», «Вертер», «Тоска», «Черевички», «Чародейка»,

«Нерон»; некоторые из них вообще не часто ставились в провинции.) Очевидно, общественные волнения в Кишиневе, вызванные октябрьскими событиями, нарушили эти смелые и интересные планы. Антрепренер, исходя из обстоятельств, направил усилия на добротное исполнение самого традиционного репертуара.

В труппу Г. Шейн пригласил безусловную оперную величину – солистку московского Большого театра (в 1892–1912 гг.) А. М. Маркову (лирико-драм. сопрано), более чем на треть сформировал антрепризу из участников сильной Казанско-Саратовской оперы Н. И. Собольщикова-Самарина. Среди них были сопрано А. Н. Лукьянова (ученица А. Клямжинской), М. Д. Хартулари-Карская; в мужском составе – такие заметные имена, как теноры П. П. Карский, Е. К. Шувалов, Б. И. Залинский, называемый современниками «сладкозвучным Орфеем», баритон Л. А. Леонидов. У Н. Собольщикова-Самарина Г. Шейн «позаимствовал» и серьезное художественное руководство в лице режиссера Г. И. Муравского и дирижера М. М. Голинкина (оба совместно работали в труппе А. А. Эйхенвальда в 1902 г.). Русскую оперу представляли также меццо-сопрано Кадмина-Магазинер, А. Н. Чайковская (артистка Частной оперы), Е. В. Максимовская, Лидина, колор. сопрано Сирота; теноры Василевич, Лавров, Дубинин, Л. В. Зиновьев, баритоны Р. Б. Борисов-Малько, Л. В. Савранский, басы А. А. Державин и Г. Я. Шейн (были приглашены, но не участвовали Бунакова и прекрасная певица А. Д. Мейчик).

В преддверии сезона в прессе прозвучали фельетонные выпады В. Лашкова (льстя местному обывателю, у которого «имеется нюх», он незаслуженно занижал уровень артистов в глазах кишиневца) – «теперь ему подносят каких-то никому не ведомых „артисток" и хотят побить ими рекорд» [10]. Другой журналист, напротив, выражал уверенность, что русские гастролеры «расшевелят сонный, одурелый Кишинев» и «придадут ему более осмысленную физиономию» [11]. Последовавшие затем отклики на спектакли (все представления имели шумный успех и шли с аншлагом даже в ненастные дни) подтвердили, что «энергичному и добросовестному по отношению к делу» Г. Шейну удалось «дать Кишиневу приличную оперу».

С 20 февраля по 21 марта 1906 г. в Благородном собрании состоялись гастроли Товарищества русских оперных артистов во главе с Г. Шейном и М. Голинкиным. Хотя по продолжительности это был обычный для Кишинева краткосрочный сезон, по разнообразию репертуара он стал самым интересным из шейновских сезонов. Антрепренер оказался настойчивым в стремлении расширить оперный кругозор провинции и реализовал планы 1905 г. Бессарабский зритель смог увидеть 9 из 16 опер, намеченных ранее к постановке. Было показано 23 оперы, из них − 5 премьер. Это стало возможным благодаря тому, что сохранилась треть предыдущего состава солистов и руководство, к тому же труппа располагала собственным хором (25 чел.), оркестром (24 чел.) и балетом (2 пары п/р артиста Варшавских театров Зысковского), что далеко не всегда мог себе позволить провинциальный коллектив. Из артистов, пополнивших антрепризу, выделялись А. Д. Мейчик (контральто и меццо-сопрано) и А. Ф. Арцимович (лирико-драм. тенор), обладавшие большим сценическим опытом и отличными голосами.

Большинство спектаклей, в том числе постановочно сложных, имели в Кишиневе несомненный успех. «Прилично в полном значении слова» оказались исполнены «Гугеноты» при том, что выбор этой оперы для открытия сезона был рискованным: «провинциальные меломаны очень хорошо знают, что в провинциальных "Гугенотах", идущих при небольших составах, с купюрами и к тому же при нелепейших сценических затруднениях, Мейербер обычно бывает ни при чем», – замечал по этому поводу В. Лашков [12]. Для кишиневцев наибольший интерес из солистов представляла А. Маркова в партии Валентины (дебютной для певицы в Большом театре), все в ее исполнении свидетельствовало о блестящих артистических возможностях. Особо, как певец «большой оперы», настоящий драматический актер был выделен в связи с постановкой «Дубровского» Р. Борисов-Малько (Троекуров) – «лучшее украшение оперного товарищества». «Действительно талантливым» капельмейстером назван М. Голинкин («умудриться сколько-нибудь прилично обставлять большие оперы больших композиторов при небольших силах, при маленьких хорах, при куцых оркестрах – для этого надо быть магом»[13]). Безусловных похвал удостоились «свободные и уверенные» выступления Н. Петровской, А. Арцимовича и А. Савранского в «Травиате». «Тоска» в интерпретации шейновской труппы могла, по мнению критики, «удовлетворить наиболее строгих ценителей». В Кишиневе прошел «редкий по ансамблевости» показ «Черевичек» и «Вертера» с впечатляющей А. Мейчик, которая «положительно порабощает» слушателя – «сладко и жутко» [14]. Правда, к концу сезона в выступлении участвовал почему-то не лучший ансамбль труппы, что вредило цельности художественного впечатления, поэтому своевременным «подарком» публике явился выход к ней талантливейшей исполнительницы цыганских романсов, всероссийской знаменитости Н. И. Тамары.

Гастроли русской оперы широко и достойно освещались в печати В. Лашковым. Его рецензии в данном случае представляли ту музыкальную критику, в которой очень нуждалась публика, антрепренер и артисты. Вообще существовавшая в провинции того времени манера рецензирования оперных спектаклей обычно соответствовала традиционной оперной школе. По словам Ф. Шаляпина, это была

«школа пения – и только». «Профессоры этой школы» употребляли «темные термины»: «опереть дыхание», «поставить голос в маску» и т. п., но не учили «понимать психологию изображаемого лица» [15]. Музыкально-театральные отклики В. Лашкова служили примером критики, не ограниченной цеховой принадлежностью.

Последние гастроли оперной антрепризы Г. Шейна в Кишиневе в декабре 1914 г. продолжались недолго (14 спектаклей в течение двух недель). Как свидетельствовал печальный опыт других театральных и цирковых антреприз, решиться на более длительное здесь пребывание в эти времена было делом рискованным. Как и всегда, антрепренер собрал очень хорошую профессиональную труппу, в которой выступали известные в российской провинции певцы: Т. И. Сабанеева (лирич. сопрано), Г. Е. Лукашевич (меццо-сопрано), Н. В. Каржевин (лирико-драмат. тенор), Е. А. Вронский (лирич. баритон), Т. С. Орда и Н. Г. Зубарев (басы-баритоны), В. С. Маратов (бас-профундо) и др. Несмотря на превосходное их исполнение, как никогда удачные хор и оркестр под управлением умелых дирижеров В. Морского и А. Залевского, попытки всячески привлечь внимание публики, в том числе и включением в репертуар развлекательной оперетты-мозаики «В волнах страстей» В. Валентинова, кишиневцы проявили «обидное и непонятное равнодушие». Г. Шейн дал клятвенное обещание больше не заглядывать в Кишинев, где «кроме моральных и материальных жертв ничего не извлечешь»[16].

Оперные сезоны Г. Шейна в Кишиневе не исключительные, а типичные страницы гастрольной жизни города начала XX века. Они свидетельствуют о том, что приезжавшие сюда исполнительские силы в основном были представлены именами, значимыми для судеб русского оперного искусства. Музыкально-театральная жизнь Кишинева в прошлом являлась значительно более разнообразной, богатой и интересной, чем принято думать, и она, безусловно, ждет своих исследователей.

Р Е П Е Р Т У А Р

оперных антреприз Г. Я. Шейна с 1900 по 1914 гг.
(в сводку включены оперы, значившиеся в рекламных анонсах)

1900 г. (октябрь – ноябрь)

К. Сен-Санс «Самсон и Далила»
П. Чайковский «Пиковая дама», «Мазепа»
А. Даргомыжский «Русалка»
Дж. Верди «Аида», «Бал-маскарад», «Травиата», «Риголетто»
Дж. Мейербер «Гугеноты», «Африканка»
С. Монюшко «Галька»
Ф. Галеви «Жидовка»
Ж. Бизе «Кармен»
А. Рубинштейн «Демон»
Д. Обер «Фра-Дьяволо»
Ш. Гуно «Фауст»
Р. Леонкавалло «Паяцы»
Дж. Россини «Севильский цирюльник»
М. Глинка «Руслан и Людмила»
В. Ребиков «В грозу»
П. Масканьи «Сельская честь»
А. Тома «Миньона», «Гамлет» (отдельная картина)

1902 г. (январь)

А. Тома «Гамлет»
Ш. Гуно «Фауст», «Ромео и Джульетта»
М. Глинка «Жизнь за царя»
Дж. Мейербер «Африканка», «Гугеноты», «Роберт-Дьявол», «Динора» (3-й акт)
Дж. Верди «Аида», «Травиата», «Отелло»
Ж. Бизе «Кармен»
П. Чайковский «Пиковая дама», «Мазепа»
Ф. Галеви «Жидовка»
Л. Делиб «Лакме»
Г. Доницетти «Лючия ди Ламмермур»
А. Рубинштейн «Демон»

1905 г. (с 1 по 10 октября)

Дж. Верди «Аида», «Риголетто»
П. Чайковский «Евгений Онегин», «Пиковая дама»
Ш. Гуно «Фауст»
Ж. Бизе «Кармен»
А. Рубинштейн «Демон»
А. Даргомыжский «Русалка»
Ф. Галеви «Жидовка»

1906 г. (с 20 февраля по 21 марта)

Дж. Мейербер «Гугеноты», «Африканка»
А. Рубинштейн «Демон»
Э. Направник «Дубровский»
Дж. Верди «Травиата», «Риголетто»
Ж. Массне «Вертер»
Дж. Пуччини «Тоска»
М. Глинка «Руслан и Людмила»
П. Чайковский «Черевички», «Евгений Онегин», «Пиковая дама»
Р. Леонкавалло «Паяцы»
Ж. Бизе «Кармен»
Н. Римский-Корсаков «Царская невеста»
Ш. Гуно «Фауст», «Ромео и Джульетта»
П. Масканьи «Сельская честь»
Л. Делиб «Лакме»
С. Монюшко «Галька»
Л. Обер «Фра-Дьяволо»
Дж. Россини «Севильский цирюльник»
А. Даргомыжский «Русалка»
Р. Планкет «Корневильские колокола» (оперетта)

1914 г. (декабрь)

А. Рубинштейн «Демон»
П. Чайковский «Пиковая дама», «Евгений Онегин», «Иоланта»
М. Глинка «Жизнь за царя»
Э. Направник «Дубровский»
Дж. Верди «Травиата», «Риголетто»
Дж. Россини «Севильский цирюльник»
Р. Леонкавалло «Паяцы»
Дж. Пуччини «Тоска»
Л. Делиб «Лакме»
Ж. Бизе «Кармен»
В. Валентинов «В волнах страстей» (оперетта)

Примечания

[1] См.: «Бессарабские губернские ведомости», 1900. №№ 107-119.

[2] Крушеван П. Театр в Кишиневе // Друг, 12.01.1914, № 9. С. 4.

[3] Б/п. К театральным делам в Пушкинской аудитории // Бессарабские губернские ведомости, 16.01.1902, № 13. С. 3.

[4] Боголюбов Н. Н. Шестьдесят лет в оперном театре. М., 1967. С. 53-54.

[5] Левик С. Ю. Записки оперного певца. Изд. 2-е. М., 1962. С. 320-321.

[6] Б/п. «Гугеноты» // Бессарабские губернские ведомости, 19.01.1902, № 16. С. 3.

[7] Б/п. Пятая гастроль Альмы Фострем. «Травиата» // Там же, 27.01.1902, № 23. С. 3.

[8] Боголюбов Н. Н. Указ. соч. С. 32.

[9] Б/п. Пушкинская аудитория // Бессарабские губернские ведомости, 30.01.1902, № 25. С. 3; б/п. Злобы дня. Из мира зрелищ. «Кумир поверженный – все-ж бог!» // Там же, 31.01.1902, № 26. С. 3.

[10] Дон Базилио. Маленький фельетон. К сезону // Бессарабец, 17.09.1905, № 72. С. 3.

[11] Б/п. Маленький фельетон. Женщины и музыка // Там же, 29.09.1905, № 83. С. 3.

[12] Дон Базилио. Русская опера. «Гугеноты» // Бессарабская жизнь, 22.02.1906, № 47. С. 3.

[13] Дон Базилио. Русская опера. «Дубровский» // Там же, 24.02.1906, № 49. С. 4.

[14] Б/п. «Травиата» // Там же, № 50. С. 4; Дон Базилио. «Тоска» // Там же, 28.02.1906, № 52. С. 3; б/п. «Черевички» // Там же, 3.03.1906, № 55. С. 4.

[15] Шаляпин Ф. И. Страницы из моей жизни. Киев, 1988. С. 185.

[16] П-сь: Б. Русская опера // Бессарабская жизнь, 14.12.1914, № 265. С. 5; б/п. Русская опера // Там же, 18.12.1914, № 268. С. 3.

Rezumat

În articol pentru prima dată sunt prezentate aspecte ale vieţii muzical-teatrale din Chişinău, de la începutul secolului al XX-lea, cu referire la opera rusă. Sunt cercetate turneele trupelor de operă conduse de G. Şein în anii 1900–1914.

Cuvinte-cheie: viaţa muzical-teatrală din Chişinău, opera rusă, trupe de opere conduse de G. Şein.

Резюме

В статье впервые представлены яркие страницы музыкально-театральной жизни Кишинева начала XX века, связанные с русской оперой. Рассмотрены гастроли оперных антреприз Г. Шейна 1900–1914 гг.

Ключевые слова: музыкально-театральная жизнь Кишинева, русская опера, оперные антрепризы Г. Шейна.

Summary

In this article, bright pages of musical and theatrical life of Chisinau at the beginning of 20th century are represented for the first time, related to Russian opera. Opera performances by G. Sein in 1900–1914 years are analysed.

Key words: musical and theatrical life of Chisinau, Russian opera, opera performances by G. Shein.

Н. А. ЮРЧЕНКО

ТРИУМФАЛЬНЫЕ АРКИ КИШИНЕВА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX вв. (МАЛЫЕ АРХИТЕКТУРНЫЕ ФОРМЫ В СРЕДЕ ГОРОДА)

В истории архитектуры Кишинева второй половины XIX – начала XX вв. еще много не раскрытых и даже не затронутых исследователями «белых пятен», среди которых и те, которые связаны с использованием малых архитектурных форм, в частности, триумфальных арок как постоянного, так и временного назначения [1].

Именно о них, игравших немаловажную роль в формировании пространственной среды города в указанный период, и пойдет речь.

Условно обозначенные типы арок можно подразделить на так называемые памятные − носившие, как правило, капитальный характер и посвященные увековечению важнейших военно-исторических событий − и парадные, выполнявшиеся зачастую из недолговечных материалов (дерево, гипс, холст), которые возводились исключительно по случаю государственных праздников или приезда в столицу края императора, членов его великокняжеской фамилии и высокопоставленных правительственных особ.

Следов от этих любопытных с архитектурной точки зрения монументов на сегодняшний день не сохранилось, но их удалось выявить по дореволюционным снимкам, архивным и литературным источникам. Примечательны они не только в качестве образцов забытых ныне малых архитектурных строений, но и как важные стилеобразующие элементы городского плана Кишинева в сравнительно недавнем прошлом.

После 1812 г., когда город как архитектурный организм начал развиваться в русле русской классицистической школы, коренным образом изменившей прежде всего его структурную организацию, в нем стали возникать и новые по своему назначению постройки, традиционные для русского зодчества того времени. К их числу необходимо отнести и сооружения мемориального характера, самыми известными из которых являются Святые ворота – триумфальная арка (1839−1841 гг.) архитектора Л. К. Заушкевича на нынешней пл. Вели-

кого Национального Собрания (фото № 1). Они входят в единый комплекс кафедрального собора и колокольни 1830−1836 гг. архитектора А. И. Мельникова, которые также причисляются к памятникам, возведенным в честь побед над Турцией и присоединения Бессарабии к России.

комплекс. В последнем заключено, пожалуй, их главное градостроительное предназначение – служить связующим звеном между культовым ансамблем и центральной площадью.

И связь эта, надо признать, прекрасно уравновешена как за счет умело обыгранной градостроитель-

Фото № 1. Триумфальная арка (Святые ворота).
Архитектор Л. К. Заушкевич.1839-1841 гг. Современный вид

Оставляя в стороне вопрос, касающийся трактовки собора и раскинувшейся перед ним площади как мемориальных [2], констатируем: Святые ворота, в самом деле, являются таковыми [3], и их смело можно считать основополагающими для создания всех последующих архитектурных монументов города, независимо от дифференциации на постоянные и временные. Сооруженные в традициях русской архитектуры эпохи классицизма, опирающейся на античные образцы, в данном случае – на триумфальные арки Древнего Рима, ворота Л. Заушкевича, между тем, достаточно своеобычны. Будучи задуманными с проходами на четыре стороны (по схеме Quadrifronte), они демонстрируют пример редкой полифункциональности, представляя собой одновременно звонницу (вплоть до недавнего времени) [4], постамент для городских часов и врата, открывающие соборный

ной ситуации [5], так и благодаря общему художественно-образному решению триумфальных ворот. При этом внешняя стилевая характеристика арки построена на противопоставлении ее пышности и нарядности лапидарности и строгости собора. Так, опоры Святых ворот, окаймленные шестнадцатью трехчетвертными колоннами коринфского ордера, богато декорированные растительным орнаментом фриз и панно с часами – в верхней их части, трактованной в виде аттика, а также не менее выразительные пластически раскрепованные карнизы (один – сложного профиля, венчающий сооружение, а второй – с модульонами, отделяющий «аттик» от центрального яруса арки) словно призваны были смягчить суровую мощь дорических колонн храма и стать украшением главной магистрали нового города.

В отличие от Святых ворот, триумфальные арки второй половины XIX – начала XX вв. следует отнести, скорее, к разряду временных архитектурных сооружений, хотя они могли существовать и долго, постепенно обретая статус стационарных памятников. Основная же их роль заключалась в оформлении улиц, пролегающих по пути следования государственных кортежей.

Традиция установки подобных арок в России ведет свое начало еще с петровских времен, но в XVIII в. она, как правило, не выходила за рамки двух столиц – Петербурга и Москвы. С расширением же границ империи увеличился и ареал распространения мемориальных сооружений. Например, в городах Новороссии (включенной позднее, в 1828 г., вместе с Бессарабией под управление одного генерал-губернатора) первые триумфальные арки появились в 1787 г., в связи с посещением вновь присоединенных земель Екатериной II [6]. Наряду с фейерверками подобные монументы превратились в неотъемлемые элементы праздников, устраиваемых по поводу различных торжеств.

Что касается триумфальных ворот Кишинева, то на сегодняшний день нам известны по меньшей мере четыре временных этапа, когда было предпринято их строительство. Один относится к 60-м годам XIX в., второй – к 1877 г., третий – к 1912 г. и четвертый – к 1914 г.

Сразу оговоримся: мы располагаем документальным, в том числе графическим, материалом не по всем периодам, что позволяет лишь наметить общую картину развития триумфальных арок как малых архитектурных форм во второй половине XIX – начале XX столетий.

Итак, наиболее ранний из интересующих нас этапов связан с приездом в город в июне 1867 г. императрицы Марии Александровны с великими князьями Сергеем и Павлом Александровичами и великой княжной Марией Александровной по пути из Санкт-Петербурга на южный берег Крыма. К их визиту вдоль линии следования царского поезда было установлено трое триумфальных ворот. Все они были сооружены за счет сумм, собранных дворянами, купцами и ремесленниками города. Первые ворота находились у каменного моста через речку Бык, при въезде в город со стороны Оргеевской заставы; вторые – на пересечении ул. Харлампиевской, или Золотой (ныне ул. Александру чел Бун) с ул. Павловской (ныне ул. А. Диордицэ) и третьи – напротив собора по ул. Каушанской (ныне ул. Колумна), между домами Катаржи и Крупенского (последний снесен в 90-е годы XX в). Еще двое триумфальных ворот были открыты к моменту возвращения императрицы с детьми из Крыма на пути их обратного следования в северную столицу. Размещались они на бывшей Московской улице (ныне пр. Штефана чел Маре): одна – перед духовным училищем (позже – здание Швейцарской гостиницы, сейчас в нем расположены библиотека им. Б. П. Хаждеу и магазин «Академкнига»), вторая – перед домом губернатора (сегодня на этом месте находится здание Национальной оперы).

В том, что арки воздвигались так споро, содержится одна немаловажная подсказка: сооружались они не просто к определенному сроку, на время, но и из временных материалов, о чем уже упоминалось. В данном случае использовались камень, полотно, натянутое на деревянный остов или папье-маше.

Опыт возведения триумфальных ворот из дерева, причем в средневековом (а не в античном, как раньше) стиле с использованием элементов восточной и, в большей степени, русской архитектуры, со второй половины XIX в. распространился по всей территории России, став исключительно российским явлением. При этом «символика подобных арок прочитывается легко: прославление России, ее величия и необъятности» [7]. Данные тенденции находят свое подтверждение и в кишиневских арках 1867 г., хотя восстановить архитектурный облик всех их не представляется возможным, поскольку сегодня нам доступны изобразительные материалы только по двум из них. Но благодаря хроникальным сведениям, опубликованным протоиереем Н. В. Лашковым [8], в которых приводятся довольно подробные описания триумфальных ворот, дополняющие имеющиеся у нас графические изображения, мы все же можем судить об их общем стилевом и градостроительном решении.

Так, одна из арок была выполнена в «мавританском» (фото № 2), а вторая – в «византийско-русском» (фото № 3) стиле, что, в частности, совпадает с упомянутой выше направленностью и свидетельствует о соответствии характеру образных ассоциаций, свойственных архитектуре эклектики, успешно развивавшейся в эти годы и в Бессарабии. Что касается задачи, которую арки выполняли в градостроительном плане, то им была отведена созвучная Святым воротам роль предваряющих (пусть и временных) врат центрального храмового комплекса, только с его тыльной стороны. При этом обе арки 1867 г. располагались по одной линии ул. Павловской, одна за другой, первая – на пересечении с ул. Харлампиевской, а вторая – с ул. Каушанской, организуя сквозной торжественный проезд к собору, силуэт которого хорошо просматривался в просветах их пролетов, чем создавали «вовлекающее» действие, направляя взгляды проезжающих непосредственно на главный храм столицы. Таким образом, очень удачно, с последовательной сменой визуальных акцентов, от главной площади «верхнего» города к его «нижней» половине, была выстроена одна из основных поперечных перспектив Кишинева, на сегодняшний день, к сожалению, утратившая эту градостроительную функцию.

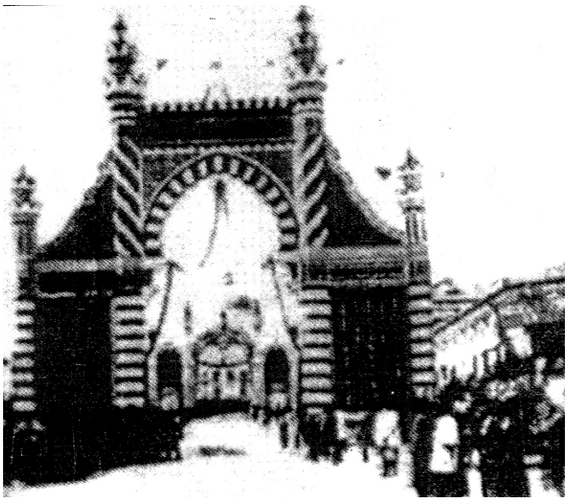


Фото № 2. «Мавританские» ворота 1867 г. по ул. Павловской на пересечении с ул. Харлампиевской.

Фото № 3. «Византийско-русские» ворота 1867 г. по ул. Павловской на пересечении с ул. Каушанской

Если же обратиться к архитектурно-художественной характеристике ворот, то высказанная ранее мысль об использовании «временных» строительных материалов (возможно, дерева и его производных) находит документальное подтверждение (насколько об этом можно судить по фотографиям) в на редкость плоскостном их исполнении, особенно по сравнению с близстоящими зданиями. Композиционно обе арки могут быть отнесены к трехчастным, но с достаточной долей условности, что хорошо просматривается в первом случае, когда по краям арочного проезда располагались глухие стенки. Во втором же варианте боковые пролеты в нижнем отсеке были закрыты нишами. В них помещены эмблемы с водруженными поверх них хоругвями. При этом ворота по ул. Харлампиевской имели проем подковообразной формы с ложными прорисованными клиньями, перекликавшимися, в свою очередь, с орнаментальной «лентой», обвитой вокруг четырех колонн, завершенных не менее декоративными зубцами и луковками, которые, по определению Н. Лашкова, и должны были символизировать «мавританский» стиль.

Наиболее «грандиозными», по словам того же автора, являлись ворота на пересечении Павловской и Каушанской улиц, которые он называет «византийско-русскими». Но, на наш взгляд, русское начало в последних выражено крайне субъективно и прежде всего из-за откровенного симбиоза разных стилей, что вызывает ассоциации скорее с лубком, нежели с конкретными образами древнерусской архитектуры. Здесь и бочковидная по форме средняя часть опорных столбов; и подвесная арка центрального проема с «гирьками», напоминающая огромный кокошник; и луковичные и конусообразные купола на башенках, увенчанные двуглавыми орлами. В довершение ко всему ворота излишне перегружены орнаментальными деталями в виде декоративных знаков, лент с надписями, цветочных гирлянд, флагов, занавесей из ткани и т. п. В частности, на них помещены семь гербов края, медальоны с эмблемами земледелия, торговли и ремесел, символизирующие сословия, принимавшие участие в строительстве, а также большой вензель императрицы Марии Александровны в форме буквы «М», указывающий на виновницу торжества, в честь приезда которой и были сооружены эти триумфальные ворота. Что касается «грандиозности» триумфальной арки, то она проявляется не столько в чрезмерной декоративности, так умилявшей современников, сколько в «весомости» строительного материала (вероятнее всего, камня, из которого были изготовлены по крайней мере четыре ее массивных устоя).

В пользу того, что при строительстве ворот использовался камень, может свидетельствовать и факт их существования в течение, как минимум, свыше десяти лет, подтверждаемый, в том числе, гравюрой Э. Даммюллера по рисунку С. Л. Шамоты (фото № 4), на которой они изображены в створе домов семьи Катаржи и Т. Крупенского в момент посещения Кишинева императором Александром II в 1877 г. В свою очередь установить событие, а следовательно дату, с ним связанную, помогло внимательное рассмотрение данной гравюры, где на арке и на доме Катаржи были замечены флагштоки с установленными в них знаменами. А подняты они там могли быть одновременно лишь в момент размещения в

Фото № 4. Вид «византийско-русских» ворот
(в центре) между домами Катаржи и Крупенского по ул. Каушанской.
Гравюра Э. Даммюллера с рисунка С. Л. Шамоты. 1877 г.

доме Катаржи походного штаба действующей русской армии (под командованием великого князя Николая Николаевича Старшего – брата императора), выступившего с войсками на театр боевых действий вскоре после начала русско-турецкой кампании.

Таким образом, данной арке была предопределена не просто более долгосрочная мемориальная функция, но, что важнее, градостроительная, когда она выполняла роль связующего звена между домами в единой фоновой застройке улицы, что хорошо «прочитывается» на приведенной гравюре. Кроме того, эта арка явно много лет выполняла и функцию проездных ворот.

Подобное совмещение мемориальной и сугубо рациональной функций было характерно и для арок, устанавливаемых при въезде в город. Так, одной из них (1867 г.), расположенной со стороны Оргеевской дороги, помимо мемориального значения (нашедшего отражение в декоре в виде велеречивых приветственных надписей, вроде «Благословен вход Твой», обращенных к венценосной императрице Марии Александровне, а также вензелей, гербов и медальонов, имеющих отношение к царствующему дому Романовых), вполне очевидно отводилась и немаловажная градостроительная роль – своеобразного маяка, фиксирующего одну из границ Кишинева. Допустимо поэтому предположить, что в дальнейшем намеченное в 60-е годы XIX в. местоположение временных триумфальных арок, приуроченных к событиям государственной важности, было закреплено как постоянное, где по мере надобности возведение их могло возобновляться.

С упомянутым выше важным историческим событием 1877 г. связана установка и нескольких мемориальных ворот, в проектировании которых принимал участие известный архитектор А. И. Бернардацци, что отмечается, в том числе, и в его послужном списке. Но найти изображения арок, выполненных по его проектам, пока не удалось.

Следующим этапом в возведении триумфальных ворот стали торжества 1912 г., посвященные 100-летию присоединения Бессарабии к России. Поисковая работа, однако, привела пока только к документальным свидетельствам, что таковых было восемь; фотографическое же воспроизведение их еще предстоит найти.

И, наконец, пять арок, снимки которых удалось выявить, относятся к июню 1914 г. Построены они были специально к приезду в город последнего российского императора Николая II с семьей на открытие памятника императору Александру I. Среди них стоит выделить, пожалуй, три – наиболее любопытные как с художественной стороны, так и в качестве элементов, зрительно фиксирующих основную ось городского центра в начале XX века. Все они были возведены на главной улице Кишинева – Александровской (ныне проспект Штефана чел Маре) – и играли, как уже было отмечено, роль пространственных и смысловых доминант в разбивке ее на композиционные узлы, задающие центральной магистрали города четкий ритм и непрерывную перспективу.

Речь идет прежде всего о мемориальных воротах на пересечении с ул. Бендерской, ориентированных в направлении Каушанской заставы (фото № 5). Они – вероятно, единственные – могут быть поставлены в ряд с триумфальной аркой Л. Заушкевича и по своему идеологическому, художественно-образному, и по градостроительному решению. Ворота были возведены по проекту городского архитектора М. О. Попова. В основе их – излюбленный мотив однопролетных древнеримских арок, торжественная монументальность которых зиждется на исключительной художественной выразительности предельно лаконично разработанных массивных каменных устоев. Огромные плоскости пилонов, сложенные из крупных, плотно пригнанных друг к другу блоков котельца, соединены пологой аркой, обеспечивающей воротам как необходимую устойчивость, так и визуальную монолитность. Триумфально-мемориальное содержание их передано в основном символически, обоб-

Фото № 5. Триумфальная арка 1914 г. по ул. Бендерской на пересечении с ул. Александровской. Архитектор М. О. Попов

щенно. Так, парадность арке придают венчающие ее по бокам башенки, имитирующие классические саркофаги на колоннах, барельеф на аттике в форме распластанного двуглавого орла и декоративные военные атрибуты, помещенные на опорах.

Величественное впечатление производит и арка (фото № 6), воздвигнутая у здания Благородного собрания (ныне на этом месте кинотеатр «Патрия»). В сравнении с приземистыми и несколько тяжеловесными каменными воротами Бендерской улицы, арка Благородного собрания выглядит устремленной ввысь, несмотря на реальную мощь громадных металлических опор. При этом она – под стать репрезентативному облику роскошного здания собрания. «Чешуйчатая» мансардная крыша его прекрасно гармонирует с рифленой поверхностью зауженных кверху пилонов арки, вершины которых венчают скульптуры двуглавых орлов.

Подчеркивая художественные достоинства двух последних арок, являвшихся, несомненно, украшением Кишинева в начале прошлого столетия, нельзя не отметить и их новую доминантную роль в панораме города. Будучи мемориальными и уже капитальными сооружениями, берущими на себя функцию проездных ворот, они становились весьма заметными композиционными звеньями городского пространства. Масштаб их был уравновешен с жилыми и общественными зданиями, стоящими от них по обе стороны, что значительно усиливало эффект нарастающей в предреволюционное десятилетие высотности городской застройки.

Таким образом, из сооружений сугубо праздничных, выполнявших некогда хотя и идейно важную торжественную, но все-таки подчиненную функцию (когда арка на время встраивалась в сложившуюся городскую структуру), триумфальные ворота нового поколения превратились в величественные объекты, продолжавшие «жить» самостоятельно и после событий, в честь которых были воздвигнуты, обретая роль дополнительного художественного акцента для особо выдающихся публичных строений, как в случае со зданием Благородного собрания.

В заключение хочется привести еще одну арку по ул. Александровской (фото № 7) (на пересечении с ул. Михайловской – ныне В. Пыркэлаб), поражающую замысловатым нагромождением то ли деревянных, то ли металлических конструкций, в

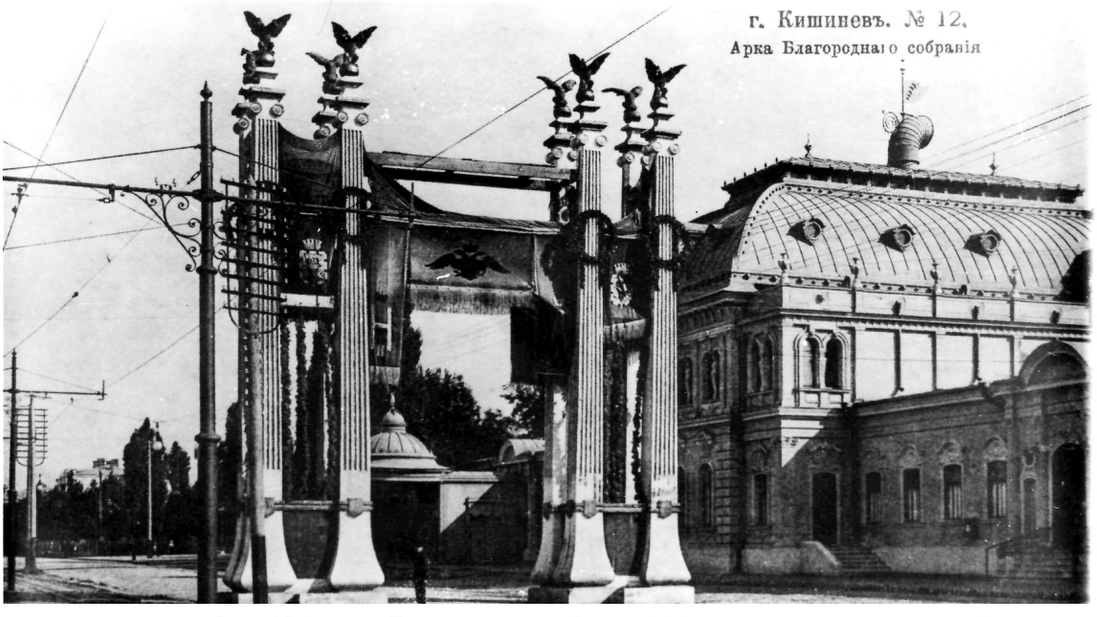


Фото № 6. Арка Благородного собрания 1914 г. по ул. Александровской

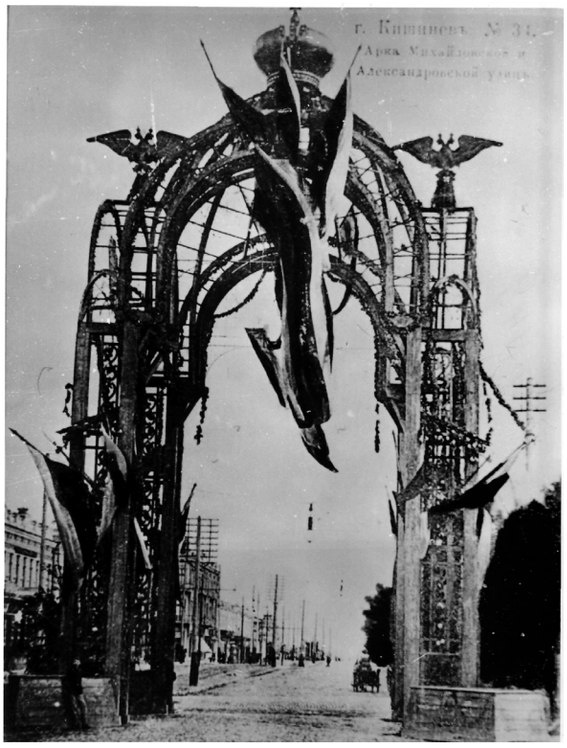


Фото № 7. Арка 1914 г. на пересечении Александровской и Михайловской улиц

которых уже ощущается дыхание новой архитектуры – модерна и даже конструктивизма.

Но что объединяет все триумфальные ворота 1914 г., столь разные по своим конструктивным решениям, использованным строительным материалам, а главное – полярным художественным образам, так это их монументальный характер. Именно он сближает «временные» парадные арки начала XX в. с родоначальником мемориального архитектурного жанра в Кишиневе – Святыми воротами главного соборного комплекса.

Примечания

[1] Единственной работой, где помимо опубликованных изображений арок отмечается сам факт их установки, является книга Б. Н. Бендерского «Город и время. Архитектура Кишинева XVIII−XX вв.», Кишинев, 2004. Однако чрезвычайно краткий текст, сопровождающий фотографии, во-первых, страдает неполнотой сведений (по сути являясь вольным пересказом труда Н. В. Лашкова «Столетие присоединения Бессарабии к России. 1812−1912 гг.». Кишинев. 1912) и отражает только один период возведения триумфальных ворот − 1867 г., а во-вторых, содержит фактические ошибки, касающиеся исторической идентификации арок, как минимум двух из четырех приведенных, среди которых еще одна – по ул. Александровской – вообще не атрибутирована.

[2] См. об этом подробнее в работе автора «Ансамбль кафедрального собора в Кишиневе. Архитектурно-исторический облик и современное состояние // Ежегодник Института межэтнических исследований. Т. III. Кишинев, 2002. С. 179.

[3] До 1998 г. триумфальные ворота символизировали это наглядно, так как несли на себе огромный, четырехсотпудовый колокол, отлитый из трофейных пушек, захваченных у противника в ходе одной из русско-турецких войн начала XIX в.

[4] В результате проведенной в конце 90-х годов XX в. реконструкции соборного комплекса большой колокол был снят с арки и водружен на вновь построенную колокольню.

[5] Более развернуто данный аспект освещен в указ. соч. автора. С. 182.

[6] Михайлова М. Б. Малые архитектурные формы и скульптура в ансамблях южно-русских городов первой половины XIX в. // Архитектурное наследство. М., 1985, № 33. С. 69.

[7] Кириченко Е. И. Запечатленная история России. Монументы XVIII – начала XX века. Кн. 2. Архитектурные ансамбли и скульптурный памятник. М., 2001. С. 122.

[8] Лашков Н. В. Указ. соч.

Rezumat

În articol pentru prima dată se analizează forme arhitecturale minore, în particular arcele triumfale din a doua jumătate a secolului al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea, elemente ale compoziţiei urbanistice a Chişinăului din perioada indicată.

În baza surselor literare şi din arhive, depistate de autor şi pentru prima dată introduse în circuitul ştiinţific, sunt prezentate cele mai interesante opere dispărute ale arhitecturii monumentale a oraşului, care, în mare parte, au determinat aspectul lui istoric şi organizarea structurală. Materialul, bazat pe informaţii noi este analizat pe fundalul contextului cultural general al epocii, cu informaţii privitor la formarea arcelor triumfale ca un fenomen în arhitectura Rusiei din secolele XVIII-XIX.

Cuvinte-cheie: arhitectură, arc de triumf, imagine arhitectural-artistică, funcţie de construcţie a oraşelor.

Резюме

В статье впервые анализируется роль малых архитектурных форм, в частности, триумфальных арок второй половины XIX – начала XX вв., как элементов градостроительной композиции Кишинева в указанный период.

На основе обнаруженных автором документальных литературных и архивных источников, ранее нигде не публиковавшихся, рассматриваются наиболее интересные образцы не сохранившейся монументальной архитектуры города, во многом определявшей его исторический облик и структурную организацию. Фактический материал раскрывается на фоне общего культурного контекста, с привлечением сведений о формировании триумфальных арок как явления в архитектуре России в XVIII-XIX столетиях.

Ключевые слова: архитектура, триумфальная арка, архитектурно-художественный образ, градостроительная функция.

Summary

The matter of this article is the consideration of provisional triumphal arches in Kishinev in the second part of the 19-th century and the beginning of the 20-th, as the examples of architectural monuments which were not preserved till nowadays but in that period they greatly influenced appearance of the town.

Key words: architecture, triumphal arches, architectural imagt, building.

И. А. ИЖБОЛДИНА

«ВОЛКИ» ПАВЛА КРУШЕВАНА

Бессарабский дворянин Павел Александрович Крушеван [1] – фигура трагическая в российской истории, занимающая «почетное» место символа зла.

Отчего же одаренный литератор превратился в одиозного политика?

Крушеван родился в Бессарабии, в помещичьей семье, образование получил в Кишиневе в 1-й мужской гимназии, которую так и не смог окончить – семья была разорена окончательно. Всю жизнь затем он много и упорно занимается самообразованием. Известный сегодня более как публицист и политик, Крушеван начинал свою деятельность в качестве беллетриста.

Литературная карьера его была необыкновенно ранней и стремительной. В возрасте 22 лет Крушеван публикует в Петербурге свои первые произведения – повесть «Разоренное гнездо» и роман «Счастливее всех» (1882), в которых явно чувствуется влияние Л. Н. Толстого. В своих более поздних произведениях – романе «Дело Артабанова» (1896) и в сборнике повестей и рассказов «Призраки» (1897) Крушеван проявляет себя самостоятельным, зрелым писателем, пользующимся популярностью среди современников. Он печатался в солидных столичных журналах и приобрел репутацию даровитого сочинителя. Но в анналы истории он вошел отнюдь не как литератор. В Большой Энциклопедии, изданной в Санкт-Петербурге в 1903 году, отмечается, что «…в 90-е годы (Крушеван) основал в Кишиневе ежедневную газету „Бессарабец" и придал ей резкий реакционный характер» [2]. И далее, по мере развития революционной ситуации в Российской империи, характеристики эти все усугубляются. Так, уже в 1915 году в Новом Энциклопедическом словаре (Петроград, 1915), говорится: «В 1897 году Крушеван основал в Кишиневе газету „Бессарабец", которая сначала примыкала к либеральной журналистике, но позже стала органом крайней реакции и антисемитизма» [3]. В тогдашней России в принципе считалось «непрогрессивным» быть монархистом и консерватором.

Несмотря на это, «Бессарабец» Крушевана имел огромное влияние в губернии и даже во всем южном крае: «Тираж достиг шести тысяч – случай, почти невозможный для провинциальной газеты»[4]. Если «Бессарабец» еще можно было бы считать «политической, литературной и экономической газетой» (она играла значительную роль в культурной жизни края, и в первую очередь – Кишинева; сам Крушеван в это время кроме публицистических статей писал еще рассказы и большой роман «В хаосе сомнений»), то газету «Знамя» – «орган боевого антисемитизма» (1903–1905) трудно оценить положительно. Здесь Крушеван окончательно умер как литератор, став тем самым «одиозным политиком», коим и остался во всеобщей памяти.

Отчего же одаренный литератор (дар свой он заработал огромным, изнурительным трудом) сделался скандалистом-ксенофобом? Недоброжелатели намекают на «дела сердечные»: когда «рухнула его единственная любовь.., он пытался забыться в картах, вине, объятиях продажных женщин. Но это длилось недолго… Он понял, что излечиться сможет только одним путем – если, как в омут, бросится в самую гущу жизненной борьбы и из наблюдателя станет прямым ее участником» [5]. Нам думается, что повод мог быть каким угодно, да и не в этом дело. А вот при сопоставлении фактов становится очевидным одно удивительное совпадение. В 1897 году Крушеван погружается в омут политических страстей, именно после того, как отправил Л. Н. Толстому – авторитет которого был для него непреложным – рукопись своего большого романа «В хаосе сомнений». Возможно, ответа он так и не получил или же получил, да не такой, как ожидалось, но роман так и не был опубликован, а художественной литературной деятельностью Крушеван серьезно уже не занимался, он обратился к политической сфере.

С начала последнего десятилетия XIX века крайне повысилась общественная активность русского писателя: он выходил на трибуну не только как автор известных произведений, но и как личность, к голосу которой прислушивается общество, как деятель, готовый к практическим самоочевидным свершениям. Павел Крушеван продолжает активно заниматься журналистикой. Публикует в газетах едкие сатирические очерки, в которых бичует пороки человеческие, обличает «чужестранцев-завоевателей», обирающих «простоватых, доверчивых, пассивных и непредприимчивых» бессарабцев. В русской литературе этого времени такая горячая пафосность была распространенным явлением. (Речи с трибуны начались еще во времена московских пушкинских торжеств, когда Достоевский всех потряс своим пророческим выступлением. Жестом практического деяния была поездка Чехова на остров Сахалин. Похороны писателей стали превращаться в уличные манифестации.) Издания демократического направления группировали на своих страницах писателей-либералов. В беллетритических отделах журналов и газет печатались М. Горький, В. Г. Короленко, Н. Г. Гарин-Михайловский, Д. Н. Мамин-Сибиряк, Г. И. Успенский, М. М. Коцюбинский, А. И. Куприн, В. В. Вересаев, А. П.Чехов – лучшие писательские силы.

Крушеван-публицист стоял на резко противоположных им идейных позициях: он – «монархист и реакционер», политик крайне правых взглядов и к тому же антисемит. Однако, как писал Айдер Куркчи: «Точку в многоголосии России поставили

руководители, в сущности, одного лагеря. Мы знаем точку зрения на начало XX века Горького, Милюкова, Короленко, Плеханова, Ленина, «Краткого курса ВКП(б)»… Но история не знает деления общества на реакционеров и людей правильного образа мыслей. ***Иногда интересно бывает посмотреть: что же думали реакционеры?*** (выделено нами – И. И.)» [6].

В художественном наследии Крушевана даже стихотворения в прозе не лишены публицистической пафосности. «Слыхали ли вы когда-нибудь "Дойну", нашу бессарабскую народную песню, такую заунывную, полную такой бесконечной тоски? – начинает писатель одноименное произведение. – Минор тянется в ней долго-долго, то нарастая, то замирая и теряясь далеко-далеко… Кажется, будто чья-то душа молит об отклике в этой безнадежной пустыне». Однако поэтический гимн народной песне во второй части переходит в страстный обличающий памфлет. «Да, "Дойна" – это роковая для бессарабцев песня… Да, в "Дойне" слышится плач того пастыря, каким в жизни каждого общества является дух человеческий» [7]. Приходится констатировать, что, политическая деятельность писателя, носившая первоначально либеральный характер, в конце концов привела его в лагерь крайней реакции и антисемитизма. Однако интерес представляет Крушеван-литератор, его художественное сознание, творческая основа.

Проблема авторского сознания в литературе XIX–XX вв. остается актуальной, так как «смысл произведения всегда личностный – он создается человеком и не существует в отвлеченном от него виде» [8]. Творчество Крушевана подразумевает остросоциальный аспект в выборе тем и способах подачи материала, ведь он принадлежал к числу литераторов 1900-х годов, тесно связанных с газетой, – характерной чертой которых, как указывал Г. М. Фридлендер [9], было то, что они работали с сознательным учетом «злобы дня» и интересов широкой публики, – пишущих свои статьи в хлесткой, остроумной манере. Каждое из произведений художественной прозы Павла Крушевана не вызывает сомнений относительно принадлежности автора к тому или иному литературному направлению (декаданс, символизм, модернизм, реализм). На исходе XIX столетия господствующим направлением в русской литературе по-прежнему оставалось реалистическое. Одного Льва Толстого достаточно было, чтобы создать такой перевес. И все же к концу века в реалистическом направлении наметились перемены. У каждого из писателей на рубеже веков был свой неповторимый путь через лабиринт сложных литературных влияний и взаимодействий.

У Крушевана реалистические в «формах жизни» произведения, в которых он полный хозяин и детерминист, носят печать натурализма и символизма. Черты натурализма проявляются в подходе к отбору и обобщению жизненного материала, символизм – в художественной образности. Тяготение Крушевана к изображению экстремальных состояний – не только дань времени, а, в первую очередь, активная гражданская позиция литератора, работающего в газетном формате.

Возьмем для примера лишь два рассказа Крушевана − «Волки» и «Охота на волков» (1897).

В основе первого сюжета − трагическая история, происшедшая в голодный год. Измученный голодом крестьянин Тодер Стога брел по ночной степи, прижимая к груди маленького сына, а «вокруг расплывалась бесконечная, волнистая новороссийская степь, над которой плыла по ясному небу луна. По земле стлался иней, отражая лунные лучи в мириадах блесток. В рытвинах и канавах, которые тянутся по бокам замерзшей, кочковатой дороги, сверкал снег». Изнуренный бедами, потерявший способность мыслить, ведомый лишь инстинктом выживания, он жестоко убил встретившегося на пути еврея-шинкаря: «Инстинктивно, как зверь, он угадывал страх, парализовавший его жертву, и это сразу придало ему решимость… Нащупав рукоятку, он конвульсивно сжал ее… и поднял топор. На искаженном лице, в испуганных глазах его жертвы, мелькнуло то выражение, которое говорит больше слов… Все было в этом взгляде, и страх смерти, и мольба о пощаде… Но Тодер Стога уже ничего не помнил… Напрягая все силы, он замахнулся топором и ударил… Он увидал, как во сне, в страшном сне, что топор врезался в искаженное лицо, услыхал, как что-то хряснуло, почувствовал, как что-то теплое брызнуло ему в лицо… еврей зашатался, нагнулся и уткнулся головой в дно повозки… И почти в то же время раздался какой-то дикий, нечеловеческий крик». И так же судорожно цепляясь за существование, Тодер швыряет голодным волкам своего ребенка. Затем он «бежал, глядя вперед широко раскрытыми глазами, бежал без оглядки, как затравленный дикий зверь. А вдогонку ему доносился писк, беспомощный, жалобный писк дитяти… Слышалось, как хрустят косточки». Добредя до села, он оказался в центре оцепеневших от ужаса сельчан, которые уже знали о его страшном злодеянии. «Чего вы смотрите так? Чего пугаетесь? Не пугайтесь. Все мы волки!.. Волки! Волки! Волки!..» – кричал в финале рассказа Тодер Стога. Доведенные до крайности голодом и холодом, крестьяне, словно дикие звери, сбившись в стайку, смотрели на него. Он был еще хуже их, страшнее волков, когда «во власти одной инстинктивной жажды жизни» зарубил топором человека, а затем бросил на съедение волкам своего ребенка.

Тодер Стога – одновременно и жертва, и убийца. Автор в разрешении конфликта пользуется приемами символистов, рассматривая действительность дуалистически, раскалывая ее на мир внешних ви-

димостей и мир внутренних идеальных сущностей. Крушеван делит повествовательное пространство на жестокий внешний мир – и судьбу одинокого, жалкого человека в нем. Мир, где «было холодно, нестерпимо холодно, так холодно.., когда вдруг налетает с севера из-за тысяч верст леденящий ветер». Где «безжизненно и мертво», где «от окоченевшей земли» веет «глубоким безмолвием, безмолвием могилы», «…страшным безмолвием смерти». Где «от мертвой степи, от мертвых нив, отказавшихся кормить человека, веяло чем-то беспощадным, неумолимым». Этот мир и приводит его к состоянию «зверской ярости», «когда человек перестает быть человеком». Тем не менее, нравственный акцент поставлен автором на эту одинокую человеческую фигуру. Традиционный художественный образ природы вытеснен ярким образом Смерти. Природа-Смерть. Человек-Зверь.

Рассказ Крушевана «Волки» носит отпечаток символистской поэтики: идея, облеченная в чувственную форму, Идея-Символ. Волки символизируют свирепость, коварство, жадность, жестокость, зло, но также – храбрость, победу, заботу о пропитании [10]. Люди страшнее.

Что же такое «волк» в авторском сознании Павла Крушевана? В первую очередь, это излюбленная метафора литератора, на которую он наслаивает тот или иной нарратив. Все вопросы поэтического языка вращаются вокруг проблемы *символа***.** Образ «волка» – сложный и емкий – вырастает до символа. Представление о превращении человека в волка, выступающего одновременно в роли жертвы (изгоя, преследуемого) и хищника (убийцы, преследователя), объединяет многие мифы о волке и соответствующие обряды.

Вспомним, что вплоть до Нового времени в Центральной Европе водились эти опасные хищные животные. Неудивительно, что образ волка играет большую роль в сказках как средоточие враждебного человеку звериного начала и что кровожадные люди превращаются в волков (оборотень – человек-волк). В античности волка считали зверем-призраком, один взгляд которого лишает дара речи. Геродот и Плиний сообщают, что принадлежащие к скифскому племени невры раз в году превращаются в волков, после чего снова принимают человеческий облик [11]. В христианском образном мире волк выступает в первую очередь в качестве символа дьявола, угрожающего стаду верующих: таким предстает волк во многих местах Священного Писания, так как по своей природе является жестоким, злобным, хитроумным и изобретательным животным. Обладая всеми отмеченными вредоносными качествами, он днем скрывается в потаенных закоулках, а ночью выслеживает свою добычу.

М. Элиаде в своей работе «Даки и волки. Религиозное значение этнических имен» пишет: «Издавна даки называли себя “волками” или “подобными волкам”, похожими на волков. Страбон сообщает, что закаспийские кочевники-скифы также носили имя “daoi”. Латинские авторы называли их “Dahac”, а некоторые греческие историки “daai”. Их этническое имя с большой вероятностью восходит к иранскому слову “dahae” – “волк”. Согласно Страбону, изначально даки назывались “daoi”. Традиция, установленная Эзихиусом, сообщает, что “daos” – фригийское наименование волка» [12].

Таким образом, волк–символ, характеризующий авторское сознание Павла Крушевана – одной из самых противоречивых фигур бессарабской истории. Художественная проза писателя не вызывает сомнений в соотношении героя и автора. Субъект лирики здесь полностью «прочувствован» последним. Он не является оторванным от эмпирики плодом художественного вымысла, который не позволяет проникнуть сквозь мощную эстетизацию к мироощущению творца как личности. Позиция автора здесь налицо.

Ранняя проза Павла Крушевана в целом основана на реалистических канонах, с их вниманием к вещному миру и к «маленькому человеку» в социально-историческом контексте его существования. В разной степени сказывается художественное влияние на него предшественников и современников: Н. Гоголя, Л. Толстого, М. Салтыкова-Щедрина. Изображение быта соседствует с отдельными элементами сатирического гротеска и романтического «двоемирия», с мыслями о преображении мира красотой. Однако в целом, в его малой прозе попытки соединения «бытового» реализма сопряжены с «символическим принципом изображения действительности»; именно влиянию русской классики обязаны его литературные удачи в жанре рассказа. Несмотря на наличие элементов символизма, Крушеван все же, скорее, писатель, опирающийся на эстетику реалистического искусства, нежели модернист. Штрихи чувственной образности в его прозе, несущие особую силу художественного воздействия, глубоко символистичны. А символизм, по определению, в основе своей несет генетический код романтизма. Но Крушеван не был романтиком, даже его стихотворения в прозе реалистичны и публицистичны (за исключением одного – «Наводнение» [13], написанного в подражание Горькому). Подобно многим современникам, он искал новые формы: это был особый период в литературе – «рубеж веков».

Ключ к авторскому восприятию символа мы находим в рассказе «Охота на волков» [14], в основе которого лежат детские воспоминания писателя. К слову, отметим, что у Крушевана достаточно много автобиографичных рассказов и ярких историй из детства, когда он был еще «пансионером кишинев-

ской гимназии» («Книжка Янкеля-Добродушного»), то есть, когда он «не был еще бессарабцем, а только маленьким бессарабчиком» («Бакшиш»).

Рассказ «Охота на волков» носит повествовательный характер, здесь нет символистической образности. Пятилетним мальчиком автор гостил у «капрештской тети» в «глубине сорокского уезда». «В те поры, надобно вам знать, – пишет Крушеван, – я ничего в мире не боялся так, как волков и генералов…». Чтобы уговорить маленького мальчика отправиться домой «в непроницаемую холодную мглу зимней ночи», хитрый дядя рассказал ему про «верное средство»: «Стоит только поймать волка, насыпать ему на хвост соли – и он не шевелится. Тогда надо скоренько связать его веревочкой – и дело готово, и волк – наш». Писатель откровенен в своих жизненных мотивах, он поясняет: «Жизнь показала, что волки не так страшны, как люди».

В эпилоге повествования автор заключает: «Порой, особенно по ночам, когда меня во время работы застигает глубокая ночь, когда еще сильнее испытываешь чувство одиночества на пути, по которому бредешь куда-то, мне опять кажется, будто я переживаю прежнее напряженное ожидание чего-то страшного, тот же азарт борьбы, азарт охотника, и жуткий, и сладкий… Мне кажется, что жизнь – такая же беспрерывная и темная мгла. Что в этой ночной мгле бегают тысячи волков, более страшных, чем настоящие волки, бегают разные мошенники и плуты. А я продолжаю держать в руках то сильнодействующее средство, тот талисман, который позволяет мне выйти победителем в борьбе со страшными волками». И этот талисман – перо писателя.

Петр Драганов, филолог, этнограф, составитель «Бессарабианы», высоко ценил вклад Павла Крушевана в развитие края и в своем справочнике писал, что это был «знаменитый бессарабский публицист, достигший высокого общественного положения путем самообразования.., пользовавшийся не только всероссийской и европейской, но и американской известностью. Организатор правильной периодической прессы в Кишиневе, основатель, издатель и редактор газет “Бессарабец”, “Знамя”, “Друг” с приложениями. И в то же самое время стихотворец и беллетрист. Организатор благотворительного общества “Бессарабец”, многозаслуженный деятель в Бессарабии, член Второй Государственной Думы от Кишинева, оцененный по заслугам вполне уже после кончины, отпевание и погребение которого сопровождалось небывалыми в Бессарабии похоронами» [15].

Крушеван действительно целеустремленно и плодотворно работал всю свою недолгую жизнь: много писал, часто издавался. Ругая газету «Друг», нельзя забывать, что выходили в свет многочисленные литературные приложения, так называемые «книжки “Друга”», а также журнал «Щелкунчик»: «сногсшибательный, юмористический, сатирический, политический, мистический, антинаркотический, антибюрократический, спиритический, эквилибристический журнал свободного смеха» – литературное приложение к газете «Друг» (1906). Через всю жизнь Крушеван пронес верность своему родному краю и был яростным служителем своих идеалов, считая себя интеллигентом «настоящего закала», а не «сюртучным бессарабским интеллигентом, культурная шлифовка которого началась в австрийском шинке, а закончилась в венском ландо, полученном в обмен на бессарабскую банатку и гирку» [16].

«Волки» Павла Крушевана – определяющий символ в творчестве писателя – воплощение сознания человека, и в жизни считавшего себя «охотником на волков». Обращение к принципам отражения авторского сознания позволяет не только понять своеобразие мировоззрения данного литератора, но и вписать его творчество в общекультурный контекст: прагматичный и целеустремленный политический деятель Крушеван – с одной стороны, и одаренный пропагандист и литератор – с другой.

Примечания

[1] Павел Крушеван (15.01.1860-5.06.1909), как публицист и очеркист работал в «Минском листке», «Виленском вестнике» (1887–1895). Сотрудник «Бессарабского вестника» (1896). Редактор-издатель газеты «Бессарабец» (1897–1905). С конца 1903 по 1904 − редактор-издатель газеты «Знамя» в Санкт-Петербурге. После закрытия обоих изданий стал редактором и издателем кишиневской газеты «Друг» (1906–1909). Беллетрист. Автор следующих книг: «Разоренное гнездо» (СПб., 1882); «Счастливее всех» (М., 1882); «Дело Артабанова» (М., 1896); «Что такое Россия? Путевые очерки» (М., 1896); «Призраки» (М., 1897); «Миллионы» // Бессарабия (М., 1903). Организатор Бессарабской патриотической лиги (нач. XX в., организационно оформилась в апреле 1905). Член правления Союза русской правой печати. Основатель бессарабского отдела Союза русского народа. Гласный Кишиневской городской думы (1906–1909). Депутат II Государственной думы (1907).

[2] Большая Энциклопедия. Т. 11. СПб., 1903. С. 599.

[3] Новый Энциклопедический словарь. Т. 23. Петроград, 1915. С. 494.-

[4] Резник С. Кровавая карусель. Москва, 1991. 233 с.

[5] Там же. С. 60.

[6] Куркчи А. Предисловие к кн. «Арабески истории» Вып. 7. Рождение нации. М., 1996. С. 14.

[7] Крушеван П. Дойна / Бессарабия. Географический, исторический, статистический, экономический, литературный и справочный сборник с 224 иллюстрациями, портретами и картой Бессарабской губернии. Издание газеты «Бессарабец». М., 1903. С. 287.

[8] Ерофеев В. На грани разрыва // Вопросы литературы, 1985, № 2. С. 140.

[9] Фридлендер Б. Ф. История русской критики. М., 2002. С. 23.

[10] Мифологический словарь. М., 1991. С. 127.

[11] Бедненко Г. Б. Архетип Волка у индоевропейцев. http://haemus. nnm.ru/obraz_volka_u_indoevropejcev

[12] Элиаде М. От Залмоксиса до Чингиз-хана // «Кодры», 1991. № 7. С. 104-105.

[13] Бессарабия. С. 293.

[14] Там же. С. 316.

[15] Драганов П. Ученая, литературная и художественная Бессарабия. Алфавитный библиотечный указатель. Кишинев, 1993. С. 79.

[16] «Так говорил Бука». Эскизы, рассказики и сказки Буки. 1–го февраля 1897–1901.

Rezumat

În articol este investigată proza publicistului basarabean Pavel Cruşevan. Faima sa politică strălucită a eclipsat completamente opera literară ce-i aparţine, pe nedrept uitată sau chiar intenţionat ignorată, situaţie ce se află într-o disonanţă totală cu locul important pe care l-a ocupat Pavel Cruşevan în viaţa intelectuală basarabeană a ultimelor decenii ale secolului al XIX-lea. În studiu, o atenţie deosebită este acordată elucidării unor faţete necunoscute ale personalităţii lui Pavel Cruşevan în contextul creaţiei sale literare. În acest sens, sunt analizate două povestiri: „Lupii" şi „Vânătoarea de lupi", prin care se manifestă specificitatea viziunii autorului. Or, relevarea principiilor de transfigurare artistică a realităţii şi a conştiinţei autoriceşti creează posibilitatea de a înţelege şi a percepe originalitatea concepţiei despre lume a autorului şi, evident, includerea creaţiei sale în contextul cultural general.

Cuvinte-cheie: conştiinţa auctorială, metaforă, simbol, imagine artistică, narativ, concept primar, canon realist.

Резюме

В данной работе рассматривается художественная проза бессарабского публициста и беллетриста Павла Крушевана. Яркая политическая слава Крушевана абсолютно заслонила для нас его литературное творчество, которое было незаслуженно забыто и даже нарочито проигнорировано, однако в культурной жизни Бессарабии последних десятилетий XIX в. это имя занимает далеко не последнее место, и литературное наследие писателя требует тщательного изучения. Особое внимание в статье уделяется раскрытию некоторых неизвестных граней личности Крушевана в контексте его литературного дарования. Предметом анализа являются два рассказа − «Волки» и «Охота на волков», в которых заложен ключ к авторскому сознанию литератора, поскольку обращение к принципам воплощения авторского сознания позволяет не только понять своеобразие мировоззрения П. Крушевана, но и вписать его творчество в общекультурный контекст.

Ключевые слова: авторское сознание, метафора, символ, художественный образ, нарратив, первоидея, реалистический канон.

Summary

In this work, the artistic prose of Bessarabian publicist Pavel Crusevan is considered. The bright political fame of Crusevan absolutely dwarfed his literary creation that was unfairly forgotten and even intentionally ignored. At the same time in the cultural life of Bessarabia of the last decades of the nineteenth century, the name of Pavel Crusevan is a significant person and his literary heritage needs careful analysis. A special attention in the article is given to the consideration of some unknown features of Crusevan's personality in the context of his literary gift. The two stories are in the limelight of the attention – "Wolves" and "Wolf hunt" where there is the question of the author's consciousness of the writer. The analysis of the principles of the author's consciousness allows not only to understand the originality of the outlook of this writer but also to relate his creation to the general cultural context.

Key words: author's consciousness, metaphor, symbol, artistic image, narration, initial idea, realistic canon.

ISTORIE ŞI CONTACTE INTERETNICE
ИСТОРИЯ И МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ

Т. В. ЗАЙКОВСКАЯ

ОСОБЕННОСТИ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ

В процессе межкультурного общения представители разных народов помимо общих черт, отражающихся в общении, проявляют и отличия, причем последние касаются манеры, стиля общения, а также различий, проявляющихся в тех или иных конкретных коммуникативных ситуациях.

Менталитет конкретной личности обусловлен национальным, групповым менталитетом, а также факторами личного развития человека – его индивидуальным образованием, культурой, опытом восприятия и интерпретации явлений действительности. Все это формирует в его сознании личностные ментальные механизмы восприятия и понимания действительности.

Групповой менталитет – это особенности восприятия и понимания действительности определенными социальными, возрастными, профессиональными, гендерными и др. группами людей. Хорошо известно, что одни и те же факты действительности, одни и те же события могут быть неодинаково восприняты в различных группах людей. Мужчины и женщины, дети и взрослые, богатые и бедные, молодые и пожилые и т. д. по-разному могут воспринимать и интерпретировать одни и те же факты.

Речевое сообщение строится в расчете на понимание, являющееся той предпосылкой, на которую опирается передача опыта, знаний, переживаний. Текст (в широком плане) и его понимание являются двумя сторонами одного и того же логико-лингвистического процесса – кодирования и декодирования смысла. Таким образом, в конечном итоге многое зависит от личностного фактора, от способности придать смысл тексту, исходя из индивидуального смыслового контекста с учетом взаимодействия всех составляющих сложного комплекса познавательных процессов. Целостный смысл текста можно постичь, лишь учитывая все те пласты смысла, которые возникают в результате взаимодействия между текстом и контекстом. Контекстом принято называть те экстралингвистические отношения, которые делают текст осмысленным.

Диалог культур имеет огромное практическое значение, особенно в полиэтнических обществах, так как именно культура оказывает влияние на социальное поведение людей, определяет социотипическое поведение личности – «то поведение, которое, выражая типовые программы данной культуры, регулирует поведение в стандартных для этнической общности ситуациях, освобождает индивида от принятия индивидуальных решений» [1]. Таким образом, язык, составляя неотъемлемую часть процесса познания мира, в то же время отражает взаимодействие между психологическими (в том числе и связанными с национальной психологией, национальным характером), коммуникативными, функциональными и культурными факторами, которые оказывают значительное влияние на осуществление процесса взаимопонимания; в этом же находятся и корни причин непонимания, а часто вследствие этого и неприятия собеседника как личности, отличающейся от нас по разным параметрам.

Существуют так называемые принципы бесконфликтного общения:

– *принцип терпимости к собеседнику* («Принимайте собеседника таким, каков он есть. Помните: собеседник всегда прав. Даже если он не прав»);

– *принцип благоприятной самоподачи* («Добивайтесь расположения собеседника, стремитесь понравиться ему»);

– *принцип позитива (минимизации негативной информации)* («Сведите к минимуму сообщаемую собеседнику негативную информацию, давайте максимум позитивной информации») [2].

Совсем без негативной информации строить общение невозможно, но негативная информация должна быть минимальной по объему, а форма ее сообщения – оптимальной.

Новым, более глубоким смыслом, в связи с вышесказанным, наполняется символ вавилонской башни – «перепутаны языки»: не просто слова не совпадают, различными являются мировидение, ценности, а вследствие этого – и поведение. То есть слова, через цепочку промежуточных звеньев, способны предопределять действия, в том числе ведущие к конфликтам. Так в новом смысловом преломлении предстает библейское выражение «В начале было Слово…».

В последнее время отмечается возросшее значение слова: «Язык стал новым мощным измерением идентификации общества, но также и … новым принципом раскола и вражды, наложением на другие культурные различия» [3].

В основе недоразумений (а, как известно, практически любое непонимание содержит в себе опасность конфликта в той или иной степени) находятся разнообразные причины, в том числе: национально-культурная специфика и различия в культурных традициях; структурно-языковые; психологические и другие особенности [4].

Структурно-языковые причины коммуникативных недоразумений довольно многообразны. Они могут быть связаны с различными аспектами: лексическим, семантическим, синтаксическим и т. д.

Употребляя те или иные лексемы, говорящие очень часто вкладывают в них неодинаковые значения. Яркими примерами в этом отношении могут служить следующие:

«*Национализм* – 1. Реакционная буржуазная и мелкобуржуазная идеология и политика, основывающаяся на идеях превосходства и исключительности какой-либо нации и оправдывающая господство одних наций над другими. 2. Национальное движение в порабощенных странах за национальную независимость против империализма, колониализма.

Националист – 1. Приверженец национализма (в 1 знач.). 2. Представитель узконационального направления в науке, искусстве и т. д. Пушкин не был националистом в художественном смысле, его творчество всегда стояло выше всякой национальности, и даже в таких его чисто русских произведениях, как, например, «Борис Годунов», все-таки можно отыскать общечеловеческий характер (М. Антокольский. Письмо В. В. Стасову, 26 июня 1974 г.)» [5].

«*Naţionalism* – 1. Sentiment, tendinţă, practică politică bazate pe promovarea ideii naţionale, a dragostei faţă de specificul şi tradiţiile propriei naţiuni. 2. Exacerbarea interesului propriei naţiuni în detrimentul celorlalte, săding neîncrederea, ura între naţiuni, popoare.

Naţionalist – 1. (adj.) Care propagă sau susţine naţionalismul, caracterizat prin naţionalism, privitor la naţionalism. 2. (sub.) Adept al naţionalismului» [6].

Болгарский литературовед Иван Симеонов в своей статье «Талантливый прозаик, публицист и краевед», посвященной творчеству болгарского писателя из Таврии Мишо Хаджийского, рано ушедшего из жизни, пишет:

«На следующий год (речь идет о 1937 г. – Т. З.) Мишо участвует в качестве делегата из Киева в 3-х-дневной конференции болгарских писателей и читателей… На этой конференции автора романа „Позлатена земя", переведенного на несколько языков, Николая Фуклева, болгарского писателя-эмигранта, обвинили в национализме. Впоследствии он становится жертвой сталинских репрессий, его книги были изъяты из библиотек и сожжены» [7].

Истинный же национализм, по мнению Н. С. Трубецкого, состоит не в заимствованиях у чужих этносов и в навязывании соседям своих навыков и представлений, а в самопознании. Самопознание есть средство борьбы с собственным эгоцентризмом, есть способ определить свое настоящее место в мире и для каждого человека, и для каждого народа. Именно оно, считает Трубецкой, приводит «к постижению природы людей (или народов) вообще, к выяснению того, что не только сам познающий себя субъект, но и ни один другой из ему подобных не есть центр или вершина. От постижения своей собственной природы человек или народ путем углубления самопознания приходит к сознанию равноценности всех людей и народов. А выводом из этих постижений является утверждение своей самобытности, стремление быть самим собой. И не только стремление, но и умение. Ибо тот, кто самого себя не познал, не может, не умеет быть самим собой» [8].

Приведем еще один пример. Dicţionar românrus (Alc. T. Cotelnic, I. Zaporojan. Chişinău, 2001) переводит слово *play-boy* как *плей-бой* в сопровождении пояснения – *tînăr elegant*. Тогда как в сознании носителей русского языка данное слово связано прежде всего со значениями ‘прожигатель жизни, повеса, представитель «золотой молодежи», проводящий время в развлечениях сомнительного характера’. Между прочим, составители приводят указанное слово при полном сохранении его английской формы, графически не адаптируя ее, как это сейчас принято и во многих других случаях с английскими заимствованиями в румынском языке, а не только в вышеозначенном словаре, правда, порой английское слово снабжается артиклем, например, *screening-ul*.

Существуют также подобные случаи (и очень немало), отличающиеся большей имплицитностью лингвокультурной специфики в этом отношении. Это такие концепты, которые называют лингвоспецифическими (А. Зализняк). Они обладают двумя свойствами: дают ключ к пониманию культуры и плохо переводятся на другие языки (эквивалент либо отсутствует, либо он имеется, но не содержит тех компонентов значения, которые являются для данного языка специфичными). Таково слово *public* в румынском языке, которое происходит от латинского *populus* – народ. Для его перевода на русский, в зависимости от контекста, требуется привлечение разных понятий:

opinie publică – общественное мнение
asistenţă publică – социальное страхование
grădină publică – городской сад
întrunire publică – открытое заседание
autorităţi publice – государственные/муниципальные власти
funcţionar public – государственный служащий
conferinţa publică – публичная лекция
telefon public – телефон-автомат
locuri de utilitate publică – места общего пользования
sănătate publică – здравоохранение.

Данный ряд примеров передается в соответствии с двуязычным словарем: Dicţionar românrus. (Alc. G. Bolocan, T. Medvedev, T. Voronţova. Bucureşti – Moscova, 1980). И это далеко не все русские эквиваленты, представленные в указан-

ной словарной статье. Конечно, определенная связь между народом, государством, публичностью, открытостью и общественностью прослеживается и в русском языке, но в нем она выражена более имплицитно.

От вышеприведенных следует отличать ситуации, когда в системах языков существуют эквивалентные варианты, однако по тем или иным экстралингвистическим причинам используется та лексема, которая оказывается в данной ситуации неадекватной. Например, в общественной практике нашей страны используются словосочетания *conferinţa internaţională – международная конференция, conferinţa naţională – национальная конференция*. Они уже вошли в обиход, будучи закрепленными не только в устной речи, но и в письменной, в печати:

«Astfel, Planul naţional de acţiuni privind protecţia mediului (1995), Strategia naţională şi Planul de acţiuni în domeniul conservării biodiversităţii (2001) stabilesc priorităţile naţionale în problemele de mediu» [9].

Однако правомерным ли является употребление словосочетания *conferinţa naţională* в наших условиях, когда политическая нация пока не сформировалась, а в такого рода конференциях, как правило, принимают участие представители самых различных национальностей? Возможно, более корректным было бы наименование *республиканская конференция*.

Подобные вопросы возникают и в связи с использованием слова *etnie* (рум.) в качестве эквивалента лексемы *этнос* (русск.). Ср., например, часто встречающееся как в устной, так и в письменной речи сочетание слов *этносы, совместно проживающие в Республике Молдова*. Но в нашем государстве официально признано только два этноса – гагаузский и молдавский (кроме того, как известно, определенная часть исследователей – явно или неявно – считает молдаван частью румынского этноса), остальные являются представителями этнических групп, этнических сообществ.

Такие случаи неадекватного использования эквивалентов не являются единичными и, разумеется, затрагивают не только социально-политическую сферу. Например, наблюдения над языком школьных учебников на русском языке (как правило, носящих переводной характер), распространенных в республике, показывают, что слово *сочинение* под влиянием оригиналов на румынском языке практически вытеснено лексемой *эссе*. А между тем, в русском языке эти слова все же различаются и по значению, и по сфере употребления.

Приведем также ряд примеров несколько иного характера, почерпнутых автором данной работы непосредственно из речи носителей русского языка – жителей нашей республики. Мы наблюдаем механический перенос лексем одного языка в другой; так называемой «макароническої речи», на наш взгляд, их отличает только степень насыщенности подобными словами.

«Стол был европейского характера: никакого холодца, никаких *галушек*». – Речь идет об угощении на свадьбе в ресторане; с помощью последнего слова в румынском языке обозначается совсем другое блюдо – голубцы.

«А ты *бюллетень* прихватила? Он нужен для бухгалтерии». – Имеется в виду *buletin de identitate* – внутренний паспорт гражданина Республики Молдова; в русском языке слово *бюллетень* используется в других значениях: 1) Краткое официальное сообщение о событии, деле, имеющем общественное значение. 2) Название периодического издания, в котором публикуются материалы, сведения о работе какого-либо учреждения, организации, результаты исследований и т.п. 3) избирательный листок. 4) Разг. Листок временной нетрудоспособности по болезни [10].

Похожее, на первый взгляд, явление встречается и в русской речи болгар, однако в этом случае, по всей видимости, мы сталкиваемся с феноменом интерференции – влиянием родного языка говорящих (в данном случае – болгарского, являющегося еще и родственным русскому) в процессе общения на другом языке. Например:

«У них разное световосприятие». – Недоразумение, возникающее в данном случае, основано на том, что в болгарском языке слово *свят* означает «мир»; ср. параллельное существование двух лексем *свет – мир* в русском языке, однако в русской традиции при образовании сложного слова в его состав вошло именно второе – *мир*овосприятие.

Заключая сказанное, приведем фрагмент из интервью З. Островской с психологом, исследователем проблем взаимопонимания В. Знаковым:

«– Чем объяснить то, что люди, общаясь, употребляют одинаковые слова, более того, вкладывают в эти слова одинаковый смысл, но при этом друг друга не понимают?

– Я не могу согласиться с тем, что если люди вкладывают в слова одинаковый смысл, то они могут не понять друг друга. Понятие «смысл» – это очень тонкое, я бы сказал, главное понятие. И всегда непонимание между людьми возникает из-за того, что они вкладывают в одинаковые слова разные смыслы. В любом многозначном слове человек выбирает одно из значений, то, к которому он небезразличен и к которому он активно относится… Большое влияние на формирование смысла оказывает этика (понимание всегда включает представление о должном): как я могу или не могу поступать по отношению к другому. Непонимание здесь может быть связано с тем, что ценностные оценки зависят от индивидуального знания, ценностно-смысловой сферы личности… Поэтому непонимание – это всегда разные смыслы. А вот почему они возникают – это другой вопрос» [11].

Психологические особенности, в том числе отраженные в мировосприятии и традициях, играют свою – и очень немалую – роль в межкультурной коммуникации. Этот аспект необходимо учитывать, если участники данного процесса хотят понимать собеседника и быть понятыми им.

В. Овчинников описывает такой случай: «Иностранец, работающий переводчиком в редакции японской газеты, закончил срочную статью и понес ее в типографию. У входа на лестницу он столкнулся с японским коллегой, который тоже направлялся вниз.

− Раз вы идете в типографию, то не передадите ли заодно этот текст линотипистам? – попросил переводчик.

Японец остолбенел, словно ему предложили броситься в лестничный пролет. Молча взяв текст, он с трудом превозмог себя и зашагал вниз. Лишь когда японские сослуживцы принялись корить иностранца, он понял, что нанес оскорбление.

− Как можно было обращаться с такой просьбой к отцу двоих детей? Ему пришлось нести вашу статью вниз, словно простому курьеру. Это в его-то возрасте, в его-то положении» [12].

При изучении процесса межкультурной коммуникации особого внимания требует учет таких понятий, как *культурный фон* и *свернутый языковой знак / свернутый национально-культурный текст*. Это тема отдельного исследования, в данном случае отметим лишь некоторые моменты.

Для изучения культуроносной функции языковых знаков необходимо различать культурную информацию по крайней мере 4-х типов: 1) культурные семы; 2) культурные концепты; 3) культурный фон; 4) культурные коннотации [13].

Культурные семы – это культурно маркированные смыслы, входящие в денотативный аспект значения, обозначающего идиоэтнические реалии (вся безэквивалентная лексика).

Культурные концепты – понятия, значения которых являются итогом идиоэтнической концептуализации культурно значимых сущностей.

Культурные коннотации – интерпретация языкового знака на основе ассоциаций с эталонами, стереотипами и т. п. прототипами языка культуры.

Культурный фон – не входящие в собственно значение культурно маркированные ассоциации, проявляющиеся в дискурсе. Под фоновыми знаниями понимается совокупность сведений, изначально присущих членам данного языкового коллектива (этнокультурной общности) на определенном этапе его развития. В их состав входят сведения о природе, человеке, окружающей его среде, быте и нравах, медицине, музыке, художественной литературе и фольклоре, живописи, элементарные представление о разных отраслях науки и техники, общественной жизни и политике.

Принято считать, что фоновые знания обладают довольно четкой структурой, а объем их компонентов варьируется. Они закреплены и существуют в языке и менталитете того или иного народа, но свое конкретное проявление находят в речи и менталитете отдельного индивида, развиваясь и расширяясь. «В структуре фоновых знаний выделяются два компонента: общечеловеческие знания и знания, закрепленные в языке и менталитете того или иного народа. Общечеловеческие знания у́же (менее конкретизированы – Т. З.) национальных. Рубрикация их совпадает, но объем каждой рубрики различен (ср., например, объем сведений о технике в современном японском языке и суахили)» [14].

Таким образом, рассмотренные примеры позволяют говорить о том, что национально-культурная специфика и различия в культурных традициях поразному проявляются в процессе межкультурной коммуникации и причины недоразумений в связи с ними требуют отдельной классификации.

Примечания

[1] Кукушин В. С., Столяренко Л. Д. Этнопедагогика и этнопсихология. Ростов-на-Дону, 2000. С. 160.

[2] Стернин И. А. Введение в речевое воздействие. Воронеж, 2001. С. 150.

[3] Smith A. D. The Ethnic Origions of Nations. Blackwell Publishers. Inc., 1999. P. 220. Цит. по: Степанов В. П. Украинцы Республики Молдова. Очерки трансформационного периода (1989–2005). С. 91.

[4] Зайковская Т. В. Типология межкультурного общения: вербально-поведенческий аспект // Славянские чтения. Мат-лы научно-теорет. конф. Кишинев, 2007.

[5] Словарь русского языка. В 4-х тт. Отв. ред. А. П. Евгеньева. Москва, 1981–1984.

[6] Dicţionar enciclopedic ilustrat. Chişinău, 1999.

[7] Симеонов И. Талантливый прозаик, публицист и краевед. Кишинев, 2007. С. 83.

[8] Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. Москва, 1995. С. 115.

[9] Aspecte ale bioeticii în educaţie. Materiale de reper pentru diriginţi, cadre didactice şi manageriale din învăţământul primar şi gimnazial. Chişinău, 2006. P. 139.

[10] Словарь русского языка. В 4-х тт. Отв. ред. А. П. Евгеньева. Москва, 1981–1984.

[11] Знаков В. «Трудиться понять ближнего…» // Человек, 1998, № 5. С. 87-88.

[12] Овчинников В. Корни дуба // Новый мир, 1979, № . С. 65.

[13] Телия В. Н. Номинативный состав языка как объект лингвокультурологии // Национально-культурный компонент в тексте и в языке. Т. 1. Минск, 1994. С. 14-15.

[14] Иванова Л. П. Структура и роль фоновых знаний в восприятии текста // Там же. С. 118-119.

Rezumat

În articol se examinează unele aspecte ale comunicării interculturale în societatea polietnică, se subliniază creşterea rolului Cuvântului în societatea modernă. Autorul evidenţiază legătura strânsă dintre limbă şi cultură, ceea ce produce

anumite dificultăţi în procesul comunicării interculturale. Se abordează, de asemenea, problema comunicării fără conflicte. Prin intermediul mai multor exemple sunt ilustrate cauzele producerii unor eventuale neînţelegeri comunicative.

Cuvinte-ceie: dialog intercultural, comunicare fără conflicte, concept, specificitate lingvoculturală, neînţelegere comunicativă.

Резюме

В данной статье рассматриваются некоторые аспекты межкультурного диалога в полиэтническом обществе, подчеркивается возрастание роли Слова в современном социуме. Автор отмечает тесную связь языка и культуры, которая влечет за собой определенные трудности в процессе межкультурной коммуникации. В статье также затрагивается проблема бесконфликтного общения. С помощью целого ряда примеров проиллюстрированы причины возможного возникновения коммуникативных недоразумений.

Ключевые слова: межкультурный диалог, бесконфликтное общение, концепт, лингвокультурная специфика, коммуникативные недоразумения.

Summary

In this article some aspects of intercultural comunication in the multyethnical society are analyzed, the increase of Word's role in the modern society. The author notes close bonds between language and culture, which produces certain dificulties in the process of intercultural communication. In the article the probleme of unconflictual communication is touched. With a number of examples the causes of eventual communicative misunderstandings are illustrated.

Key-words: intercultural dialogul, unconflictual communication, concept, lingvocultural specifics, communicative misunderstandings.

К. Б. ШИШКАН

МОЛДАВСКО-РУССКИЕ ВЗАИМОСВЯЗИ В ЛИТЕРАТУРЕ МОЛДОВЫ

У любого народа есть своя вечная слава и гордость – национальная культура. Но кроме нее, как известно, существует и так называемая культура нации. В культуру нации входит также то лучшее, что создают представители других народов, населяющих данное государство. И это лучшее сочетается в сознании народа с достижениями своей собственной национальной культуры, образуя в ней своеобразный интернациональный фонд. Молдавская художественная культура – бесценное многообразное единство. Мы коснемся лишь одного ее аспекта – молдавско-русских взаимосвязей в литературе республики. Корни этих народов здесь тесно переплелись. На языках южных и восточных славян писались молдавские летописи XV–XVI вв., некоторые произведения Д. Кантемира, Н. Милеску-Спафария и др.

Классик молдавской и румынской литератур, поэт, драматург, художник и архитектор Георге Асаки (1788–1869) указывал на тесные молдавско-русско-украинские связи. Он создал произведения, которые освещали эти отношения («Княжна Руксанда», «Елена-молдаванка» и др.). Но особый интерес вызывала у него Россия, что нашло отражение в его «Дневнике молдавского путешественника» (1830).

«В предисловии к своему переводу работы И. Кайданова „Начертание истории Государства Российского" он отмечал, − пишет известный молдавский исследователь Ф. Д. Левит в монографии «Г. Асаки» (1966), − что история русского народа, который являет собой пример нации, добившейся колоссального прогресса благодаря реформам Петра I, представляет для Молдовы особый интерес, „ибо для того, чтобы проследить за нашей историей (по словам Г. Асаки – К. Ш.), мы часто должны говорить о делах россиян, которые совершили коренную реформу в нашей политической жизни и национальных обычаях. Отношения или связь между нашей историей и историей этой нации обусловливают настоятельную необходимость знать их обе"» [1].

О том же писал и известный просветитель-демократ, русский генеральный консул в Яссах В. Ф. Малиновский. В книге «Мысли о мире и войне» он подчеркивал: «Чтобы более уважать себя взаимно, народы должны только более узнать друг друга» [2].

В соответствии с подобными принципами коллективом авторов был создан в наши дни факультативный курс для лицеев и университетов Молдовы «Узнаем друг друга лучше. Межкультурное воспитание посредством литератур этносов, совместно проживающих в Республике Молдова (румын, украинцев, русских, гагаузов, болгар» (2005) [3].

Если говорить о традициях в области русской литературы в нашем крае, то, безусловно, следует еще раз вспомнить о той своеобразной социальной и художественной обстановке, которая складывалась в Бессарабии после 1812 года. Напомним, что здесь находилась часть прогрессивного офицерства русской армии, разделявшего идеалы французской революции, зрели движения гетеристов и декабристов, распространялась в рукописях и в печатном виде литература, пронизанная вольнолюбивыми мотивами, в частности «Путешествие из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева. Все это влияло на настроения местных литераторов, заставляло задумываться над тем, что происходило, вызывало желание в художественной форме отразить исторические процессы. Этому способствовали и книги, посвященные героическим свершениям русских и молдаван. Так, исследователи С. Г. Пынзару и

В. М. Чокану ссылаются на сборник «Собрание стихотворений, относящихся к незабвенному 1812 году» (1814). В их числе находятся также произведения русских писателей о борьбе русского народа с татаро-монгольским игом; повесть П. Сумарокова «Федра», исторический роман о запорожских казаках «Гоницкий»; «Слово о полку Игореве» и др. Кстати, П. Сумароков был одним из первых известных русских литераторов, посетивших наш край еще в 1789 году. Он побывал в левобережной Бессарабии и описал эту поездку в книге «Путешествие по всему Крыму и Бессарабии в 1789 г.» (М., 1800).

После него сюда прибыл чиновник Министерства иностранных дел, известный историк-этнограф, журналист и будущий основатель журнала «Отечественные записки» П. П. Свиньин (1815). Его статьи явились первыми из опубликованных в России материалов, в которых были описаны природа, быт, нравы и обычаи Бессарабии («Отечественные записки» за 1818, 1820 и 1821 гг.).

Описание края продолжили офицеры Главного штаба российской армии А. Вельтман и А. Корнилович. На их основе А. Вельтман пишет и позднее издает книги «Начертание древней истории Бессарабии» и «Воспоминания о Бессарабии».

Перу историка И. П. Липранди, кишиневского приятеля А. С. Пушкина, принадлежит «Историческое и статистическое описание Бессарабии», которое поэт использует в своей работе. Заметное влияние на местную интеллигенцию оказывала деятельность декабристов, прежде всего В. Ф. Раевского, глубоко вникавшего в историю края. В открытой им ланкастерской школе он читал лекции, воспитывавшие в слушателях – русских и молдаванах – высокий дух патриотизма. Тому же способствовали и его стихи («Певец в темнице», «Рассуждение о рабстве», «Вечер в Кишиневе», «Я ехал с молдавских границ»), распространявшиеся в списках.

«С фактом пребывания Пушкина в кишиневской ссылке, – писал в свое время С. Г. Пынзару, – справедливо и обоснованно связывается начало нового этапа в истории молдавско-русских культурных взаимосвязей». И далее исследователь добавляет: «...разностороннее и плодотворное влияние новой русской литературы на молодую молдавскую... начинается именно после отбытия великим русским поэтом кишиневской ссылки. Пушкин, таким образом, оказывает на молдавскую литературу первой половины XIX в. не только индивидуальное влияние, но и коллективное, поскольку через него и благодаря его литературному авторитету молдавские литераторы оказались вообще в сфере воздействия русской литературы в целом. В этом принципиальное значение влияния великого русского поэта» [4].

Особенно сильное воздействие испытали на себе молдавские писатели К. Негруцци и К. Стамати. Последний впервые осуществил перевод поэмы «Кавказский пленник» на родной язык.

Творческая деятельность А. С. Пушкина, его вольнолюбие, трезвая оценка событий, глубокое знание истории существенно влияли на вкусы, интересы и устремления общества того времени, способствовали укреплению общекультурных отношений между русским и молдавским народами, закладывали в художественной культуре традиции, которым станут следовать будущие поколения, фактически создали почву для возникновения в Бессарабии целого пласта молдавской русскоязычной литературы и непосредственно русской.

Все, что создавалось писателями на русском языке в этом крае, естественно вливалось в единый российский литературный процесс. Произведения бессарабских литераторов публиковались в Петербурге и Москве, в Одессе и Киеве, в других городах России.

Десять лет (1818–1828) прожил здесь поэт, прозаик, историк и этнограф Александр Фомич Вельтман. Он написал под южным небом ряд произведений, тесно связанных с местной тематикой. Среди них – «Янко-пастух», «Урсул», «Костештские скалы», «Радой», «Илья Ларин», «Два майора», «Воспоминания о Бессарабии» и др. Молдавские мотивы возникают позднее и в таких его произведениях, как романы «Кощей Бессмертный», «Счастье – несчастье», «Саломея», повесть об Александре Македонском, «Предки Калимероса» и др. Но всего ярче и убедительнее они проявились в его первом романе – своеобразной энциклопедии бессарабской жизни 1818–1828 гг., – в «Страннике».

О молдавской тематике в произведениях А. Вельтмана писали в свое время Е. М. Двойченко-Маркова, Л. Н. Оганян, А. С. Кидель, но они лишь коснулись этой проблемы.

Глубоко изучила ее Г. Топор, защитившая диссертацию на тему «Молдавская тематика в творчестве А. Ф. Вельтмана» (1997).

Вслед за «литературой путешествий» (Г. Топор), представленной «Путешествием в Молдавию, Валахию и Сербию» Д. Бантыш-Каменского, книгой А. Стороженко «Два месяца в дороге по Бессарабии, Молдавии и Валахии в 1829 году», трудом Ф. Воропонова «Среди молдаван», А. Ф. Вельтман создает не привычное очередное документальное повествование, а пытается в художественной форме объединить реальные и воображаемые путешествия в единое целое. Благодаря этому он добивается редкого своеобразия.

«Появление “Странника”, – пишет Г. Топор, – стало яркой страницей в истории русско-румынских литературных связей. Этот роман является первым крупным произведением русского писа-

теля XIX века, написанным на молдавскую тему и содержащим богатый исторический, этнографический и бытовой материал» [5].

Думается, мы с полным правом можем сегодня считать этого разностороннего талантливого писателя, чей дар высоко ценил А. С. Пушкин, историка и этнографа, впоследствии члена-корреспондента Российской Академии наук (Петербург), одним из зачинателей русской литературы Бессарабии. В пользу данного утверждения со всей очевидностью говорит исследование Г. Топор о творчестве А. Ф. Вельтмана.

Одной из пушкинских традиций, заложенных в Бессарабии, является проблема использования и интерпретации молдавского фольклора. В своей художественной практике А. С. Пушкин показал пример бережного отношения к духовному богатству народа, на чьей земле он жил и творил, образцы пластики образа и его имплантации в «тело» русской литературы, вживления в нее элементов молдавского народного творчества. Эти принципы поэт сохранит на всю оставшуюся жизнь, используя уже на родине материалы русского фольклора.

До него и одновременно с ним подобную проблему пытался решить в Бессарабии Александр Вельтман. С Пушкиным они состояли в приятельских отношениях и нередко состязались в сочинительстве стихов, отражавших бессарабские реалии. Известны, например, их строки, связанные с местными нравами, обычаями и танцами («Джок» и др.). Однако сочинения А. Вельтмана значительно уступали тому, что выходило из-под пера А. Пушкина. И, конечно же, приоритет в этой области принадлежит неутомимому искателю и творцу прекрасного, нашедшему во вскрытых им радужных створках раковин молдавского фольклора жемчужины, которые он бережно извлек на свет, согрел своим дыханием и вставил в корону российской словесности. Это поэма «Цыганы», повесть «Кирджали», молдавский вариант поэмы «Братья-разбойники», баллада «Черная шаль», перевод песни «Режь меня, жги меня». Не исключено даже, что и сюжет повествования о царе Салтане подсказали ему молдавские сказки. И потому отнюдь не случайно молдавские и румынские исследователи отдают дань глубокой признательности А. С. Пушкину как первому литератору, который еще в 30-е годы XIX века опубликовал свои произведения, созданные по мотивам молдавского фольклора, в то время как сборники самих народных песен стали выходить в свет лишь в конце 50-х годов того же столетия. Это дало возможность исследователю Г. Ф. Богачу в монографии «Пушкин и молдавский фольклор» (1967) утверждать:«А. С. Пушкин – первый молдавский фольклорист»[6].

Румынский ученый Н. Попа пошел еще дальше: он вообще считал великого русского поэта основоположником румынской фольклористики [7].

Возможно, эти утверждения в наше время воспринимаются как слишком категоричные, но бесспорно одно: вклад русского поэта в этой области велик, а любовь к нему неподдельна. Из поколения в поколение передавались сведения о том живом интересе, который проявлял он к жизни края. Пушкиноведами было установлено, что кроме песен и народных сказок Пушкин разыскивал и бережно записывал древнейшие свидетельства истории молдавского народа, передававшиеся из уст в уста на протяжении столетий. По воспоминаниям И. П. Липранди, поэт со слов гетеристов воссоздал древние исторические предания края: «Дука, молдавское предание XVII века» и «Дафна и Дабижа, молдавское предание 1663 года». Однако в 1825 году по вполне понятным причинам бесценные рукописи пришлось уничтожить (речь в них шла о тиране Дуке).

В исследование проблем, связанных с творчеством А. С. Пушкина в Бессарабии, внесла определенный вклад Н. И. Спорыш, защитившая докторскую диссертацию на тему «Литературоведческие изыскания А. И. Яцимирского в контексте славяно-румынского культурного диалога» (2003). В своей работе Н. И. Спорыш проанализировала материалы А. И. Яцимирского о бессарабском периоде в жизни и творчестве А. С. Пушкина, его статью «Пушкин в Бессарабии», рассмотрела цикл статей ученого под общим названием «Румынские параллели в произведениях Пушкина», где провела «типологические параллели на сюжетном и образном уровнях между румынской волшебной сказкой («По стеблю боба») – сказкой о злой мачехе, ревнующей к красоте падчерицы, и литературными сказками А. С. Пушкина («Сказка о золотой рыбке», «Сказка о мертвой царевне и семи богатырях»)» [8].

Работа Н. И. Спорыш представляет для нас интерес в том плане, что в ней впервые рассматривается творчество А. И. Яцимирского как одного из тех, кто первым изучил славяно-румынские литературные и культурные взаимосвязи и взаимовлияния от эпохи Средневековья до XIX века и определил парадигму развития диалогических отношений, которые связывали культуры соседних народов в течение ряда веков.

Традиции, заложенные Пушкиным в освоении богатейшего местного фольклорного материала, продолжат в дальнейшем и другие русские писатели, побывавшие в Бессарабии. На местном материале напишет свой первый рассказ «Цыганка» (1830) известный собиратель русских слов и речений Владимир Даль. Он собирал образцы фольклора в Измаиле, Аккермане, Килии и Скулянах. Свои первые рассказы – также на бессарабском материале − напишут Н. Гарин-Михайловский («На практике», 1876) и В. Гаршин («Четыре дня», 1877). Рассказ В. Гаршина «Медведи» подсказал молдавскому

писателю В. Крэсеску идею о написании новеллы «Урсарий». Первый рассказ М. Горького «Макар Чудра», материал для которого также дала Бессарабия, был опубликован в тифлисской газете «Кавказ» (1892). Молдавский фольклор вдохновил писателя и на создание таких рассказов, как «Старуха Изергиль», «Девушка и смерть», «На Чангуле», «О маленькой фее и молодом чабане», легенды о горящем сердце Данко. «Песню о гоце», восходящую к произведениям молдавского фольклора, привезет из Бессарабии Иван Бунин (1912).

Все это формировало атмосферу художественной культуры, в которой рождались и развивались бессарабские журналисты и литераторы, в связи с чем не следует забывать и о той лепте, которую пытался внести в бессарабскую журналистику и публицистику Лев Николаевич Толстой. Работая здесь над рассказом «Дядюшка Жданов и кавалер Чернов», он набрасывает свою первую, «не совсем, – по его словам, – „православную" статью».

«Следовательно, – замечает в книге о Л. Н. Толстом в Бессарабии С. Г. Пынзару, – есть основание утверждать, что журналистская деятельность Л. Н. Толстого началась именно в Кишиневе в 1854 году» [9].

В нашем городе Л. Н. Толстой решил также основать «Общество для содействия просвещению и образованию среди войск». Оно должно было помочь солдату в овладении грамотой. Однако пять из семи офицеров, поддерживавших замысел писателя, в разгар работы над проектом заявили о своем выходе из состава учредителей «Общества». В письме к Т. А. Ергольской (17 октября 1854 г.) Л. Н. Толстой сообщает о новом проекте, который его увлек. Речь шла уже об открытии журнала «Солдатский вестник» (или «Военный листок»). В нем планировалось публиковать солдатские песни, современные и исторические рассказы, которые, по словам Л. Н. Толстого, служили бы «выражением духа войска». Однако царь не поддержал издание подобного рода.

Принято считать, что русская литература в Бессарабии возникла в середине XIX века (К. Ф. Попович, С. Г. Пынзару). В связи с этим, думается, следует сказать несколько слов о своеобразии бессарабского литературного процесса. Он развивался в двух направлениях, которые встречались, тесно переплетались и продолжали развиваться самостоятельно.

Первое направление – это появление национальной литературы на русском языке (условно названной исследователями русскоязычной). Однако тут же следует пояснить: по всем своим признакам это была не русская, а национальная литература, временно прибегшая к русскому языку как инструменту, позволявшему утвердиться. Возникновению такого феномена способствовали те исторические события, которые произошли в нашем крае в начале XIX века.

Исследователи С. Г. Пынзару и В. М. Чокану в связи с этим писали: «Присоединение Бессарабии к России в 1812 г. явилось основной предпосылкой зарождения русскоязычного художественного пласта в молдавской литературе XIX в.» [10].

На это указывает и академик К. Ф. Попович: «Как известно, – констатирует он, – молдавская литература Бессарабии на протяжении ряда десятилетий создавалась на русском языке» [11].

Подобное явление не единично. История знает немало примеров, когда литературы разных стран создавались поначалу на неродных языках. Так, в Сербии, которая в XVIII веке была лишена государственности, писатели творили на славяно-сербском, славяно-русском и, наконец, русском языках. Иноязычные пласты существовали и в Хорватии, и в Боснии, и в Далмации. Ученые отмечают, что функционирование иноязычного пласта в литературах многих стран говорит о проявлении одной из закономерностей мирового литературного процесса на определенных стадиях его развития [12].

Исследователь Н. И. Конрад писал: «Наличие у какого-нибудь народа литературы на чужом для него языке вызывается целым комплексом весьма различных причин – и внутренних, и внешних».

Нет нужды пояснять, какие в нашем случае были причины.

«Но одно в этом комплексе является обязательным, – подчеркивает Н. Конрад, – наличие глубоких связей данного народа с народом – носителем другого языка» [13].

О наличии таких связей мы уже упоминали.

Первыми, кто протянул глубокие борозды в русскоязычном бессарабском литературном пласте, были братья Александр и Болеслав Хыждеу, сын Александра – Богдан Петричейку Хашдеу, а также Константин Стамати-Чуря. Они стали писать на русском языке, благодаря чему вошли в большой российский литературный процесс. Правда, Богдан Петричейку Хашдеу создавал свои произведения на русском языке лишь в начале творческого пути, Стамати же переходит на родной язык в конце жизни. Деятельность этих писателей трудно переоценить. Их творчество, продолжая традиции Пушкина, приобщало передовую русскую общественность к духовному богатству молдавского народа, к его яркому фольклору. Александр Хыждеу (1811–1872) по праву считается одним из первых русскоязычных авторов края, активных популяризаторов молдавского фольклора в прессе России. Он переводил на русский язык некоторые молдавские и валашские песни, снабжая их подробными историко-литературными и этнографическими комментариями. Чаще всего автор публиковал эти переводы в журналах «Вестник Европы» и «Телескоп».

Его брат Болеслав Хыждеу (1812–1886) печатал в «Одесском вестнике» народные сказки, статьи о

свадебных обрядах, размышления о молдавском фольклоре. Но больше всего писателя занимали древние народные предания. Известны, например, его литературные обработки: «Клад господаря Петричейки» и «Суд в сердарии Оргеевской» (газета «Молдова», 1835). Через три года в журнале «Сын отечества и Северный архив» (1838) он публикует исторические повести «Дабижа» и «Гинкул» (о тиране Дуке и восстании молдавских крестьян). Это были повести о тех самых Дуке и Дабиже, предания о которых впервые записал А. С. Пушкин.

«Отражая местную действительность, – пишет академик К. Ф. Попович, – русскоязычные бессарабские литераторы заимствовали у предшественников и современников, издававших произведения на молдавском языке, темы и сюжеты, литературные формы и художественные приемы».

В то же время, отмечает далее исследователь, они «сочетали в своих произведениях многие из черт русских классиков, под непосредственным влиянием которых формировались как писатели. Такой художественный симбиоз составил целую полосу в молдавской литературе и придал ей неповторимое своеобразие» [14].

Второе направление, по которому шел литературный процесс в Бессарабии, было связано с развитием непосредственно русской литературы. Действительно, она оформилась в середине XIX века, но зародилась, на наш взгляд, еще в начале столетия, благодаря, повторяем, активной деятельности в крае А. Пушкина, А. Вельтмана, Ф. Раевского и И. Липранди. Способствовал этому процессу и П. П. Свиньин, недолго, правда, пробывший в Бессарабии. Но он был, по словам пушкиноведа Б. А. Трубецкого, первым русским писателем, установившим те русско-молдавские культурные и литературные связи, которые впоследствии закрепили А. С. Пушкин, А. Ф. Вельтман и томившийся в Тираспольском централе В. Ф. Раевский.

Своеобразным связующим звеном между молдавской русскоязычной литературой (А. Хыждеу, Б. Хыждеу, Б. П. Хашдеу, К. Стамати-Чуря, П. Сырку) и непосредственно русской литературой Бессарабии может (весьма условно, конечно) служить творчество таких русскоязычных писателей – молдаван по происхождению, – как Павел Крушеван, Леонид Добронравов (Леон Донич) и Василий Лашков. Отражая местные реалии, поднимая подчас локальные проблемы, они широко печатались как в Бессарабии, так и в российской прессе, внося в литературный процесс страны свои нюансы.

О своеобразии непосредственно бессарабского литературного процесса писали в свое время исследователи С. Г. Пынзару и В. М. Чокану.

Леонид Добронравов (1887–1926) творил на трех языках – русском, французском и румынском. Родился он в Кишиневе, затем с родителями переезжает в Петербург, где, окончив юридический факультет университета, пишет роман «Новая бурса» (1913), имевший большой успех (переиздан семь раз и переведен в Англии, Германии и Франции). В 1918 г., не приняв Октябрь, писатель возвратился в Бессарабию, где стал писать на родном языке под именем Леона Донича-Добронравова. Его произведения высоко ценили в то время выдающиеся деятели румынской культуры Г. Ибрэиляну, Т. Аргези, Л. Блага и др. В них четко прослеживаются молдавско-русские взаимосвязи.

Еще рельефнее эти взаимодействия проступают в творчестве молдаванина Василия Лашкова (1861–1932) – поэта, прозаика, философа, драматурга, переводчика и театрального критика. Издав свою первую книгу в Кишиневе – стихотворную драму «Неудавшаяся месть» (1885), – он в 1891 г. выпускает в Петербурге «Сочинения» (стихи, философский трактат, наброски, афоризмы, парадоксы), а в московском журнале «Театральная библиотека» публикует почти все свои пьесы («Теория», «Агрономический листок», «Струльбруги», «Черная лебедь», «Литературные мартышки», «По случаю случайно случившегося»). Некоторые из них увидели свет рампы в Кишиневе и в Петербурге. Василий Лашков – один из самых одаренных и заметных бессарабских писателей, чье творчество ныне основательно исследовано К. И. Кощуг в ее докторской диссертации «Василий Лашков: идейно-художественные искания в 70–90-е годы XIX века» (2001).

«Демонстрируя тесные и результативные контакты Лашкова-драматурга с творчеством писателей разных национальностей и историко-литературных эпох, – пишет в автореферате своей работы К. Кощуг, – исследуя корни тех или иных заимствований, автор показывает, как поиски новых форм художественной выразительности привели бессарабского писателя в число тех, кто стоял у истоков создания символического характера, выходящего на уровень эмблематичности; выявляет точки соприкосновения творчества Лашкова с теми тенденциями, которые происходят сегодня в мировом литературном процессе» [15].

В конце жизни В. Лашков переводит на русский язык «Антологию румынской поэзии» (1928), чем вносит значительный вклад в укрепление международных литературных связей.

Одним из первых представителей непосредственно русской литературы в Бессарабии был поэт и прозаик Николай Гербановский (ок. 1815 – ок. 1880). В его творчестве, как и в произведениях Л. Донича и В. Лашкова, ярко проявилась преемственность традиций использования молдавского фольклора в художественном творчестве.

Ядро многих поэтических произведений Н. Гербановского составляют легенды и предания. Так, например, вдохновившись легендой о матери Ште-

фана Великого («Монастырь Нямц»), записанной А. Хыждеу, Гербановский создает поэму «Валя Албэ», или Белая Долина» (Одесса, 1838), затем выпускает в свет «Сказки бабушки Лукерьи» (Кишинев, 1839) – своеобразное переложение народных баек на стихи. Однако круг его творческих интересов не ограничивается фольклором. Он живо откликается на проблемы современной ему действительности, о чем свидетельствуют книги «Современность. Стихи» (Одесса, 1855), «Стереоскоп эксцентричных типов» (Кишинев, 1871) и др.

К первым представителям русской литературы Бессарабии мы относим сегодня и поэта Василия Побыванца [16]. Его биография, к сожалению, неизвестна. О творчестве можно судить лишь по сборнику стихов «Ночь» (Кишинев, 1847), одному из первых художественных изданий XIX века. Поэта, как и Н. Гербановского, волнуют современные проблемы, он рассуждает о назначении художника, о законах природы и человека, обычаях народа. В. Побыванец пишет:

... Еще заметьте: для поэта
Всего нужнее знать людей,
Природу, сердце, нравы света
И заблуждения страстей.

Творчество русских писателей Бессарабии было исследовано в свое время Саввой Георгиевичем Пынзару [17]. Особенно подробно освещен им предоктябрьский период (1901–1917) [18], о котором писал и академик К. Ф. Попович, правда, в основном об украинских деятелях литературы [19]. С. Г. Пынзару принадлежит и анализ произведений русской литературы, представленных в газете «Бессарабия» (1906–1907). Говоря о творениях молодого Горького, использовании им молдавского фольклора в романтических стихах и рассказах, исследователь приводит примеры глубокого влияния выдающихся русских писателей на творчество бессарабских. Так, например, талантливый местный поэт, выступавший в газете «Бессарабская жизнь» с 1907 года под псевдонимом Микаэла (кстати, и доныне не раскрытым исследователями), в стихотворении «Орел» создает образ, явно перекликающийся как с пушкинским «Узником», так и с «Песней о Соколе» Горького. Правда, его орел томится не в «темнице сырой», а прикован цепью к скале над морем и рвется в простор. Это ему, наконец, удается:

С ног цепи сорвал он – и взмахом могучим
Он в небо направил свободный полет.

Таким образом, отталкиваясь от известных образцов, поэт творчески осмысливает их и находит свое решение.

В произведениях таких литераторов, как К. Калачев (Бессарабская легенда «Груе-Грозован», 1903), Г. Тодоров («Гоц. Молдавское сказание», 1904) и др. также ярко проявляется традиция использования молдавского фольклора. С горьковским мотивом перекликается и образ Орленка, созданный автором, подписавшим стихи псевдонимом «Калиф на час» («Орленок». Аккерманское обозрение, 1912, 15/28 января). Его Орленок летит в простор, наслаждаясь свободой, но человек, снедаемый завистью к его полету, пускает вслед ему стрелу. С романтизмом Горького это произведение сближает стремление героя к свету, воле, безграничному простору.

Однако тематика произведений русских писателей Бессарабии отнюдь не ограничивалась фольклором. На начальном этапе развития литературного процесса фольклорные мотивы были определяющими, но постепенно круг тем расширялся и творчество литераторов все более увязывалось с проблемами современности. Об этом убедительно свидетельствуют произведения, опубликованные, в частности, в газете «Бессарабский вестник» (1889–1898), основанной Е. С. Соколовой. Деятельность этого издания привела в конце XIX века к заметному подъему в развитии литературного движения в Бессарабии.

На страницах газеты появляются стихи Якова Ровенского, излюбленным жанром которого была сатира. Поэтому чаще всего он выступал под многочисленными псевдонимами (Маркиз Поза, Тень-Банко, Старый Бард, Гном, Эрский и др.). Поэт любил пародии. Он пускал свои сатирические стрелы в политиков, в государственных дельцов, среди которых был публицист и член II Государственной Думы П. А. Крушеван.

Мотивами неприятия действительности проникнуты многие стихи М. Полиновского («В темную ночь»), В. Гофштеттера («В стране изгнания»), Я. Ровенского («Я не в духе шутить и смеяться»).

В стихотворениях М. Коханского, М. Ребуга, П. Васильевой преобладали лирические нотки. Но наиболее значительной фигурой как в газете, так и во всей поэзии Бессарабии того периода был юный поэт Евгений Юрчевский (1875–1892). Он начал писать в 13 лет, а скончался в 17. Однако за это время успел выпустить три сборника стихов [20]. В его творчестве как в зеркале отразились те идейно-художественные поиски, которые были характерны для поэзии Бессарабии конца XIX века. Поэзия Юрчевского сложна и противоречива. Мотивы тоски неожиданно вытесняются жизнеутверждающими нотами, сострадание к людям освещается верой в то, что над ними воссияют «любовь, и правда, и покой». В то же время автор пишет о темном внутреннем мире человека, его охватывает пессимизм. Однако последняя книга поэта говорит о постепенном «самоочищении», избавлении от тоски и уныния, о вытеснении мотивов смерти. Он стремится разобраться в непростых вопросах бытия. И эта сторона его творчества становится в третьем сборнике определяющей.

Кроме поэтов-сатириков с острой, обличительной критикой действительности выступали на страницах газеты и публицисты К. Стамати-Чуря, В. Малиновский, Д. Сорочан и др.

Свои первые рассказы и очерки печатает Ольга Накко (1840–1919). Они были посвящены жизни бессарабского села и местного дворянства второй половины XIX века. Наиболее значительным ее произведением стала повесть «Баймачаны», воссоздававшая историю бессарабской помещичьей семьи. Во всех своих очерках и рассказах О. Накко проявляла особый интерес к быту и обычаям молдаван, с любовью описывала народные традиции. Не забыта ею и пушкинская тема. В очерке «Дни молодости» она повествует о жизни поэта в Бессарабии. Немало страниц посвятила бессарабской прозе и, в частности, творчеству О. Накко, научный сотрудник Института культурного наследия Академии наук Молдовы И. А. Ижболдина [21].

«Бессарабский вестник» открыл также имя будущего крупного ученого-слависта А. Яцимирского, в исследованиях которого, как было отмечено выше, большое место занимало творчество А. С. Пушкина. Среди первых периодических изданий в крае были и сатирическая газета «Струна» (Кишинев, 1892), и юмористический листок «Фонарь» (Оргеев, 1893). Однако их уровень был низок, а появление в сатирической газете социальной сатиры было большой редкостью.

В конце XIX века в бессарабской прессе активно выступают литературные критики: В. Вешнев, П. Медведев, К. Суховых, А. Ярмолинский и др. Их деятельность разворачивается во всю ширь в начале XX века, когда на страницах кишиневской газеты «Бессарабская жизнь», а также в «Белецком вестнике», «Белецкой мысли», в сорокском «Бессарабском обозрении» все чаще и увереннее, кроме традиционных фольклорных тем, стали звучать гражданские мотивы. Это стихи Н. Влайкова, З. Ленского, С. Мижуева, Я. Окснера и др.

В то же время наряду с социальными мотивами дальнейшее развитие получает также любовная, пейзажная, философская лирика.

В начале XX века в свет выходит целый ряд сборников стихов и прозы русских писателей. Среди них «Дебора», поэма (1900), «Стихотворения» (Кишинев, 1901), повесть «Одна истина» (Кишинев, 1901), «Деньги, деньги – в них вся суть» (комедия в 4-х актах, Бендеры, 1900) И. Левита; «Бессарабские очерки и рассказы» О. Накко (Одесса, 1900, 1904, 1912, 1913); «Гоц. Молдавское сказание» Н. Тодорова (Кишинев, 1904); «Стихи» П. Мартыновского (Кишинев, 1908); «Умирающие львы» (стихи и проза) П. Бакалейника (Кишинев, 1908); «К свету» (стихи) И. Спыну (Кишинев, 1913); «Полынь» (стихотворения) Ф. Пешехонова (Кишинев, 1913); сборники стихов поэтесс В. Шестак «Во мраке ночи» (Кишинев, 1913) и Н. Махо «Грезы и чувства» (Кишинев, 1914).

Появляются и первые в Бессарабии литературно-художественные журналы для молодых авторов. Среди них – «Журнал начинающих (Первый и единственный в России журнал, печатающий произведения молодых, начинающих авторов)». Он был основан Г. Тодоровым в 1911 году. Вслед за первым выходят новые журналы – «Наше поколение» (1912) и «Юная мысль» (1913).

Молодые авторы получают возможность печататься и в коллективных литературно-художественных сборниках: «Молодые порывы» (Кишинев, 1911); «Лира Бессарабии» (Кишинев, 1912); «Что нам несет грядущий год?» (Кишинев, 1912). К сожалению, их тиражи были мизерными, а сроки издания короткими. Но они все же сыграли свою положительную роль, познакомив читателя с произведениями Г. Тодорова, Д. Милева, Н. Тодорова, И. Спыну, В. Шестак, Скут-Кушнир, Ю. Южного и др. [22]

Тематика сочинений молодых была достаточно разнообразной: гражданские мотивы соседствовали с лирическими исповедями, а настроения страдания и пессимизма – с философскими медитациями, в некоторых стихах слышались даже сатирические нотки («Нищета» Ф. Пешехонова, «Памяти Лермонтова» Г. Тодорова и др.).

Таким образом, в начале XX столетия в развитии русской литературы в Бессарабии, в частности в поэзии, наблюдается значительный подъем. И в немалой степени этому процессу способствовало новое издание – газета «Бессарабская жизнь», основанная (1904) одним из прогрессивных журналистов того времени Ф. Е. Захаровым, который постоянно (1904–1909) полемизировал с одиозным бессарабским публицистом и издателем П. Крушеваном. На страницах газеты развертывались настоящие общественно-литературные баталии, в которых активное участие принимали видные критики того времени: А. Ярмолинский (А. Ярский), К. Суховых, С. Ноев и др. Особенно обострилась эта борьба в 1905–1907 гг., когда многие стихи и прозаические произведения приобрели острую сатирическую направленность. Газета охотно печатает сатирические стихи и прозаические пародии Я. Окснера («Нельзя молчать»), Микаэлы («Дума»), З. Ленского («Притча»), Не-Крылова («Прохожие и собаки»), Мурлыки («Хамелеон») и др. Той же публицистической остротой и стремлением сорвать маски с политических дельцов отличались и публикации в педагогическом журнале «Народный учитель» (Кишинев, 1909), среди которых особо выделялась стихотворная пародия Н. Влайкова «Доброжелателям России», основой которой послужило пушкинское стихотворение «Клеветникам России». Сатиру писали Микаэла

(«Памяти Н. В. Гоголя»), С. Мижуев (псевдоним Семена Мамалыги), Дон-Базилио (Вл. Лашков) и др. Элементы сатиры содержались и в некоторых стихах, фельетонах и очерках, публиковавшихся в журнале «Друг железнодорожных служащих» – двухнедельном иллюстрированном «общественно-научно-популярном и литературном журнале» (1911–1912), который, в частности, напечатал сатирический очерк Петра Перевалова о железнодорожных беспорядках. Обличительный характер носили и очерки И. Спыну о труде рабочих, например, «Один из многих. Быль» (1913, № 2), опубликованный в «Местной жизни» (1912–1913). Это был первый в Бессарабии иллюстрированный литературный журнал, в котором охотно печатали также юмористические опусы.

Кроме того, в крае выходили в свет и непосредственно сатирические издания: «Крамольник» (1907) и «Бессарабский бич» (1913) с приложениями «Щелкунчик» и «Телефон». В них печатались в основном начинающие авторы, в произведениях которых преобладали интимно-бытовые темы, окрашенные в тона символической поэзии. В «Телефоне» выгодно выделялись сатирические стихи Я. Кедрина (№ 7) и Невского Кита (№№ 9-10) [23].

Литературные произведения нередко публиковали и журналы, не имевшие прямого отношения к литературе. Среди них следует назвать «Вегетарианское обозрение», «Почтово-телеграфное эхо», «Почтово-телеграфный вестник» (1910–1911), а также «Картинки почтово-телеграфной и семейной жизни» (1911).

В начале XX века в периодической печати появляются публикации первых романов, в которых их авторы пытаются отобразить бессарабскую действительность. Неизвестный автор на протяжении второй половины 1910 г. и в начале 1911 г. публикует в газете «Бессарабец» произведение под названием «Перевал» с подзаголовком «Большой роман из жизни бессарабского общества». Затем та же газета печатает «большой сенсационный роман из местной жизни» («Карьера бессарабца в Одессе» (1911) и начинает публикацию нового крупного произведения – «Месть предателя», которую не завершит в связи с закрытием издания. Однако эти попытки создать бессарабский роман нельзя признать удачными. Произведения были художественно слабы и не отражали местных реалий [24].

В 1914 году грянула Первая мировая война. Литературный процесс в Бессарабии пошел на убыль. Сборник стихов Нины Махо «Грезы и чувства» (1914) – последнее из известных нам изданий того времени. Однако творческие выступления местных русских писателей (пусть и не столь активные, как прежде) все же шли в русле исторических событий, которые были характерны для того грозного времени.

Если период 1901–1917 гг., благодаря трудам С. Г. Пынзару, был достаточно хорошо изучен, то обширный пласт, лежащий между 1918 и 1940 гг., еще ждет своего исследователя. История литературы того времени сложна и противоречива. С одной стороны, упаднические, декадентские настроения, с другой – прямые революционные призывы и острые выступления, направленные на разоблачение большевистских порядков, установившихся в России. Единственной работой, полностью посвященной указанному периоду, является монография С. К. Брысякина «Культура Бессарабии. 1918–1940» [25], в которой содержится большой фактический материал. Однако этот труд значительно политизирован, согласно советским канонам, что снижает его научную и историческую достоверность.

Литературный процесс того периода отличается пестротой, что придает ему неповторимое своеобразие. Бессарабия в то время превращается в некое средоточие стекающихся со всех сторон эмигрантов – деятелей литературы и искусства. Они несут с собой багаж выстраданных идей, волну ностальгических настроений, боль и тоску по утраченной привычной жизни, а иногда и надежду на возвращение былого. В их произведениях еще свежи изыски декаданса, символизма и прочих «измов». Они приносят с собой ощущение большого художественного процесса. Этот период, который еще называют бессарабианой, долго замалчивался. Историки литературы уходили от его проблем. В работах же ряда искусствоведов были попытки объективно осветить некоторые аспекты творчества художников бессарабианы. Среди этих исследователей – Л. Чемортан, К. Роднин, Д. Гольцов, позднее – Т. Ставилэ, Л. Тома, К. Чобану, К. Спыну, К. Шишкан и др.

Бессарабию в 1918–1940 гг. посещали (а некоторые и подолгу здесь жили) видные деятели литературы и искусства России. В 1928 году Кишинев рукоплещет одному из первых исполнителей русской интимно-бытовой песни Петру Лещенко. Со 2 июня по 24 июля 1929 года, например, более десяти концертов дает Александр Вертинский, создавший здесь свою знаменитую песню «В степи молдаванской». С 6 по 22 мая 1931 года он вновь гастролирует в Бессарабии.

О слиянности русской культуры с южным краем говорит «король поэтов» России, эгофутурист Игорь Северянин (Большой зал Кишиневской примарии, 20 марта 1933 г.). В стихотворении, посвященном А. С. Пушкину, он писал:

Итак, с голов мы шляпу скинем
И скинем с душ тоску и боль.

Триумфальным было выступление в Кишиневе великого Федора Шаляпина (кинотеатр «Одеон», 3 февраля 1930 г.).

С восторгом встречал бессарабский зритель и слушатель выступления эстрадной певицы

Анастасии Вяльцевой, опереточной артистки Натальи Тамары, исполнительницы русских народных песен Надежды Плевицкой, исполнительницы романсов Аллы Баяновой и др.

Произведения бессарабских литераторов, издававшиеся в то время на русском языке, публиковались в немногочисленных газетах и журналах края. Писатель Л. Добронравов, например, издавал газету «Бессарабия» (1919–1923).

Выходили также «Бессарабская почта», «Бессарабское слово», которые печатали стихи, прозу, публицистику, критику. В стихах и прозе преобладали религиозно-мистические мотивы, декадентские изыски. Однако были среди литераторов и представители реалистического направления, и те, кто открыто призывал к революционным действиям. В 1933 г., например, вышел в свет нелегальный «Сборник революционных стихов и песен».

На местную русскую литературу заметное влияние оказывали произведения эмигрантов Д. Мережковского, З. Гиппиус, А. Аверченко и др. В газете «Бессарабия» Л. Добронравов печатал дневник З. Гиппиус «Черная книжка», в котором она описывала, не жалея темных красок, жизнь в Советском Союзе, а также опубликовал рассказ А. Аверченко «Балтийский матрос» о новых «порядках» в Петрограде («Бессарабия», 11, 12, 16, 18 октября, 16 ноября 1923). В газете «Наше слово» (2 июня 1921) в статье «Из моего архива» К. П. Шу-ский рассказывал о «рае Совдепии», откуда люди, по его словам, мечтают уехать куда глаза глядят. Д. Мережковский в той же «Бессарабии» печатает свои «Предчувствия» (30 сентября 1923). В них он резко критикует советский строй. А. Аверченко в «Портрете пятом» подвергает осмеянию М. Горького за его «оду Ленину», а З. Гиппиус в статье «Он и мы» приоткрывает завесу над личной жизнью писателя.

В том же критическом ключе местными авторами создавались повести и романы. «Голос Бессарабии» продолжительное время печатал обширный роман анонимного автора «Котовский – красный вождь» («Голос Бессарабии», 1931, март–май); роман С. Аделона о красной Москве, в котором автор описывал советский режим («Бессарабское слово», 1930, 6 октября и след. номера).

В повести «Братство Вия» рассказывалось о борьбе одноименной группы с советской властью. Не отставали от прозаиков и поэты, добавляя в общий поток мотивы тоски и уныния. Например, Борис Гумма в стихотворении «Я весь тоска» («Бессарабское слово», 27 ноября 1928) в «мире зла и суеты» «рвался на крыльях грез поэта в лазурь извечной красоты».

О печальном часе заката женщины, о духовной опустошенности писала выпустившая в Париже сборник стихов поэтесса Вероника Йог (1931). Книга продавалась в Кишиневе, стихи публиковались в «Бессарабском слове» (13, 19 июня 1928 и др.). В них она рассуждала о судьбе эмигрантов, не находящих себе прибежища. Ту же тематику, но несколько ранее, разрабатывает А. Каминский в стихотворении «Две юности» («Бессарабия», 16 ноября 1923) [26].

Мотивы уныния, упадка, декаданса пронизывают все творчество Аллы Разу, которая считала, что следует «жить лишь обманом и мечтой...». Жизнь не складывается, и поэтесса заявляет: «Мне всех цветов дороже сумрак тления» («Сумрак тления» // «Бессарабское слово», 16 июля 1927). Подобный настрой был характерен для многих бессарабских поэтов. Василия Луцкана, называвшего душу поэта «могилой», считали «кладбищенским поэтом». Среди собратьев ему не было равных. Он писал: «Ты слышишь? Я хочу отправиться на кладбище. Лучше я пойду по прямой дороге смерти, среди трамваев и извозчиков» («Viaţa Basarabiei», 1927, nr. 3. P. 22).

Но среди этих малоталантливых поэтов-декадентов встречались порой и одаренные люди. Одним из них можно по праву считать Григория Жуковского-Бебелло, чей сборник стихов «Кризантэмы в ладане. Поэзы» (1925) был найден нами во время войны в развалинах одного из домов по ул. Валя Дическу. Его «поэзы», носящие следы влияния Л. Надсона и И. Северянина, выдают руку опытного поэта, чей голос пытается пробиться сквозь налет чужеродных влияний. Он пишет об ушедшей, умершей любви и «кризантэмах» на ее могиле («Кризантэмы в ладане»), о жестокой пляске смерти:

На фоне неба чернеет сук,
Качучу пляшет смерть-старуха:
Стук кастаньет и вопли мук.
(«Пляска смерти»).

Резкими красками поэт рисует действительность, «гримасы жизни»:

Поет рояль, рыдают скрипки,
Тела сплетает грозно страсть.
Дождь моросит. Дороги хлипки –
То жизнь так злобно скалит пасть.

Сквозь чужеродные наслоения и новомодные изыски пробивается голос своеобразного поэта с остросоциальной направленностью [27]. Его поэтика изобилует неологизмами: «вечер олампадил свод», «олиловлена даль», «мотылёчит дыханье душистого мая», «слезы хрусталят», «вечер муарит прах» и т. д. Вот несколько типичных для поэта строк:

Далекий звон... А небо голубое.
Закат фиоловый оделся в аль.
Душой изнервленной я рвуся в даль,
Туда, туда, где небо голубое.
В моей груди поет что-то больное.
То спутница мечтания – печаль...
Мне хочется туда, где звон, в ту даль,
Где аль, фиоль... и небо голубое.

Поэт пишет о несбывшихся надеждах («Пепел прошлого»), о «безликом душном городе» («Безликий»), где истерзаны души в неравной борьбе, о самоубийце, о кровавых сценах в казино («Казино»), о боли. Его книга [28] – яркий и характерный образец поэзии периода бессарабианы.

Таким образом, как мы могли убедиться, деятельность в крае писателей-эмигрантов и представителей разных видов искусств наложила свой отпечаток на местный литературный процесс.

Сороковой год заявил о существовании большого художественного движения с иной направленностью и иными тенденциями. В крае даже появились книги, написанные в его русле. Исследователям известен, в частности, сборник В. Лефтия «Сады Молдавии» (Кишинев–Тирасполь: Госиздат Молдавии, 1940). Годы войны прервали литературный процесс. Лишь листовки подпольщиков, которые они разбрасывали и расклеивали, напоминали людям о связи с письменным словом. А из Москвы, где временно разместился молдавский радиокомитет, эфир доносил живое дыхание поэтов и прозаиков республики – Ем. Букова, А. Лупана, Д. Ветрова и др.

В первые послевоенные годы литературный процесс переживает период второго рождения. Ему предстоит вспахать целину новой действительности, засеять ее семенами выстраданных тем и идей, собрать урожай, выращенный в душах художников слова. Но новая литература строилась все-таки не на пустом месте. В своем становлении и развитии она опиралась на общечеловеческие и общекультурные традиции бессарабской предшественницы, связанной с российским художественным движением, в порах которого чернели крупицы пороха Первой мировой войны. Однако тема Великой Отечественной была концептуально новой. Ее аналогом в определенной мере могла служить лишь война 1812 года, если, конечно, условно снять со Второй мировой коричневую ржавчину фашизма. И потому отнюдь не случайны обращения некоторых литераторов республики к далекой российской и молдавской истории, поиски взаимосвязей и взаимодействий. Этими исканиями были отмечены первые шаги в творчестве Р. Гордина, А. Сурилова, П. Ананко и др.

Перед литературным процессом республики и, естественно, его неотъемлемой частью – русской, стояли две задачи: осмысление темы войны, окончившейся полным крахом фашизма, и участие в восстановлении разрушенного хозяйства, в мирном строительстве, возрождении культуры. В национальной литературе эти проблемы решали вернувшиеся в родные края местные писатели П. Крученюк, П. Дариенко, Ф. Пономарь, Я. Кутковецкий, С. Шляху, А. Липкан. Вместе с более опытными художниками слова – Ем. Буковым, А. Лупаном, Л. Деляну, Дж. Менюком, Б. Истру – они создавали произведения о своей земле, о ее недавнем огненном прошлом, мечтали о будущем родных сел и городов.

У переживающей период становления русской литературы республики были те же тенденции и проблемы, но и свои особенности. Поначалу в формировавшуюся русскую секцию Союза писателей вошли в основном бывшие воины-освободители. (Это были поэты Виктор Кочетков, Михаил Годенко, Юрий Мельников, Константин Семеновский, Юрий Чернов, Анатолий Ренин (Резинкин), партизанский генерал и прозаик Василий Андреев, романист Константин Сушков. Для всех этих литераторов, как и для молдавских авторов (П. Крученюка, П. Дариенко, С. Шляху, Я. Кутковецкого, Ф. Пономаря), тема войны была определяющей. Но в нее уже органично вплетались мотивы мирного труда. В этом нетрудно убедиться, взяв в руки сборники стихов «Солдаты мира» (1950) Виктора Кочеткова, «Рядовой запаса» (1953) Юрия Мельникова, «Разведчики весны» (1956) Юрия Чернова; поэму «Последний» Михаила Годенко; книги прозы «Моряк» (1950) и «Народная война» (1953) В. Андреева; роман «Кодры» Н. Муратова. В том же убеждали и публикации в литературно-художественном журнале Союза писателей «Октябрь» (1948–1957), в 1962–1963 гг. – «Днестр», почти полностью дублировавшем молдавский вариант. Правда, самое заметное из произведений русских писателей он все же публиковал.

Вторую группу русских писателей составляли те, кто был направлен или приехал по велению сердца на восстановление разрушенного хозяйства республики: Иосиф Герасимов, Евгений Гольский, Руфин Гордин, Василий Дюбин, Евгений Копылов, Лидия Мищенко, Николай Муратов, Олег Павловский, Семен Пасько, Алексей Сурилов, Борис Трубецкой, Герасим Успенский, Виктор Шевелов, Игорь Шведов и др. Почти все они прошли войну. Некоторые из них давно писали, печатались в газетах и журналах и даже выпустили первые книги. Так, например, Василий Дюбин посещал в свое время ростовскую ассоциацию пролетарских писателей вместе с А. Фадеевым, В. Ставским и А. Киршоном. В 1928–1929 гг. написал роман из жизни казачества «Забурунный край», познакомился в Москве с Э. Багрицким, М. Светловым и В. Козиным. О его романе «Бронзовая коса» (1933) положительно отозвался М. Горький. Вполне естественно, что в Молдавии (1948) В. Дюбин продолжает разрабатывать привычную для себя тематику и создает здесь два романа из жизни приазовских рыбаков («Шторм» и «Сейнеры уходят в море»).

Семен Пасько, работавший на строительстве железной дороги Челябинск – Омск, трудился затем в лесных хозяйствах Башкирии, Камчатки и Молдавии. На Камчатке выходят его первые рассказы («Камчатская легенда» и др.), там же он пишет свою первую повесть «Два друга», но издает ее уже

у нас в республике (1951). Тайны лесного царства диктуют ему тематику. Вскоре он становится одним из ведущих русских детских писателей Молдовы.

Профессия определила развитие творчества и еще одного друга юного читателя – Герасима Успенского. Будучи зоотехником, он руководит научной работой в заповеднике «Аскания-Нова», а в 1950 г. издает в Ленинграде повесть «Аскания-Нова». Его начинания поддержал известный детский писатель Виталий Бианки. Окрыленный успехом, Герасим Успенский выпустил в Ленинграде и Москве новые книги – повести «Васька-путешественник» (Л., 1952) и «По заповедным дебрям» (М., 1952). Г. Успенский разовьет уже в Молдавии наметившееся в его творчестве направление (1956), где издаст шесть книг.

Бывший воздушный разведчик (аэрофотограмметрист-дешифровальщик) Борис Челышев после войны становится разведчиком редких книг, литературным следопытом. Военная профессия, как видим, накладывает своеобразный отпечаток на его творчество. До публикаций в Молдавии он успел издать книги в Москве («Заманчивые поиски», 1960) и в Кемерово («Поиски, встречи, находки», 1963).

Прошедший войну инженер-строитель из Иркутска Николай Муратов поселяется после победы в Молдавии и активно участвует в восстановлении предприятий легкой промышленности. Работа подсказывает ему темы будущих произведений. С 1948 г. он начинает печататься в республиканской прессе. Выходит в свет сборник его рассказов и очерков о строителях – «Заветный камень» (1952), затем появляется масштабный роман «Кодры» (1953) о борьбе молдавских партизан. Тематика его произведений с каждым годом все теснее связывается с проблемами республики (романы «Ключи счастья», 1960; «Один за всех», 1964; «Ордер на доверие», 1970). В творчестве писателя четко видна тенденция молдавско-русских взаимосвязей, что подхватил в послевоенные годы актер и журналист, в дальнейшем прозаик и драматург Игорь Шведов. В 1954 г. он издает крупное произведение – роман «Актеры» (1954), к сожалению, растянутый и схематичный. Однако этот роман явился первой попыткой в послевоенной русской литературе создать произведение о людях искусства республики, их взаимодействиях с представителями коренного населения на театральной ниве.

В том же году рискнули прикоснуться к исторической теме литератор А. Комаровский и актер А. Сумароков. Они написали пьесу о пребывании великого русского поэта на нашей земле: «Изгнанник: Пушкин в Молдавии» (1954). Спектакль кроме сцены кишиневского театра увидел свет рампы и в Москве, во время проведения Декады молдавского искусства и литературы (1960). Однако, несмотря на все усилия и старания режиссера Б. Захавы, эта постановка была сдержанно принята критикой.

Стремительно вошел в культурную жизнь республики журналист Виктор Шевелов. Окончив в Москве Высшую партийную школу (1950), он прибыл в Молдавию и вскоре стал заместителем министра культуры, а затем директором киностудии «Молдова-филм». Его первый, во многом несовершенный роман «Оружие сильных» (1959) был посвящен жизни студентов. Внес В. Шевелов свой вклад и в репертуар молдавского музыкального театра. Ему принадлежит либретто оперы «Аурелия», что говорит уже о серьезном освоении молдавских реалий в творчестве русского литератора.

Строитель по профессии, журналист, сценарист и прозаик Олег Павловский совместно с коренным бессарабцем, журналистом Семеном Молдованом, пишет сценарий о предводителе гайдукских отрядов Тудоре Тобултоке (1958). Поставленный по нему фильм «Атаман кодр» был отмечен премиями Всесоюзного кинофестиваля в Москве (1959) и стал классикой национального кино Молдавии. Лента, созданная в основном русскоязычными авторами (режиссеры М. Калик, О. Улицкая, Б. Рыцарев, сценаристы О. Павловский, С. Молдован), стала образцом освоения молдавской тематики и ярчайшим примером молдавско-русских взаимосвязей в искусстве.

Прибывшие на работу в республику литераторы были, естественно, связаны со своими родными местами памятью сердца, родственными узами, привезли с собой немалый жизненный опыт, а также груз проблем, от которого нелегко было освободиться в одночасье, что не могло не сказаться на их творчестве. Вот почему они (за исключением Н. Муратова, В. Шевелова, О. Павловского и И. Шведова) не сразу вписались в контекст молдавской действительности. Их книги, изданные в республике (В. Дюбина, С. Пасько, Г. Успенского и др.), все еще были далеки от местных реалий. Это дало повод некоторым исследователям говорить о русской литературе как об «островной» (С. Г. Пынзару), живущей в инонациональной среде обособленно, говорить о ней как об изолированной от общесоюзной и удаленной от местной молдавской.

В самом начале, как отмечает академик К. Ф. Попович, творчество русских писателей «мало соприкасалось с молдавским литературным процессом», «было как бы самостоятельным литературным подразделением» [29].

Действительно, это соприкосновение было еще недостаточно тесным, но «отдельное подразделение» предпринимало реальные шаги к сближению, о чем речь шла выше. Достаточно вспомнить ряд книг, которые были выпущены русскими писателями в то время. Это рассказы и очерки о строителях республики «Заветный камень» (1953) и роман «Кодры» (1953) Николая Муратова; повесть Евгения Копылова «Грозы проходят» (1949); неоконченн-

ный роман Константина Сушкова «Долгий рассвет» (журнал «Октябрь», 1953, № 9) и его же роман о довоенной Бессарабии «Большая судьба» (1958); пьеса А. Комаровского и А. Сумарокова «Изгнанник: Пушкин в Молдавии» (1954) и др. Историческую тему, связанную с молдавской землей, разрабатывает в романе «Месть гайдука» (1959) [30] историк и литератор, юрист по образованию, Алексей Сурилов. «Влекомый чистым энтузиазмом, – писал о нем К. Ф. Попович, – он серьезно принялся за изучение древних документов, малоизвестных источников о гайдукском движении и откликов на него... Роман в целом написан с позиций контрастирующих начал, резко делящих всех действующих лиц (а их великое множество) на два антагонистических лагеря» [31].

Это произведение, не лишенное недостатков (растянутость, «перенаселенность» персонажами, перенасыщение этнографическими деталями) все же сыграло заметную роль в становлении «романистов-историков» русской литературы республики. Учитывая его достоинства и огрехи, создавали в дальнейшем свои исторические романы Р. Гордин, А. Коган и др. Роман А. Сурилова был интересен еще и тем, что продолжал традиции использования в художественном произведении фольклорного материала – преданий, легенд, народных примет и т. д. Однако их неумеренное использование снижало в целом художественный уровень произведения. В этом отношении более органично вплетал подобный материал в ткань своих произведений уроженец Москвы, опытный журналист и литератор Р. Гордин [32]. В исторической авантюрно-приключенческой повести «Возвращение Человека-Тайны» (1972) он явно шел по дороге, «протоптанной» А. Суриловым, но обходил колдобины, которых тот не заметил.

Бок о бок с приехавшими в республику литераторами трудились, начиная свой творческий путь, и ее коренные жители: Кирилл Ковальджи, Софрон Бурлака, Григорий Перов, Константин Шишкан, Михаил Хазин, Юрий Греков. Их творчество было тесно связано с историей родной земли, молдавскими реалиями, проблемами современной им действительности. Михаил Хазин немало страниц посвятил А. С. Пушкину [33]. Григорий Перов – автор книг сатирических стихов − много сил, как и все упомянутые выше писатели, отдавал переводам молдавской поэзии и прозы. В стихах Софрона Бурлаки («Огоньки», 1954; «У круч приднестровских», 1956; «Днестрянка», 1959), в лирике Кирилла Ковальджи («Испытание», 1955) и других писателей благодарный читатель встречал строки любви к родному краю.

В 1954 году при газете «Молодежь Молдавии» создается литературное объединение молодых писателей «Орбита». Руководить им стал талантливый поэт Кирилл Ковальджи. Выпускник Литературного института им. Горького (Москва), он привез с собой дыхание большой литературы, новые замыслы и контакты. Литобъединение сыграло огромную роль в становлении русской литературы республики, обогатило литературный процесс, вывело на орбиту целый ряд поэтов и прозаиков. Из «Орбиты» вышли ставшие в дальнейшем широко известными писателями Феликс Чуев (поэт, прозаик), Евгений Гуляковский (прозаик-фантаст), Константин Шишкан (поэт, прозаик, кинодраматург), Валерий Гажиу (сценарист, режиссер), Рудольф Ольшевский (поэт, прозаик), Ефрем Баух (поэт, прозаик), Алла Коркина (поэт, прозаик), Юрий Греков (прозаик).

В литературном процессе активно участвовали вышедшие из тех же недр «Орбиты» Дмитрий Ольченко, Борис Крапчан, Ираида Ульянова, Аркадий Малашенко, Борис Мариан, Владимир Майоров, Петр Пархомовский, Федор Целищев и др. Они публиковали стихи, прозу, критические статьи, занимались переводами произведений молдавских писателей.

Темы мирного труда, развития культуры, семейно-бытовых отношений занимают все большее место в произведениях русских писателей конца 50-х – начала 60-х годов. Современным проблемам посвящает свою повесть «Дела текущие» (1956) М. Отрешко.

Критически осмыслить действительность пытаются И. Паначевный в сборнике фельетонов «Разрешите побеспокоить» (1956) и Евгений Копылов в книге сатирических стихов «Следы на паркете» (1956). С повестью о новой послевоенной действительности «Начинается день» (1960) выступает Иосиф Герасимов. На суд читателя выносит свой первый (и единственный) семейно-бытовой роман «Полынь – вдовья трава» (1960) Лидия Мищенко. В произведении шла речь о «запретной любви» к женатому мужчине, что в те годы считалось крамольной темой. Роман вызвал споры, неоднозначные оценки критики, но в конечном счете выдержал около десяти переизданий на русском и молдавском языках, пробив брешь в цензурном кордоне.

Исследования историков литературы и литературоведов К. Ф. Поповича, С. Г. Пынзару, И. М. Сухаревой, Р. Я. Клейман, К. Б. Шишкана, С. П. Прокоп показали, что русская литература республики никогда не была герметичной и провинциальной в отличие от литератур некоторых бывших союзных республик, в особенности прибалтийских, где местные литераторы, писавшие на русском языке, занимались в основном переводческой деятельностью.

Поселившиеся в Молдавии писатели не порывали своей связи с общесоюзным литературным процессом. Их возможности, конечно, были ограничены, но не утрачены. Несмотря на недовольство партийных органов, они продолжали создавать произведения о родных местах: С. Пасько – о Дальнем Востоке, В. Дюбин – о Приазовье, Н. Савостин – о

Забайкалье, Г. Немчинов – о Поволжье, А. Дрожжин и Г. Успенский – о Подмосковье, С. Мосияш – о Новосибирске и Казахстане и т. д. О включенности в тогдашний общесоюзный литературный процесс говорят неопровержимые факты. Целый ряд книг живших и живущих поныне в Молдове русских писателей увидели свет в издательствах Москвы. Среди них книги В. Андреева, Е. Габуния, И. Герасимова, М. Годенко, Р. Гордина, А. Дрожжина, В. Измайлова, Г. Каменной, К. Ковальджи, А. Коркиной, В. Кочеткова, Ю. Мельникова, Н. Муратова, Г. Немчинова, Р. Ольшевского, Н. Савостина, И. Таяновского, Г. Успенского, Б. Челышева, З. Чирковой, С. Шапошниковой, К. Шишкана, А. Шихова, В. Шульпиной. В Ленинграде выпустили книги Г. Успенский и С. Мосияш. Книги стихов и прозы русских писателей республики выходили также в Киеве, Чите, Новосибирске, Риге, Туле, Петрозаводске, Алма-Ате, Фрунзе и других городах. Можно ли после этого говорить о какой-то «оторванности» и изолированности?

В послевоенный созидательный период у творцов художественного слова возникает естественное желание разобраться в назревших творческих проблемах. Высокие темы требуют высокого уровня их воплощения. Предпринимаются попытки критического осмысления текущего литературного процесса. Ни одна из вышедших в то время книг не выпадает из поля зрения суровых рецензентов. Нередко категоричные и нелицеприятные, они тем не менее не страдают субъективностью.

Об их критической направленности и непримиримости можно судить даже по названиям. Например, рецензия М. Хазина «Плоды нетребовательности» на книгу Ф. Кабарина «Очень весело у нас» (Октябрь, 1953, № 5); рецензия К. Шишкана «Стихи без поэзии» на сборник стихов Е. Гольского «Дальние дороги» (Октябрь, 1956, № 1); Б. Трубецкого «Жизненное и схематичное, правдивое и фальшивое» – на роман В. Шевелова «Оружие сильных» (Октябрь, 1952, № 5); А. Рывкина «Примитивное сочинительство» – на книгу В. Селиверстова «У костра» (Молодежь Молдавии, 22 июня 1954) и т. д.

Помимо рецензий в периодической печати публикуются заметки, обобщающие обзоры и аналитические статьи. Среди них следует, на наш взгляд, отметить наиболее важные. Это размышления поэта-сатирика и переводчика Г. Перова «О русских переводах молдавской художественной литературы» (Октябрь, 1951, № 5); «О молодых литераторах и их воспитании» О. Павловского (Октябрь, 1952, № 2); статья В. Кочеткова «Ближе к жизни» – заметки о творчестве молодых русских писателей (Советская Молдавия, 9 января 1954); обзор П. Мезенцева журнальных публикаций («Повысить требовательность» – по страницам журнала «Октябрь» (Советская Молдавия, 27 марта 1954); строгий разбор произведений местных литераторов в статье известного критика И. Гринберга «Творчество русских писателей Молдавии» (Советская Молдавия, 6 октября 1954); статья О. Павловского «К вопросу о национальном колорите в художественном произведении» (Октябрь, 1955, № 8); «Заметки о басне» Г. Перова (Октябрь, 1955, № 9); «Заметки о стихах» (о молдавской и русской поэзии Молдавии) Ю. Чернова (Октябрь, 1955, № 6); статья К. Шишкана «Дорогу тем, кто начинает» (о задачах и нуждах молодой поэзии) (Молодежь Молдавии, 21 ноября 1957); статья К. Ковальджи «Молодое поколение поэтов» (Днестр, 1957, № 12); его же – «За большую поэзию» (о русской поэзии нашей республики) (Днестр, 1958, № 10); «О некоторых вопросах поэтического мастерства» В. Кочеткова (Днестр, 1958, № 6); его же заметки о критике – «Стиль, отвечающий теме» (Днестр, 1961, № 11) и др.

Все эти заметки, обзоры, статьи, размышления в большинстве своем отличались не только бескомпромиссной требовательностью, но и искренним стремлением помочь литераторам добиться повышения уровня создаваемых произведений, приблизиться к насущным проблемам современности. И, несомненно, они способствовали успешному развитию литературного процесса. Однако в 1963 году «Днестр» – русский вариант журнала «Нистру», – немало приложивший усилий для того, чтобы этот процесс не угасал, был закрыт. Статьи теперь публиковались в газетах, но восполнить пробел, образовавшийся после закрытия журнала, они в полной мере не могли, как и одноразовый выход альманаха «Днестровские зори» (1965). И, тем не менее, русский литературный процесс в этот период (начиная с 1963 г.) регулярно освещался в ежегодных (по большей части оставшихся неопубликованными) обзорах и докладах на собраниях, пленумах и съездах Союза писателей республики. Принадлежали эти обзоры в основном тогдашнему Председателю русской секции СП К. Б. Шишкану. Его статьи печатались на молдавском и русском языках в журнале «Нистру», еженедельнике «Култура», в газетах «Молдова Сочиалистэ», «Советская Молдавия», «Молодежь Молдавии», в «Литературной газете» (Москва) и др. Вот некоторые из них: «Биография времени: молодые о молодых (молодая поэзия Молдовы) // «Молдова Сочиалистэ», 7 апреля 1963; «О русской поэзии Молдавии» (на молд. яз.) // Молодежь Молдавии, 21 января 1966; «О творчестве русских писателей Молдовы» // Нистру, 1967, № 1; вновь с работой русских писателей он знакомит читателя в журнале «Нистру» в 1968 (№ 6); позднее – в статье «Высокое напряжение» (из заметок о творчестве русских поэтов Молдавии) // Кодры, 1974, № 8; далее в статьях: «Воплощение в художественной литературе темы рабочего класса города и села и проблемы на-

учно-технического прогресса» (1976, VI съезд Союза писателей СССР, 1976. Стенографический отчет. М., 1978); «Жить интересами народа» (о творчестве русских писателей Молдавии // Советская Молдавия, 4 апреля 1981; «Недоставало истины...» (обзор работ молодых писателей Молдавии // Советская Молдавия, 13 мая 1986 и др.

Шестидесятые годы были периодом подъема, полета, весны духа, когда сердце писателя открывалось навстречу вольному ветру перемен (хрущевская оттепель, революция на Кубе, освободительные войны против колониализма в Азии и Африке). Русские писатели республики не остались в стороне от актуальных проблем, поднимая их в своих книгах. Мотивы весны как времени обновления звучали в сборниках стихов К. Семеновского («Живое дыхание», 1962), К. Ковальджи («Стихи», 1963), Н. Савостина («Стихи», 1963), С. Бурлаки («Верность», 1965), В. Кочеткова («Соколиная страна», 1966) и др.; в книгах прозы С. Шапошниковой («Я дарю тебе солнце», 1963), Р. Ольшевского («Радуга на ладони», 1964); в сборнике рассказов русских писателей «Ясный день» (1964); в альманахе «Днестровские зори» (1965), в повести Л. Мищенко «Проездом» (1965); в рассказах В. Шевелова «Когда светит солнце» (1966) и др. Все эти произведения отвечали духу времени и требовали тщательного критического разбора. Однако возможности опубликовать большую аналитическую статью по-прежнему не было. Пять долгих лет потребовалось для того, чтобы добиться открытия нового, самостоятельного литературного журнала на русском языке. «В 1968 году, – пишет доктор филологии С. П. Прокоп, – выходит первый номер литературно-художественного журнала Союза писателей Молдовы “Кодры”, чье создание и название связаны с именем писателя Константина Шишкана, ставшего его ответственным секретарем, а потом и главным редактором». (В 1968–1976 гг. – гл. редактор А. И. Наниев, ответственный секретарь (зам. гл. редактора) К. Б. Шишкан. С 1976 по 1988 гг. – гл. редактор К. Б. Шишкан, с 1988 – Ю. Ф. Греков.) Литературный процесс был не только возрожден, но и получил мощный импульс для своего дальнейшего развития.

«В 80-х годах, – отмечает далее С. П. Прокоп, – при журнале стала активно работать „Литературная мастерская” (руководитель К. Шишкан, тогда еще и Председатель русской секции и Секретарь Правления Союза писателей Молдовы по русской литературе). Один номер в году журнал полностью посвящает публикациям молодых, которые сами формируют его содержание. Члены „Литературной мастерской” систематически выезжают в районы республики, знакомя читателей со своими произведениями. Все это говорит не только о темпах развития местной русской литературы, но и о широком вовлечении творческой молодежи края в литературный процесс» [34].

Журнал, сыгравший огромную роль в консолидации творческих сил республики, публикуя произведения русских, молдавских, украинских, болгарских, гагаузских, еврейских, цыганских литераторов, ставший одним из лучших среди республиканских ежемесячников бывшего Союза, вывел к читателю большой отряд молодых талантливых поэтов и прозаиков, среди которых были Анатолий Клименко, Олег Максимов, Александр Милях, Валентина Костишар, Александра Юнко, Людмила Щебнева, Владимир Полушин, Владимир Суязов, Виктор Косарев, Виктория Пилецкая, Сергей Сиволобов, Юрий Голубицкий, Валентина Батяева, а также уехавшие из Молдовы Виктор Чудин, Николай Сундеев, Виктор Голков, Любовь Фельдшер, Ян Топоровский, Людмила Касымова и др. Журнал дал возможность откликаться основательными рецензиями на вышедшие книги, подробно анализировать творчество того или иного писателя, выступать с проблемными статьями. В «Кодрах» появляются такие публикации, как редакционный материал «Мерой высокой требовательности (О творчестве русских прозаиков, работающих в Молдавии)» (Кодры, 1973, № 8); статья Е. Белых «Духовный состав личности (о гранях характера рабочего человека в творчестве молодых русских прозаиков Молдавии)» (Кодры, 1975, № 3); «Разноголосье» (Еще раз о книге «Проза молодых») С. Рыбака (Кодры, 1975, № 3) и множество рецензий.

В конце 70-х – середине 80-х гг. русская секция Союза писателей Молдовы становится одной из самых крупных и заметных в бывшем Союзе. В литературе бок о бок с мастерами – Владимиром Измайловым, Николаем Савостиным, Аллой Коркиной, Рудольфом Ольшевским, Лидией Латьевой, Юрием Грековым, Геннадием Сквиренко, Аркадием Малашенко, Анатолием Горло, Руфином Гординым – работает новое поколение поэтов и прозаиков. Одна за другой выходят в свет книги поэтов: Валентина Ткачева (1975), Яна Топоровского (1976), Николая Сундеева (1979), Виктора Чудина (1979), Александры Юнко (1979), Олега Максимова (1983), Александра Миляха (1984), Людмилы Щебневой (1986), Владимира Суязова (1989), Валентины Костишар (1990), Мирославы Метляевой (1992), Ирины Найденовой (1992), Ирины Ремизовой (1993), Олеси Рудягиной (1995), Дмитрия Николаева (1997). Выступают с новыми книгами прозы А. Клименко, В. Батяева, А. Шихов, С. Сиволобов, Ю. Голубицкий и др. [35].

Перестройка, охватившая бывший Союз, не обошла и Молдову. В стихах и прозе появилось настойчивое стремление осмыслить современные

события, трезво их оценить. Характеризуя поэзию этого периода, исследователь С. П. Прокоп дала точную и емкую его характеристику, которую можно отнести и к прозе: «Основная проблематика поэтического движения этих лет, – пишет она, – история страны, борьба за экологию природы и духа, обостренный поиск правды» [36]. Однако вскоре перестройка принесла с собой негаданные беды. «Рыночные отношения» вторглись в литературный процесс и фактически его заблокировали. Закрываются некоторые газеты, распадается русская секция Союза писателей Молдовы; с большим трудом и с перерывами выходит журнал «Кодры. Молдова литературная». Графоманы навязывают читателю свои низкопробные, помпезно разукрашенные поделки, выпущенные по их инициативе и на их средства [37].

Задачи закрывшихся издательств пробуют решить всевозможные центры: Центр русской литературы, Центр научных и культурных инициатив, Пушкинский фонд «Наследие». Однако несколько книг А. Коркиной, Д. Николаева, Н. Костишар и Н. Савостина не могли решить проблему восстановления литературного процесса. Требовалась целенаправленная долговременная политика. Не решили эту задачу и продержавшиеся недолго на плаву новые газеты «Строка», «Славянский вестник». Дольше всех в тот период выходили в свет «Литератор» (ред. Н. Савостин) и «Община» (издатель «Конгресс русских общин» Молдовы). Но и они в связи с финансовыми затруднениями прекратили свое существование. Продолжала выходить лишь чудом уцелевшая газета «Русское слово». В этой обстановке Конгресс русских общин, опираясь на деятельность Ассоциации русских писателей Республики Молдова (рук. А. Милях, О. Рудягина), направил работу своего издательского отдела на возрождение литературно-художественного процесса в республике. С 1996 по 2006 гг. было издано свыше пятидесяти книг объемом, превышающим 400 печатных листов. Среди них сборники стихов уже известных поэтов В. Кочеткова («Возвращение»), В. Ткачева («Меч любви»), А. Миляха («Из века XX родом»), О. Рудягиной («Дуэт в подземном переходе»), В. Костишар («Букет для Пушкина»), а также вступавших в литературу Ирины Ремизовой («Серебряное зеркало»), Ирины Нестеровской («Тихий свет»), Новеллы Киселевой («Знаки огня»), Сергея Чернолева («Золотые холмы»), Наталии Марни («Нечаянная радость»), Сергея Пагына («Прогулка в ноябре» и «Обретение»), Ю. Гудумаки («Дельфиниумы, анемоны и т. д.»), Надежды Деминой («Бал переменчивый»), Натальи Родины («Я знаю»), Л. Елисеевой («Благословен тот миг...») и др. Не забыта была и творческая смена. Издано более пяти выпусков литературного альманаха «Лицей» (сост. В. Корякин). Наиболее удачным из них является пятый – «Поэзия молодых». Под крышей этого сборника поместилось более тридцати начинающих поэтов. С книгами прозы выступили А. Клименко (повести «Хлопоты в казенном доме»), И. Найденова (сборник рассказов «Сквозь солнечный дождь»); В. Цеслюк (рассказы и повесть), Е. Шатохина (роман «Герой и улитка») и др. Воспитанию эстетического вкуса у молодежи посвятила свою книгу проф. И. Ионова «Поэтический курс русского языка». Той же благородной цели способствовали сборник критических статей о современной литературе В. Ткачева и монография Л. Шориной об истории русского театра им. А. П. Чехова.

Все эти книги, а также выпускаемый Центром русской культуры журнал «Русский альбом» (А. Коркина, Д. Николаев), газеты «Русское слово» (ред. Т. Борисова) и «Литератор» (ред. Н. Савостин), к сожалению, уже закрывшееся издание, в целом способствовали возрождению и дальнейшему развитию русского литературного процесса в республике, который сегодня требует серьезного внимания и компетентной критической оценки. Своеобразные итоги этого литературного процесса в предыдущий период (80–90-е гг.) подвели исследования ученых Академии наук К. Б. Шишкана и С. П. Прокоп. Вообще же к изучению русской литературы республики вузовская и академическая наука обратилась еще в начале 80-х годов. В 1984 г. преподаватель Кишиневского госуниверситета И. М. Сухарева защищает диссертацию на тему «Проблема героя в творчестве русских писателей Молдовы» (на материалах прозы К. Ковальджи, К. Шишкана, Л. Мищенко и др.). С 1985 г. сотрудники Академии наук МССР начинают изучение русского литературного процесса в целом [38]. Романом 1945–1980 гг. занимается доктор хабилитат филологии (ныне академик) К. Ф. Попович. Им рассмотрены «Становление и тематическое своеобразие русского романа Молдовы», «Бессарабская тематика в панорамно-дескриптивном и панорамно-медитативном романах» и «Историческая тематика в русском авантюрном романе» [39]. Особое внимание он уделяет молдавско-русским взаимосвязям. Исследование русского романа в рамках академической науки в 1991 г. продолжил К. Б. Шишкан (ныне доктор искусствоведения, старший научный сотрудник Института культурного наследия АНМ). В его монографии «На разломах времен» рассмотрены проблемы русского романа Молдовы 80–90-х гг. во всех его жанрово-видовых аспектах (исторический, реалистический, социально-психологический, семейно-бытовой, детективный и фантастический роман). В работе впервые показана его значимость и общекультурная составляющая, выявлены основные мотивы в развитии современного литератур-

ного движения, очерчен круг тем и проблем переломного десятилетия [40]. Работа удостоена Премии Президиума Академии наук Молдовы (2003).

Первые попытки исследовать русскую поэзию республики (1945–1965) предпринимает в Академии наук РМ Р. Я. Клейман (ныне доктор хабилитат филологии). Она определяет тенденции развития поэзии, рассматривает «с позиций современного стихосложения специфику художественной формы русских поэтов» (С. П. Прокоп). Поэзию послевоенного периода (антивоенные мотивы), молдавскую тематику в произведениях русских поэтов изучает С. Г. Пынзару. Однако обобщающего труда, посвященного проблемам русской поэзии Молдовы, не было. Этот пробел в исследовании литературного процесса восполнила монография С. П. Прокоп. В своей работе она впервые подвергает анализу все русское поэтическое наследие края последних четырех десятилетий XX в., определяет общие тенденции развития русской поэзии Молдовы, исследует характер лирического героя как категорию, его эволюцию, рассматривает жанрово-стилевые поиски поэтов [41].

В 2003 г. в русской литературе Молдовы произошло событие, важность которого для дальнейшего развития литературного процесса трудно переоценить. В свет выходит уникальный биобиблиографический словарь-справочник (творческая идея Константина Шишкана) «Русская литература Молдовы в лицах и персоналиях (XIX – начало XXI в.)» – плод труда авторов-составителей К. Б. Шишкана, С. Г. Пынзару и С. П. Прокоп, первое издание, посвященное писателям республики, творившим на языке Пушкина. Выход в свет этого труда вызвал широкий резонанс как в республиканской прессе, так и далеко за ее пределами (Франция, Германия, США, Израиль, Россия). Мэр Москвы Ю. М. Лужков от имени Правительства Москвы прислал авторскому коллективу грамоту – «Благодарственное письмо». В нем, в частности, говорится: «Выход в свет такого издания – это не только яркий пример плодотворного сотрудничества органов исполнительской власти, общественных организаций и ученых. Хотелось бы особо подчеркнуть, что данная книга – это пока единственный на постсоветском пространстве фундаментальный труд, освещающий русскоязычный литературный процесс в Молдове за всю историю звучания здесь русского слова. Данная книга – заметное явление не только в литературоведении, но и в истории русского зарубежья».

Все, о чем было сказано выше, способствовало созданию «золотого запаса» художественной культуры Молдовы, укреплению связей между молдавским и русским народами, их духовному взаимообогащению, выработке «вакцины от вируса незнания».

Примечания

[1] Левит Ф. Д. Георге Асаки // Советская Молдавия. Краткая энциклопедия. Кишинев, 1982. С. 26.

[2] Малиновский В. Ф. Избранные общественно-политические сочинения. М, 1958. С. 13.

[3] Узнаем друг друга лучше. Межкультурное воспитание посредством литератур этносов, совместно проживающих в Республике Молдова (румын, украинцев, русских, гагаузов, болгар). Продидактика. Chişinău, 2005. С. 277.

[4] Пынзару С. Г. Основные предпосылки молдавско-русских литературных связей в первой половине XIX в. // Очерки молдавско-русско-украинских литературных связей (с древнейших времен до середины XIX века). Кишинев, 1978. С. 96.

[5] Топор Г. Г. Молдавская тематика в творчестве А. Ф. Вельтмана. автореф. дисс. … доктора филологии. Кишинэу, 1997. С. 16.

[6] Богач Г. Пушкин и молдавский фольклор. Изд. 2-е, доп. Кишинев, 1967. С. 1.

[7] Popa N. Instruirea literaturii ruse asupra celei române în sec. al XIX-lea. Iaşul Nou, 1953, nr. 3-4. P. 241.

[8] Спорыш Н. И. Литературоведческие изыскания А. И. Яцимирского в контексте славяно-румынского культурного диалога. Автореф. дисс. … доктора филологии. Кишинэу, 2003. С. 20.

[9] Пынзару С. Г. Живые, трепетные нити. Кишинев, 1978. С. 19.

[10] Пынзару С. Г. Основные предпосылки… С. 96.

[11] Попович К. Ф. Литературная тетрадь. (Страницы русской литературы Молдовы). Кишинев, 1999. С. 9.

[12] Пынзару С. Г., Чокану В. М. Введение / Из литературного наследия бессарабских писателей XIX в. Кишинев, 1990. С. 3-7.

[13] Конрад Н. И. Литература народов Востока и вопросы общего литературоведения // Взаимосвязи и взаимодействия национальных литератур. М., 1961. С. 159.

[14] Попович К. Ф. Указ. раб. С. 9-10.

[15] Coşciug C. Vasile Laşcov: căutări ideatico-artistice în anii 70-90 ai sec. XIX. Autoreferat al tezei de doctor în filologie. Chişinău, 2001. P. 21.

[16] См.: Русская литература Молдовы в лицах и персоналиях. XIX – начало XXI вв. Авторы-составители К. Б. Шишкан, С. Г. Пынзару, С. П. Прокоп. Биобиблиографический словарь-справочник. Кишинев, 2003. С. 130-131.

[17] Очерки молдавско-русско-украинских литературных связей (с древнейших времен до середины XIX века). Кишинев, 1978; Молдавско-русско-украинские литературные связи во второй половине XIX века. Кишинев, 1978; Молдавско-русско-украинские литературные связи начала XX в. Кишинев, 1982.

[18] Молдавско-русско-украинские литературные связи начала XX в. Кишинев, 1982.

[19] Попович К. Ф.Указ. раб.

[20] Стихотворения Евгения Юрчевского (1888–1890). Кишинев, 1890; Второе собрание стихотворений Евгения Юрчевского (1890–1891). Кишинев, 1891. Третье собрание стихотворений Евгения Юрчевского (1891–1893). Кишинев, 1892.

[21] Ижболдина И. А. Художественный мир бессарабской прозы, или Что мы знаем о русской литературе Бессарабии? // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice. Vol. VI. Chişinău, 2006. P. 134-138; Маргинальные образы в художественной прозе бессарабской периодической печати. Т. IV. С. 177-183; Художественная проза П. Крушевана. Т. V. С. 127-129.

[22] Молдавско-русско-украинские литературные связи начала XX в. Кишинев, 1982. С. 144-145.

[23] Трубецкой Б. А. Литературные журналы Бессарабии // Русская литература Молдовы в лицах и персоналиях… С. 87.

[24] Попович К. Ф. Указ. соч. Кишинев, 1999. С. 9-11.

[25] Брысякин С. К. Культура Бессарабии. 1918–1940. Кишинев, 1978.

[26] Там же. С. 123-125.

[27] Русская литература Молдовы в лицах и персоналиях… Кишинев, 2006. С. 121.

[28] Жуковский-Бебелло Г. Кризантэмы в ладане. Поэзы. Кишинев, тип. «Мунчиторул» во дворе Пассажа, 1925.

[29] Попович К. Ф. Указ. соч. С. 12.

[30] Сурилов А. Месть гайдука. Исторический роман. Кишинев, 1959.

[31] Попович К. Ф. Указ. соч. С. 120.

[32] Гордин Р. Солнце Фэт-Фрумоса. Кишинев, 1968.

[33] Хазин М. «Твоей молвой наполнен сей предел». Очерки. Кишинев, 1979.

[34] Прокоп С. П. В предощущении полета (Общие тенденции развития русской поэзии Молдовы второй половины XX века). Кишинев, 2001. С. 16.

[35] Русская литература Молдовы в лицах и персоналиях… С. 20.

[36] Прокоп С. П. Указ. соч. С. 20.

[37] Русская литература Молдовы в лицах и персоналиях… С. 21.

[38] Русская литература Молдавии. Кишинев, 1988.

[39] Попович К. Ф. Указ. соч. С. 199.

[40] Шишкан К. Б. На разломах времен. Русский роман Молдовы 80−90-х годов XX столетия. Кишинев, 2001.

[41] Шишкан К. Б. Вместо предисловия / Прокоп С. П. В предощущении полета… С. 6.

Rezumat

În articol se elucidează relaţiile literare moldo-ruse, începând cu perioada de exil a lui A. Puşkin pe pământul nostru şi până în prezent. Totodată se fac referinţe la procesele de influenţe literare şi la etnodialogul lor.

Cuvinte-cheie: literatura rusă din Basarabia, proces literar, tradiţii folclorice, aspecte ale prozei ruse contemporane din Moldova, relaţii literare moldo-ruse.

Резюме

В статье речь идет о молдавско-русских взаимосвязях в литературе, начиная с периода пребывания А. С. Пушкина на нашей земле и до нынешних дней, о взаимовлиянии и взаимообогащении двух культур, их этнодиалоге.

Ключевые слова: русская литература Бессарабии, литературный процесс, фольклорная традиция, проблемы современной русской прозы Молдовы, взаимосвязь русской и молдавской литератур.

Summary

Russian-Moldovan relations in literature are discussed in this article starting with the period of Pushkin's stay on this land up to present about mutual influence of Russian and Moldovan literature.

Key words: Russian literature of Bessarabia, literary process, folk tradition, interrelation of Russian and Moldovan literature.

PAGINA TÎNĂRULUI CERCETĂTOR
СТРАНИЦА МОЛОДОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

А. БОРШЕВСКИЙ

ЗАЩИТА ПРАВ НАЦИОНАЛЬНЫХ МЕНЬШИНСТВ КАК МЕХАНИЗМ СОХРАНЕНИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ В РЕСПУБЛИКЕ МОЛДОВА

С момента декларации суверенитета и независимости Республики Молдова национальная законодательная база, регламентирующая межэтнические отношения и гарантирующая права национальных меньшинств, была развита и улучшена с целью обеспечить ее соответствие требованиям международных стандартов [1].

В соответствии с международными стандартами национальные меньшинства имеют право на:

- национальную, языковую, культурную и религиозную идентичность, на ее сохранение и развитие (государство обязано обеспечить ее защиту и создать необходимые условия для ее сохранения и развития);
- реальное участие в социальной, политической, экономической, культурной и религиозной жизни в государстве;
- свободное и беспрепятственное использование родного языка в общественной сфере и в личной жизни, включая отношения с центральными и местными публичными органами, особенно в местах компактного проживания;
- государственную защиту от любых видов дискриминации по расовому, национальному, этническому или языковому признаку;
- выбор языка образования на всех уровнях обучения;
- объединение в организации для более эффективной защиты и продвижения своих интересов и прав;
- равноправие перед судебной властью;
- те же свободы, права и обязанности, что и для других граждан;
- доступ к информации, представляющей публичный интерес, и к другим видам информации на родном языке;
- сохранение и развитие связей с исторической родиной;
- гражданство;
- участие в выборах и избрание в местные и центральные органы власти;
- сохранение имен и фамилий в соответствии с нормами родного языка без их адаптации к нормам государственного языка;
- использование родного языка в гражданских и уголовных процессах.

В то же время, в соответствии с этими стандартами, государства обязаны предпринять все необходимые меры для предупреждения и санкционирования проявлений ксенофобии, антисемитизма, расизма, этнической и расовой нетерпимости.

Главным источником юридического регулирования прав граждан является Конституция Республики Молдова, провозглашающая в ст. 1: «Республика Молдова – демократическое правовое государство, в котором достоинство человека, его права и свободы, свободное развитие человеческой личности, справедливость и политический плюрализм являются высшими ценностями и гарантируются».

Ст. 16 Конституции гарантирует права национальных меньшинств – все граждане Республики Молдова равны перед законом и властями независимо от расы, национальности, этнического происхождения, языка, религии, пола, взглядов, политической принадлежности, имущественного положения или социального происхождения [2].

Закон об общественных объединениях дает представителям национальных меньшинств возможность создавать этнокультурные организации для более эффективного представления, продвижения и достижения своих социальных, экономических, языковых, культурных и других интересов [3].

В соответствии с Законом о функционировании языков, русскому языку предоставляется статус языка межнационального общения; языком мероприятий и делопроизводства в органах государственной власти в пунктах, где компактно проживает украинское, русское, болгарское население или население другой национальности, может быть язык этого меньшинства; акты органов местной публичной власти и управлениях в регионах, где лица, принадлежащие к национальным меньшинствам, составляют существенную часть населения, публикуются на языке этого меньшинства, если это необходимо [4].

В соответствии с положениями ст. 18 данного закона Республика Молдова гарантирует право на дошкольное воспитание, среднее, среднее техническое, профессионально-техническое и высшее образование на молдавском и русском языках, в то же время обеспечивая необходимые условия, чтобы представители других национальностей получили возможность осуществлять право на обучение на родном языке.

Законодательство Республики Молдова предоставляет всем гражданам, независимо от национальности, языка, расы, религии и т. д., право участвовать в выборах и быть избранными в органы публичной власти, утверждая международные стандарты, в соответствии с которыми запрещено ограничение или запрет на осуществление этого права национальных меньшинств.

Закон о правах лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам, и правовом статусе их организаций утверждает и повторяет основные международные принципы и стандарты, включенные в Рамочную конвенцию о защите прав национальных меньшинств и в другие международные акты. Принятие этого закона является актом соблюдения международного стандарта, в соответствии с которым необходимо, чтобы права национальных меньшинств регулировались внутренним законодательством. Закон отмечает, что в соответствии с международно-правовыми принципами защита национальных меньшинств, а также прав и свобод лиц, принадлежащих к этим меньшинствам, является неотъемлемой частью защиты прав человека.

Ст. 1 закона содержит понятие «национальное меньшинство»: Под лицами, принадлежащими к национальным меньшинствам, в настоящем законе понимаются те, которые постоянно проживают на территории Республики Молдова, являются ее гражданами, обладают этническими, культурными, языковыми и религиозными особенностями, отличающими их от большинства населения – молдаван, и осознают себя лицами иного этнического происхождения. Любое лицо, согласно ст. 2 закона, принадлежащее к национальному меньшинству, имеет право свободно выбирать, считаться ему таковым или нет. Этот выбор или осуществление прав, связанных с ним, не должны ставить это лицо в невыгодное положение.

Государство гарантирует лицам, принадлежащим к национальным меньшинствам, право на равенство перед законом и на равную защиту со стороны закона (ст. 4), право на образование на родном языке на всех уровнях обучения (ст. 6), право беспрепятственно пользоваться родным языком как в письменной, так и в устной форме, иметь доступ к информации на этом языке, распространять такую информацию и обмениваться ею (ст. 7). Нормативные акты, официальные сообщения и другая важная информация публикуются на государственном и русском языках, а в районах, получивших особый статус автономии – и на других официальных языках, в соответствии с законодательством [5]. Помимо этого, государство гарантирует, что изменение административно-территориального устройства не будет иметь целью изменение этнодемографического состава населения регионов. Если такие изменения будут предприняты, необходимо учитывать мнение местного населения, в том числе национальных меньшинств.

Лица, принадлежащие к национальным меньшинствам, имеют право обращаться в публичные учреждения в устной и письменной форме на молдавском или русском языках и получать ответ на языке обращения. В населенных пунктах, которым предоставлен особый статус автономии, в процессе взаимоотношений с органами публичной власти языком общения может выступать любой из официальных языков, установленных соответствующими законами.

На территории, где лица, принадлежащие к одному из национальных меньшинств, составляют значительную часть населения, в качестве языка общения с органами публичной власти может выступать и язык этого меньшинства (ст. 12).

Закон определяет (ст. 5), что государство обязуется содействовать созданию необходимых условий для сохранения, развития и выражения этнической, культурной, языковой и религиозной самобытности лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам. Государство обеспечивает проведение научных исследований по истории, языку и культуре национальных меньшинств. Памятники истории и культуры национальных меньшинств охраняются государством.

Представители национальных меньшинств имеют право в соответствии с законом учреждать средства массовой информации, а также издавать литературу на языках национальных меньшинств (ст. 13), использовать в личных целях национальную символику, отмечать свои национальные праздники и исторические даты, принимать участие в совершении обрядов своих народов (ст. 15), использовать фамилии, имена и отчества в форме, соответствующей нормам родной речи, включая записи в официальных актах (ст. 16). Последнее положение дублируется ст. 4 и 6 Закона об удостоверяющих личность документах национальной паспортной системы.

Лица, принадлежащие к национальным меньшинствам, могут осуществлять свои права как индивидуально, так и объединяясь в соответствии с законом в организации (землячества, общины, содружества, общества и т. п.) просветительного, культурного, религиозного и благотворительного характера. Организации лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам, имеют права, предоставляемые общественным объединениям в соответствии с действующим законодательством.

Отметим, что ни одно из общественных объединений не может претендовать на монопольное представительство интересов соответствующего национального меньшинства (ст. 19). Организации лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам, пользуются поддержкой государства при осуществлении своих программ в области культуры, науки, образования, просвещения, исторических изысканий, благотворительности. Они имеют право в соответствии с законом получать и использовать пожертвования юридических и физических лиц. Такие организации обладают правом на сотрудничество с учреждениями и ведомствами других стран, в компетенцию которых входят вопросы, представляющие интерес для указанных организаций с точки зрения реализации их уставных целей.

Согласно ст. 22, Правительство, министерства, департаменты, органы местной публичной администрации обязаны консультироваться с представителями национальных меньшинств во время разработки и внедрения правительственной политики в области культуры и образования для национальных меньшинств. Национальные меньшинства имеют право быть представленными пропорционально в структурах исполнительной и судебной властей всех уровней, в армии, органах правопорядка (ст. 24); в Парламенте и местных органах власти они представлены в результате выборов, в соответствии с действующим законодательством (ст. 23).

Ст. 28 Закона определяет, что если международно-правовыми актами по правам человека, к которым присоединилась Республика Молдова, устанавливаются иные положения, чем в законодательстве Республики Молдова по правам и основным свободам человека, включая права лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам, то на ее территории действуют положения международно-правовых актов.

Закон об образовании утверждает международный стандарт, в соответствии с которым все граждане имеют право выбора языка воспитания и обучения на всех уровнях (ст. 8), система образования отвергает любые виды расовой или этнической дискриминации (ст. 4), воспитывает уважение и дружбу между всеми народами и этническими или национальными группами (ст. 2), гарантирует право на образование, независимо от национальности (ст. 6), гарантирует составление документов или на государственном языке, или на языке обучения (ст. 10), предоставляет родителям право выбирать для своих детей язык обучения (ст. 60) [6].

В 2003 г. в Молдове была принята Концепция национальной политики. В ней сказано, что терпимость и уважение к языкам, культурам, религиям и верованиям всех этнических сообществ, проживающих на территории Молдовы, является неотъемлемым условием политического суверенитета и гражданского мира в нашей стране [7].

Государство обязуется всемерно заботиться о сохранении, развитии и свободном выражении этнической, культурной, религиозной и языковой самобытности всех этнических сообществ, проживающих в Молдове.

Согласно Концепции, основными принципами национальной политики являются:

• равенство прав и свобод человека, независимо от этнического происхождения, языка и религии;

• уважение, признание и гарантирование прав всех граждан республики на сохранение, развитие и выражение этнической, культурной, языковой и религиозной самобытности;

• недопустимость проявлений дискриминации по этническому, языковому и религиозному признаку, а также ограничения прав граждан на использование родных языков, на выбор языка воспитания и обучения;

• недопустимость любых действий, направленных на ассимиляцию и денационализацию и др.

К задачам национальной политики Концепция относит: обеспечение реальной правовой защиты граждан, независимо от их этнической принадлежности, обеспечение неизбежности привлечения к ответственности за разжигание межнациональной вражды; пропаганду идей национального превосходства; провоцирование и совершение актов вандализма и насилия, а также нарушение прав граждан по этническим и языковым мотивам; проведение государственной кадровой политики, основанной на критериях профессионализма и преданности родине, исключая любую дискриминацию по этническим, религиозным и имущественным признакам [8].

Права гагаузского этнического меньшинства также регламентированы посредством Закона об особом правовом статусе Гагаузии (Гагауз Ери) [9]. В нем Молдова привела в соответствие с международными стандартами положение в области обеспечения развития и сохранения национальной идентичности гагаузов. В начале 90-х годов XX века Гагаузия провозгласила независимую республику, началось создание собственных вооруженных сил. Однако путем переговоров к концу 1994 года конфликт был мирно разрешен, и Гагаузии была представлена автономия в рамках Молдовы. Этот опыт улаживания межэтнического конфликта может быть использован и при решении приднестровского конфликта.

Закон гласит, что Гагаузия – это территориальное автономное образование с особым статусом как форма самоопределения гагаузов. Закон указывает, что первичным носителем статуса Гагаузии является гагаузский народ. Гагаузия в пределах своей компетенции самостоятельно решает вопросы политического, экономического и культурного развития в интересах всего населения. Закон предоставляет право народу Гагаузии на внешнее самоопределение в случае изменения статуса Республики Молдова как независимого государства. Официальными языками Гагаузии являются молдавский, гагаузский и русский языки. Закон устанавливает, что в состав Гагаузии входят населенные пункты, в которых гагаузы составляют более 50 процентов населения. Населенные пункты, в которых гагаузы составляют менее 50 процентов населения, могут быть включены в состав Гагаузии на основе свободного волеизъявления большинства избирателей, выявленного местным референдумом, проведенным по инициативе не менее одной трети избирателей соответствующего населенного пункта [10].

Болезненные последствия переходного периода одинаково влияют на все население Молдовы, незави-

симо от национальности, языка, религии, пола и т. д. И все-таки, исходя из специфического статуса и положения национальных меньшинств, их представители зачастую более уязвимы в социальных, экономических, культурных и др. вопросах в сравнении с представителями национального большинства.

За исключением Приднестровья, Гагаузии и Тараклийского уезда, с начала 90-х годов XX в. и по нынешний день, в целом в Республике Молдова представительство национальных меньшинств в структурах государственной власти и управления на центральном и местном уровне начало резко снижаться и дошло до очень низких показателей. Большинство местных и иностранных экспертов, местных политических лидеров признают ограниченное представительство национальных меньшинств на государственных должностях и в публичной сфере в целом.

Представители цыганского национального меньшинства зачастую жалуются на нарушение их прав в Молдове:

1) их дискриминируют при найме на работу, особенно на государственные должности;

2) они подвергаются унизительному обращению со стороны правоохранительных органов;

3) в молдавском обществе сформировались негативные, оскорбительные предубеждения по отношению к цыганам;

4) не обеспечивается соблюдение их права на образование в целом и на образование на родном языке, в частности;

5) центральные и местные власти игнорируют нужды и интересы цыганской общины в Молдове и не предпринимают мер для улучшения их положения и развития их культуры;

6) некоторые журналисты и отдельные СМИ проецируют репутацию воров и преступников преимущественно на цыган;

7) в Молдове не разработано ни одной комплексной программы по поддержке цыганской общины и искоренению негативных стереотипов по отношению к ее членам [11].

Процент телерадиопередач, выпущенных на русском языке и на языках национальных меньшинств на национальных каналах телерадиовещания, не соответствует доле представителей национальных меньшинств в составе населения Республики Молдова. Многие представители нацменьшинств жалуются на ограниченный доступ к общественно значимой информации, распространяемой государственными радио- и телеканалами, так как не обеспечивается перевод информации на русский язык.

Активную роль в деле защиты прав нацменьшинств играют неправительственные организации Молдовы. Одной из таких организаций, активно занимающейся защитой прав граждан, в том числе и прав нацменьшинств, является Центр развития демократии и гражданского общества РМ. Так, Центр, при поддержке посольства Нидерландов, осуществляет проект, направленный на развитие этнической толерантности и взаимопонимания. В его рамках преподаватели и представители неправительственных организаций Кишинева, Приднестровья и Гагаузии проходят обучение международному и национальному законодательству в области прав национальных меньшинств. Также в рамках проекта Центр подготовил серию статей (статьи изданы при поддержке Matra KAP – программы малых проектов посольства Королевства Нидерланды).

В целом законодательство Республики Молдова в области прав равенства соответствует международным нормам, РМ ратифицировала основные международные акты, гарантирующие права нацменьшинств [12]. Однако на практике законодательство нуждается в укреплении механизмов его реального обеспечения, так как демократическое законодательство о правах национальных меньшинств является важнейшим механизмом защиты их прав и сохранения их культурного наследия.

Примечания

[1] Базовый доклад о положении в области прав человека в РМ. Кишинев, 2003. С. 71.

[2] Конституция Республики Молдова. Кишинэу, 2004.

[3] Закон РМ об общественных объединениях № 837 от 17.05.96 // Monitorul oficial al Republicii Moldova, 1997, № 6.

[4] Закон РМ о функционировании языков на территории Молдавской ССР № 3465-XI от 01.09.1989 // Вести, 1989, № 9.

[5] Закон РМ о правах лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам, и правовом статусе их организаций № 382-XV от 19.07.2001 // Monitorul oficial al Republicii Moldova, 2001, № 107.

[6] Закон РМ об образовании № 547-XIII от 21.07.95 // Monitorul oficial al Republicii Moldova, 1995, № 62-63.

[7] Закон РМ об утверждении Концепции национальной политики Республики Молдова № 546-XV от 19.12.2003 // Monitorul oficial al Republicii Moldova, 2004, № 1-5.

[8] Боршевский А. П. Основные права и свободы граждан в ведущих демократических странах мира и в Молдове. Кишинев, 2004. С.151.

[9] Закон РМ № 344-XIII от 23 декабря 1994 г. «Об особом правовом статусе Гагаузии (Гагауз Ери)» // Monitorul Oficial al Republicii Moldova, 1995, №3-4.

[10] Кустрябова С. Ф., Боршевский А. П., Захария С. К. Местное управление и административно-территориальное устройство Молдовы с древних времен до наших дней. Учебное пособие. Комрат, 2002. С. 82-83.

[11] Базовый доклад… С. 76.

[12] Молдова ратифицировала Всеобщую Декларацию прав человека, Международный Пакт о гражданских и политических правах, Международный Пакт об экономических, социальных и культурных правах, Конвенцию о ликвидации всех форм расовой дискриминации, Конвенцию по борьбе с дискриминацией в области образования, Европейскую Конвенцию о защите прав человека и основных свобод, Рамочную конвенцию о защите национальных меньшинств и ряд других конвенций.

Rezumat

Articolul este consacrat problemei drepturilor minorităţilor naţionale. Republica Moldova şi-a asumat o serie de obligaţii pe plan internaţional în sfera respectării drepturilor omului şi, implicit, a drepturilor minorităţilor naţionale şi religioase, drepturi pe care trebuie să le garanteze şi să le respecte.

În conformitate cu standardele internaţionale, problemele legate de respectarea dreptului la identitate naţională şi conservarea ei, a drepturilor colective şi individuale ale persoanelor aparţinând minorităţilor naţionale se abordează şi se rezolvă prin dialog, raţiune, compromis, tact şi bunăvoinţă.

Cuvinte-cheie: legislaţia naţională a Republicii Moldova, respectarea drepturilor minorităţilor naţionale, statutul de drept al Găgăuziei.

Резюме

В статье анализируется национальное законодательство Республики Молдова в области защиты прав национальных меньшинств, которые, в соответствии с международными стандартами, имеют право на национальную, языковую, культурную и религиозную идентичность, на ее сохранение и развитие. В статье также рассматривается особый правовой статус Гагаузии и деятельность неправительственных организаций в сфере защиты прав национальных меньшинств.

Ключевые слова: национальное законодательство Республики Молдова, защита прав национальных меньшинств, правовой статус Гагаузии.

Summary

This article contains the description of the Moldavian legislation protecting the rights of ethnic minorities. According to international standards, ethnic minorities have rights to: ethnic, linguistic, cultural and religious identity for its preservation and development. The article describes a special legal status of Gagauzia as well as activities of NGOs in the area of protection of ethnic minorities.

Key words: ethnic legislation of the Republic of Moldova, protection of rights of ethnic minorities, legal status of Gagauzia.

V. CHIRTOAGĂ

CONSIDERAŢII PRIVIND ÎNVĂŢĂMÂNTUL ÎN LOCALITĂŢILE ETNICILOR GERMANI DIN BASARABIA ÎN SEC. XIX – ÎNC. SEC. XX

În istoria colonizării Basarabiei un rol aparte îl ocupă etnicii germani, veniţi în regiune în prima jumătate a secolului al XIX-lea şi repatriaţi în 1940. Ei s-au evidenţiat atât prin metodele moderne de gospodărire, prin inovaţiile tehnice agricole, creşterea raselor superioare de animale, cât şi prin tradiţiile spirituale şi de instruire.

Învăţământul în localităţile etnicilor germani din Basarabia este o temă de cercetare insuficient sau tangenţial reflectată în istoriografie. A. Neamţu (Furtună) a abordat pe larg subiectul învăţământului primar în coloniile germane în perioada guvernării ţariste, precum şi, în colaborare cu P. Furtună, activitatea Şcolii Centrale Sarata-Werner (aceeaşi perioadă), făcând uz de materiale de arhivă. Informaţii lapidare despre şcolile germane pot fi găsite în revista *Heimatkalender der Bessarabiendeutschen*, editată în oraşul Hannover, după repatrierea etnicilor germani, de asemenea, şi în monografiile cercetătorilor germani, care au fost fie martori oculari la eveninimentele din această perioadă, fie s-au inspirat din memoriile altor autori.

Formarea coloniilor germane din Basarabia a început în anul 1814, legea cu privire la acordarea privilegiilor etnicilor germani fiind adoptată în 1817. Chiar de la început, coloniştii erau preocupaţi nu doar de crearea unor condiţii materiale decente, dar şi de satisfacerea necesităţilor spirituale. Germanii obţinuseră dreptul de a-şi organiza şcoli naţionale, de a-şi înălţa biserici şi case de rugăciuni, cu oficierea serviciului divin în limba maternă. Toate aceste înlesniri au contribuit la sporirea nivelului cultural al populaţiei germane.

Primele şcoli au fost deschise în perioada de constituire a localităţilor germane, ele aflându-se sub supravegherea preoţilor şi a comunităţii. Astfel, printre primele şcoli bisericeşti deschise în Basarabia după 1812 sunt menţionate cele ale coloniştilor germani. Ele erau mai bine organizate şi asigurate din punct de vedere economic din veniturile considerabile ale obştii săteşti [1]. Până în 1825 au fost deschise 12 şcoli [2], iar în 1828, conform datelor ANRM, erau înregistrate 13 şcoli în 18 localităţi [3]. În coloniile germane, spre deosebire de cele ale coloniştilor din Balcani, construirea şcolilor anticipa edificarea bisericilor.

Iniţial, sarcina principală a şcolilor germane era în exclusivitate pregătirea pentru confirmaţie a copiilor de ambele sexe, confirmaţie fiind ritualul de încadrare în obştea bisericească a copiilor absolvenţi ai şcolilor primare. Candidaţii trebuiau să poată cel puţin să citească şi să cunoască principalele dogme religioase şi decizii ale bisericii [4]. După confirmaţie, care avea loc la vârsta de 15 ani, urmau alţi 3 ani de "Kinderlehre" (ore de clasă organizate la sfârşitul săptămânii, chiar şi duminica, în afara serviciului religios). În aceste condiţii, copilul acumula nu doar cunoştinţe noi, ci îşi forma şi o deprindere a continuităţii în toate îndeletnicirile sale, o disciplină severă, specifică tradiţiilor sociale germane[5].

La etapa statornicirii germanilor în Basarabia, primii învăţători veneau din popor, fiind fără instruire pedagogică corespunzătoare. După cum atestăm în cronicile satelor, unii dintre ei aveau pregătire militară[6]. Printre primii imigranţi nu erau intelectuali, fiindcă guvernul ţarist a recrutat agricultori şi meşteşugari pentru colonizarea Bugeacului, urmărind scopuri

economice. Această pătură socială s-a format mult mai târziu, ponderea ei rămânând totuşi, până la repatriere, destul de mică. Astfel că lipsa cadrelor didactice specializate, a spaţiului adecvat pentru efectuarea lecţiilor, a mijloacelor şi metodelor de predare s-au răsfrânt asupra procesului de predare-învăţare. [7] Deşi cu alte valuri de emigranţi au venit învăţători cu studii superioare din Germania, preoţii evanghelici din şcolile parohiale germane aveau studii făcute la facultatea de teologie din Dorpat (Tartu) şi pedagogii − la seminarul de învăţători şi şcoala normală din Odesa, totuşi numărul lor era insuficient pentru a completa cu specialişti calificaţi locurile vacante din şcolile parohiale [8].

Această stare de lucruri a determinat înfiinţarea în 1844, graţie capitalului testamentar al lui Christian Friedrich Werner, negustor din Württemberg, a Şcolii Werner (Wernerschule) din Sarata [9], unica şcoală normală germană din Basarabia şi una dintre primele şcoli centrale din sudul Rusiei, care pregătea învăţători pentru şcolile parohiale din colonii.

Iniţial, Şcoala Werner a avut o singură clasă, cu o perioadă de instruire de 4 ani, fiind împărţită într-un curs pregătitor şi unul complet. Cel pregătitor dura un an. Toţi elevii de diferite vârste învăţau împreună. Programa prevedea discipline în limbile rusă şi germană [10]. Această şcoală nu era finanţată de stat. Banii pentru acoperirea cheltuielilor pentru instruire proveneau din procentele din capitalul ei indivizibil. În 1879 instituţia vizată a fost transformată în Şcoală Centrală cu 2 clase[11].

Deşi din 1879 în Şcoala Centrală Werner a fost introdus învăţământul cu plată, numărul elevilor doritori de a studia în ea nu s-a micşorat, ci a crescut. Dacă anterior numărul pretendenţilor oscila între 10 şi 20, acum candidau de 3 ori mai mult (53 elevi din guberniile Basarabia, Herson şi Taurida, admişi fiind 45). Acest interes sporit pentru pregătirea cadrelor didactice demonstra dorinţa de a corespunde cerinţelor vremii.

În urma reconstrucţiei şcolii, a apărut posibilitatea măririi numărului elevilor admişi, precum şi repartizarea lor în 3 clase, conform vârstei. Astfel, din 1890 funcţionau deja 3 clase, cu patru ani de studiu. Clasa întâi pregătitoare cuprindea doi ani de învăţământ [12].

Spre finele perioadei vizate, în şcoală activau 4 clase de cultură generală şi 2 pedagogice [13]. În 1914, în Şcoala Centrală Werner învăţau 165 elevi şi activau 7 pedagogi [14].

Astfel, după absolvirea şcolii, în 1848, odată cu prima generaţie de învăţători, calitatea instruirii s-a îmbunătăţit, marea majoritate a învăţătorilor din şcolile parohiale din judeţul Akkerman, conform datelor ANRM, având, din a doua jumătate a sec. al XIX-lea, diplomă de absolvent al Şcolii Centrale Werner [15].

Tendinţa spre şcolarizare la coloniştii germani era mai mare decât la celelate etnii, fapt explicat de iniţativa care venea din sânul comunităţii şi nu din partea autorităţilor. În 1858, în 24 de colonii germane învăţau 4 677 elevi, iar în 24 de şcoli bulgare – 533 elevi [16].

Către sfârşitul secolului al XIX-lea, o bună parte din şcolile germane aveau local propriu, celelalte fiind cazate în casele de rugăciuni, dar, în ansamblu, toate dispuneau de încăperi comode. Au avut loc cazuri de închidere a şcolilor aflate pe pământul arendat [17]. Spre exemlu, conform raportului anual privind condiţiile şi activitatea şcolilor populare din judeţul Akkerman pentru anul 1892, închiderea şcolii parohiale din Danielsfeld a fost condiţionată de renunţarea locuitorilor la pământul arendat, din cauza roadelor proaste din ultimii doi ani[18].

Lipsa fondurilor financiare destinate întreţinerii şcolilor şi a cadrelor didactice au condiţionat apariţia în unele localităţi germane, de regulă, cătune sau sate aflate pe pământ arendat, a şcolilor elementare de alfabetizare pentru copiii luterani, şcoli ce reprezentau o primă treaptă în pregătirea elevilor pentru şcolile parohiale. În anul 1910, în judeţul Akkerman erau 42 de şcoli parohiale şi 10 şcoli de gramotă [19]. Pentru întreţinerea şcolilor de gramotă obştea aloca anual sume mici de bani, spre exemplu, în Denisovca − 60 de ruble şi Neufall – 125, pe când în satele mari ca Tarutino – 2 035, Sarata – 1 280 şi Teplitz – 1 150 ruble. Pentru activitatea Şcolii Centrale Werner se cheltuiau anual 3 936 ruble, dintre care 3 100 ruble proveneau din procentele din capitalul ei indivizibil, iar 836 − din plata pentru instruire (informaţie din anul 1899) [20].

În sudul Basarabiei, şcoli parohiale au fost deschise şi în alte judeţe. Astfel, în 1906, în judeţul Bender existau 10 şcoli parohiale [21], iar în Ismail – 4 şcoli parohiale [22].

Evoluţia sistemului învăţământului german până în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea a fost determinată de poziţia comunităţii germane şi a preoţimii, fără implicarea directă a administraţiei ţariste [23]. Activitatea şcolilor parohiale germane a fost restructurată odată cu transferarea lor din subordinea Ministerului domeniilor de stat în cea a Ministerului Învăţământului în anul 1881, care a obligat comunitatea germană să invite pedagogi de limbă rusă, urmărindu-se încadrarea şcolilor germane în sistemul de învăţământ rus. Din anul 1891, 2/3 din obiecte se predau în limba rusă [24].

Predarea obligatorie a obiectelor în limba rusă în şcoala populară germană a fost introdusă treptat. Drept exemplu ne servesc datele legate de şcoala parohială din Lichtental, fondată în1843, în care limba rusă ca obiect se preda din 1881. Iar din 1891 majoritatea materiilor (cu excepţia limbii germane şi a religiei) se studiau în limba rusă [25]. Însă în unele cazuri efectuarea lecţiilor în limba rusă s-a tărăgănat. Spre exemplu, în şcoala bisericească parohială din Nadejda, înfiinţată în 1880, procesul de instruire s-a desfăşurat până în anul de studii 1895/96 doar în limba germană, fiind realizat de un singur învăţător. Din 1895/96 obiectele de studiu

se predau de către un învățător în limbile germană şi rusă. Primul învățător pentru materiile predate în limba rusă a fost angajat abia în 1898 [26].

Lipsa permanentă a profesorilor de etnie rusă a împiedicat buna cunoaştere a acestei limbi, fiindcă cei de etnie germană posedau insuficient limba rusă. Inspectorii din partea autorităților şcolare ajungeau rar în localitățile germane, astfel că, teoretic, şcoala germană se afla sub supravegherea statului, însă în realitate ele depindeau în continuare de comunitatea religioasă [27].

Tendința germanilor spre instruire a determinat numărul mare de ştiutori de carte, stabilit prin recensământul de la 1897, situându-i pe primul loc în gubernie în această privință (63,5 % bărbați şi 62,9 % femei puteau citi şi scrie) [28].

Eforturile în vederea încurajării învățământului secundar au cunoscut un larg avânt prin întemeierea unei clase postşcolare (1872–1892), prin mijlocirea învățătorului Christian Mauch şi al primarului Ferdinand Krause, fapt ce a avut un mare impact nu doar în Tarutino, ci şi dincolo de hotarele acestei localități. Sub îndrumarea profesorilor Dietrichs (1872–1875), Wilhelm Mutschal (1876–1883), Heine (1883–1886) şi Albert Mauch, directorul de mai târziu al Şcolii Centrale Werner, au fost pregătiți în această şcoală de perfecționare elevi care doreau să-şi continue studiile. Atare cursuri de perfecționare au pregătit terenul pentru viitoarele şcoli secundare: Gimnaziul evanghelic de băieți din Tarutino şi Şcoala evanghelică de fete din Tarutino.

Fiecare dintre şcolile secundare enumerate îşi avea specificul ei. În timp ce Şcoala Centrală Werner accepta la studii doar băieți şi îi pregătea pentru cariera de învățător, gimnaziul de băieți din Tarutino şi-a propus facilitarea accesului absolvenților la instituțiile superioare, iar efectuarea studiilor la şcoala de fete era orientată spre exercitarea ulterior a funcției de învățătoare [29]. În anul 1908 profesorul Uno van Beuningen din Curlanda şi consilierul de stat Woldemar Renz au pus bazele unui progimnaziu cu 3 clase, în calitate de şcoală privată de băieți de categoria I [30]. Limba de predare trebuia să fie, după cerințele vremii, cea rusă, iar programa de studii să fie ca în gimnaziile de stat. Limba germană era tratată ca limbă străină şi studierii ei i se acordau 2 ore pe săptămână. În afară de aceasta, în germană se preda religia. La 11 decembrie 1907 instituția de învățământ primeşte acordul statului în vederea funcționării legale, iar la 2 februarie 1908 a avut loc deschiderea oficială a şcolii, care avea un contingent de 80 de elevi. La sfârşitul anului de studii 1908 numărul elevilor s-a ridicat la 117 [31].

În 1910/1911, cu concursul larg al obştii din Tarutino, a fost construită o clădire pentru şcoala vizată, care corespundea cerințelor unui gimnaziu cu 8 clase[32]. Construcția amplasată într-o grădină sub formă de parc a fost costisitoare, cheltuielile ridicându-se, împreună cu dotarea interioară, la 80 000 de ruble. Dar investiția nu a fost zadarnică, căci odată cu sporirea numărului de elevi, instituția şi-a dobândit o faimă bine meritată peste hotarele Basarabiei.

Printr-o dispoziție oficială din 10 iulie 1912, şcoala primeşte recunoaşterea oficială şi denumirea Gimnaziul privat de băieți. Directorul anterior, Uno van Beuningen, a demisionat şi a fost despăgubit pentru inventarul şcolar. Conducerea şcolii a fost preluată de către obştea localității Tarutino. Un consiliu urma să se ocupe de angajarea învățătorilor şi gestiona problemele economice. Postul vacant de director a fost suplinit de către directorul gimnaziului de stat din Akkerman, Chiril Dragoş (1912–15). Numărul elevilor se ridica în anul de studii 1912-1913 la 205: clasa pregătitoare dispunea de 35 de elevi, clasa I – 37, cl. II – 34, cl. III – 39, cl. IV – 19, cl. V – 15, cl. VI – 26.

În gimnaziu învățau copiii etnicilor germani şi ai reprezentanților altor etnii. Bineînțeles, ponderea germanilor în şcoală era considerabilă. În anul de studii 1911-1912 ei constituiau 78 %, iar restul 22 % din numărul total de elevi aparțineau reprezentanților altor etnii [33].

Până în anul de studii 1917/1918 gimnaziul a mai avut 2 directori: V. Socolov (1915-1917) şi G. Gheorghevici (1917–1918). După anul 1912 instituția a fost transformată treptat în şcoală rusă [34].

Etnicii germani au sesizat necesitatea unei instruiri superioare, îmbinată cu dezvoltarea deprinderilor practice ale viitoarelor gospodine şi ale mamelor viitoarei generații. În consecință, a fost deschisă în 1878, în Tarutino o şcoală privată de fete, care a activat până în anul 1890. Lecțiile erau predate de către surorile Rosa şi Natalie Sarring din Țările Baltice unei grupe de fete din Tarutino şi din localitățile învecinate, conform programului unei şcoli superioare.

Impulsul formării unei şcoli de fete a venit în 1906 din partea profesorului Immanuel Fiechtner, discipolul lui Albert Mauch la cursurile de perfecționare (1892–1908). Această şcoală, care n-a dispus niciodată de o clădire proprie, şi-a început activitatea în anul 1906, având 2 clase unde predau profesoarele Straßding şi Kehrer. Din 1907 până în 1909 s-au mai alăturat corpului didactic: d-ra Weinberg, Michael Neumann şi Wilchelm Mutschal. Programul de studii a fost extins. Instituția a primit denumirea de Şcoală evanghelico-luterană de fete de categoria a doua. Până în anul 1914 au mai fost angajate încă 4 învățătoare, precum şi un doctor pentru predarea asistenței medicale. Numărul elevelor s-a ridicat la 113, în şcoală existând 4 clase normale şi una pregătitoare. După încheierea studiilor, fostele eleve ale acestei instituții erau admise în clasa a V-a a gimnaziilor de fete de stat.

În 1915, în toiul primului război mondial, şcoala a fost închisă, iar profesorii germani au fost concediați [35].

În perioada interbelică aceste 2 şcoli au căpătat statutul de liceu [36].

Către sfârşitul anului 1914, în localităţile germane din sudul Basarabiei funcţionau 85 de şcoli populare germane, iar din octombrie 1915 aceste şcoli au fost închise, inclusiv Şcoala Centrală Werner, invocându-se stare a de război cu Puterile Centrale. Toţi pedagogii de origine germană, în număr de 99 de persoane, dintre care 7 de la Şcoala Centrală Werner, au fost concediaţi. Mulţi dintre ei au fost înrolaţi în rândurile armatei ruse [37]. Deşi a fost interzisă şi efectuarea lecţiilor particulare, totuşi ele au avut loc în case private până în anul 1917[38].

Atât învăţământul primar, cât şi cel secundar, precum şi biserica germană (luterană sau catolică) au contribuit la perpetuarea culturii germane din Basarabia, etnicii germani având un nivel mult mai înalt de instruire decât reprezentanţii altor etnii.

Note

[1] Istoria învăţământului şi a gândirii pedagogice în Moldova. Chişinău, 1991. P. 174.

[2] Baumgärtner R. Deutsche Bauernleistung am Schwarzen Meer // Heimatkalender der Bessarabiendeutschen. Hannover, 1973. P. 33.

[3] Arhiva Naţională a Republicii Moldova (ANRM), F. 305, inv.1, d. 236, f. 27-28.

[4] Neamţu A. Consideraţii asupra învăţământului primar din coloniile germane de pe teritoriul Basarabiei (1812-1914) // Revista de Istorie a Moldovei. Chişinău, 1997, nr. 1-2. P. 48, 55.

[5] Ziebart A. Arzis Bessarabien. Blick auf Jahre. Kolonistenleben und-schicksal 1816-1966. Ludwigsburg, 1966. P.137

[6] Heer E. Aus der Arbeit der bessarabischen Volksschulen während unserer 125jährigen Siedlungszeit // Heimatkalender der Bessarabiendeutschen. Hannover, 1984. P. 101-102.

[7] Ibidem.

[8] Furtună A., Furtună P. Din istoria învăţământului german în Basarabia. Şcoala Centrală Sarata Werner. (1942-1917) // Pergament. Chişinău, 2001, vol. II (1999). P. 263.

[9] Kern A. Heimatbuch der Bessarabiendeutschen. Hannover, 1995. P. 38-40.

[10] Furtună A., Furtună P. Op.cit. P.265-268.

[11] ANRM. F. 316, inv. 2, d. 35, f. 2.

[12] Furtună A., Furtună P. Op. cit. P.268.

[13] ANRM. F. 316, inv. 2, d.73, f.2.

[14] Furtună A., Furtună P. Op. cit. P.271.

[15] ANRM. F. 316, inv. 2, d. 46, f. 24-58.

[16] Защук А. Материалы для географии и статистики России. Бессарабская область. СПб., 1862, Ч. I. С. 403.

[17] Neamţu A. Op. cit. P. 50.

[18] ANRM. F. 316, inv. 2, d. 15, f. 4 verso.

[19] Ibidem. D. 51 a, f. 1 verso.

[20] Ibidem. D.31, f. 79-125.

[21] Школьная сеть с кратким обзором состояния начального образования. Бендерский уезд. Кишинев, 1907. С. 14.

[22] Школьная сеть с кратким обзором состояния начального образования. Измаильский уезд. Кишинев, 1907. С. 4.

[23] Becker J. Bessarabien und sein Deutschtum. Württemberg, 1966. P. 142.

[24] Svetlicinâi R. Minorităţile naţionale din Basarabia la sf. sec. XIX – înc. sec. XX (consideraţii privind ponderea numerică, situaţia economică, politică şi socială) // Revista de Istorie a Moldovei. Chişinău, 2005, nr. 3. P. 51.

[25] ANRM. F. 316, inv. 2, d. 42 , f. 13.

[26] Ibidem. D. 32, f. 19.

[27] Becker J. Op. cit. P. 144.

[28] Cazacu P. Moldova dintre Prut şi Nistru 1812-1918. Chişinău, 1991. P. 193.

[29] Ziebart A. Op. cit. P.43-44.

[30] Schreiber H. Zum Umschlagbild // Heimatkalender der Bessarabiendeutschen. Hannover, 1988. P. 16.

[31] Ziebart A. Op. cit. P. 44-45.

[32] Schreiber H. Op. cit. P. 16.

[33] Ziebart A. Op. cit. P. 45.

[34] Schreiber H. Op. cit. P. 16.

[35] Ziebart A. Op. cit. P. 47-48.

[36] Ibidem. P. 46-48.

[37] Furtună A., Furtună P. Op. cit. P.270-271.

[38] Becker J. Op. cit. P. 145.

Rezumat

În articol se investighează evoluţia învăţământului primar şi secundar în localităţile etnicilor germani din Basarabia în sec. XIX – înc. sec.XX.

Etnicii germani din Basarabia s-au evidenţiat prin numărul scăzut de analfabetism în raport cu reprezentanţii altor etnii din regiune. Primele şcoli germane au apărut începând cu perioada de constituire a coloniilor lor. Şcoala le-a permis germanilor să-şi păstreze limba şi identitatea naţională.

Cuvinte-cheie: instruire, învăţământ primar, învăţământ secundar, şcoală parohială, şcoală normală, şcoală de alfabetizare, cursuri de perfecţionare, gimnaziu.

Резюме

В настоящей статье исследуется развитие начального и среднего образования в бессарабских селах с немецким населением в XIX – начале XX вв.

Этнические немцы Бессарабии отличались высоким уровнем грамотности среди представителей других этносов области. Первые школы немцев появились с созданием их первых колоний. Школа способствовала сохранению языка и немецкой этнической принадлежности.

Ключевые слова: образование, начальное образование, среднее образование, церковноприходская школа, педагогическая школа, школа грамоты, курсы усовершенствования, гимназия.

Summary

The article investigates the primary and secondary schools' evolution in the villages with German population of Bessarabia in the XIX – beginning of the XX century.

Germans of Bessarabia distinguished from the representatives of other nationalities from the region for the low standard of illiteracy. The first Germans' schools appeared in the period of their localities' establishment. The school allowed to preserve the language and German identity.

Key words: education, primary education, secondary education, parochial school, pedagogical school, elementary school, literate, specialized courses, gymnasium.

Н. ИВАНОВА

ОСОБЕННОСТИ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ И ЭТНИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ СТАРШИХ ДОШКОЛЬНИКОВ

Настоящая статья является результатом пилотного исследования, проведенного среди учащихся старшей группы одной из кишиневских подготовительных школ. Его цель сводилась к определению наличия этнической идентификации у шестилетних детей, содержания их этнических представлений, то есть оценке уровня развития их этнического самосознания.

Проблема этнического самосознания достаточно полно освещена в работах российских (Н. М. Лебедева, Т. Г. Стефаненко, Г. У. Солдатова, Ю. В. Хотинец и др.) [1] и зарубежных авторов [2]. Принято считать, что она, по мнению многих исследователей, состоит из двух основных компонентов – когнитивного (самоидентификация, представления о своей и других этнических группах и т. п.) [3] и аффективного (эмоциональный аспект принадлежности к группе) [4].

Одно из значений этнической идентификации – отождествление, уподобление себя членам данной этнической группы. Она является результатом процесса этнической социализации и означает осознание индивидом своей этнической принадлежности, приобщение к ее этническим признакам [5].

В дошкольном возрасте ребенок идентифицирует себя в основном со значимыми другими, в частности, с родителями, от которых во многом зависят его знания о своем и других этносах. Можно предположить, что в данном возрасте дети находятся на начальной стадии процесса формирования этнического самосознания.

Исследованию формирования этнического самосознания у детей различного возраста посвящены многие работы [6]. В Республике Молдова оно проводилось такими авторами, как И. И. Кауненко и Л. Гашпер [7]. Как отмечают этнологи, а также психологи, осуществлявшие подобные исследования в России и Украине, детям данного возраста свойственны диффузные, фрагментарные знания этнического плана в силу специфики их мышления [8]. Этнические представления шестилетних детей основываются на очевидных различиях: цвете кожи, языке, внешности, обычаях, что соответствует их уровню когнитивного развития. Количество и качество этнических признаков, а также возможность их систематизации появляются лишь позже, начиная с младшего школьного возраста [9].

При выборе своей этнонациональной группы дошкольники исходят из двух общих критериев – территориального и языкового. Превалирование одного из них является определяющим [10].

Кроме того, для ребенка 5–6 лет характерна нерасчлененная система представлений о себе, то есть он не отделяет свое индивидуальное «Я» от группы, к которой принадлежит. Свою группу он при этом склонен оценивать положительно, поскольку все, что он причисляет к своему «Я», может носить только плюсовую оценку [11].

Следует также отметить, что на процесс формирования этнической идентичности у детей, помимо когнитивного фактора, влияет также социальный статус этнической группы, к которой они принадлежат (меньшинство, большинство), и гомогенность или гетерогенность среды (опыт межэтнического общения стимулирует данный процесс) [12].

Вышеперечисленные факторы, а также этнодемографическая ситуация в Республике Молдова делают особенно интересным проведение исследований среди дошкольников, поскольку представления детей, как правило, отражают в миниатюре представления их ближайшего окружения. Следует, однако, отметить, что полученная таким образом информация носит характер скорее тенденции, чем абсолютных результатов.

В опросе приняло участие 37 детей (24 мальчика и 13 девочек), подавляющее большинство из которых в качестве языка общения указало русский. Треть детей происходит из русских семей, две трети – из смешанных, в основном русско-молдавских семей.

В методологическом плане исследование основывалось на разработках психолога из Великобритании М. Барретта и их модификациях [13]. Выбор данных методик, помимо положительных методологических характеристик, определялся также вызываемым у детей интересом и простотой выполнения заданий.

Для определения места этнической идентификации в системе социальных идентификаций испытуемых им предлагался набор карточек с различными характеристиками, определяющими принадлежность к той или иной социальной группе (в их числе – половая, возрастная, гражданская, региональная), те из них, которые они могут к себе отнести. Выбранные карточки ранжировались затем по степени значимости для ребенка. Ниже приведен список наиболее часто выбираемых идентификаций:

1. пол –100 %
2. возраст –100 %
3. житель г. Кишинев – 97,3 %
4. русский (русская) – 86,5 %
5. гражданин Молдовы – 67,56 %
6. молдаванин (молдаванка) – 45,8 %

Интересно отметить, что подобное исследование, проводившееся в Харькове (см. ниже), выявило гораздо меньший процент детей, указавших свою гражданскую идентичность.

Ранжирование идентичностей по степени важности дало следующий результат: на первом месте с незначительным отрывом в сотые доли оказалась гражданская идентичность, на втором – идентификация себя как жителя города Кишинева, далее – пол, возраст и этнонациональная идентификация. Результат вписывается в общую схему, согласно которой для шестилетних детей характерна высокая степень значения половой и возрастной идентификации и менее низкая – этнонациональной, значение которой повышается с возрастом [14]. Стоит также сослаться на ранее упоминавшиеся результаты исследований, проводившихся в Харькове, на основании которых авторы сделали вывод о том, что формирование системы изучаемых идентификаций начинается с формирования представления о себе как о жителе конкретного города [15]. Можно предположить, что присуждение практически одного и того же ранга городской и гражданской идентичности детьми из Кишинева говорит о ситуации, когда словосочетание «Республика Молдова» является привычным для ребенка и имеет для него такое же значение, как и жительство в городе.

На втором этапе ребенок производил выбор этнонациональной ингруппы на основе отобранных ранее из данной категории карточек, а также при помощи дополнительных вариантов со степенью этнонациональной идентификации в случае выбора более чем одной из них.

При этом в ходе беседы с детьми выяснилось, что самого слова «национальность» они не знают, а выбор производят на основании таких критериев, как страна, в которой они проживают, и языковая компетентность, то есть ребенок считает себя русским, если говорит на русском языке, и молдаванином, если учит язык и живет в Молдове. Учитывая этот факт, становится понятным, почему большинство детей в первом задании, независимо от национальности родителей, идентифицировали себя в основном как «русских» и лишь половина – дополнительно как «молдаван». Отсюда можно сделать вывод, что для детей данного возраста языковой маркер является важнейшим при определении своей этнонациональной ингруппы. А такое понятие, как «молдаванин», имеет два значения: этнонациональная и гражданская принадлежность.

Следует также отметить, что подавляющее большинство детей из русских семей определяют себя как русских или больше русских, чем молдаван, в то время как среди детей из смешанных семей наблюдается больший разброс данных и более высокий процент неопределенной этнической идентичности.

Для выявления следующего компонента этнического самосознания – аффективного отношения к ингруппе, испытуемым предлагалось оценить ее по 5-балльной шкале. Положительная оценка ингруппы (нравятся или очень нравятся) подтвердила результаты аналогичных исследований, а также тезис о положительной оценке всего, к чему себя относит дошкольник [16].

Последний этап работы с карточками предполагал описание пяти этнонациональных групп при помощи 16 различных характеристик (8 положительных и 8 отрицательных). Их соотношение, приведенное в таблице, также демонстрирует оценку ин- или аутгруппы.

Русские	15,5
Молдаване	12
Украинцы	7,1
Румыны	7,9
Американцы	5,1

Как можно заметить, высокую оценку получили русские и молдаване, самую низкую – американцы. Кроме того, данный этап работы показал слабые этнические представления шестилетних детей, поскольку практически все этнонациональные группы получали полный набор положительных качеств, а величина общего индекса зависела лишь от количества приписываемых негативных характеристик: шестилетние дети в предложенном наборе качеств не выделяли их смысловое содержание, а подчеркивали оценочную нагрузку.

В заключение, для исследования этнических представлений, испытуемых попросили нарисовать представителей пяти этнонациональных групп: русского, молдаванина, украинца, румына и американца. Проективный рисунок в качестве метода

	Все дети	Дети из русских семей (13)	Дети из смешанных семей (24)
русский	37,8 %	53,8 %	29,16 %
молдаванин	18,9 %	7,7 %	25 %
больше русский, чем молдаванин	13,5 %	15,38 %	12,5 %
больше молдаванин, чем русский	8,1 %	7,7 %	8,3 %
русский и молдаванин в равной степени	8,1 %	7,7 %	8,3 %
не знаю	10,8 %	7,7 %	12,5 %

исследования этнических стереотипов был выбран благодаря таким его преимуществам, как ориентация на образное мышление испытуемого [17], а также интерес и относительную простоту в выполнении для ребенка. В результате 24 ребенка изобразили 4–5 практически идентичных человечков. Детали рисунков могли незначительно отличаться, причем авторы сами не были в состоянии указать, где и кого именно они нарисовали. На двух рисунках американец изображен чернокожим, что подтверждает изложенную выше идею о первичности внешних отличий в восприятии ребенком этнических различий, а также представляет собой стереотип о чернокожем американце-солдате. На четырех рисунках отличия подчеркнуты при помощи флагов.

На двух рисунках были изображены четыре девочки и один человечек в брюках – американец, отличие которого от «своих» выразилось в половой принадлежности.

И, наконец, серия рисунков одного ребенка наиболее ярко выразила бытующие в его ближайшем окружении этнические стереотипы и почерпнутую через телевидение информацию. На одном был изображен дом с российским флагом и пятиконечными звездами (армия) и маленький улыбающийся человечек рядом – русский солдат; рядом (но отделено вертикальной чертой) – большая фигура молдаванина с подчеркнуто негативными чертами (зубы, череп со скрещенными костями). Второй рисунок: человечек с хищным оскалом – «Злой американец запутался в горах». Третий рисунок – большая стилизованная фигура украинца, состоящая в основном из зигзагов (выражают агрессию), и более мелкая фигура румына также из резких линий с комментарием «К нему нельзя подходить».

Таким образом, поскольку на рисунках дети не могут выразить языковое отличие между этнонациональными группами, различие либо не подчеркивается вовсе, либо достигается за счет территориального признака (флаги). Наиболее «чужим» предстает при этом американец. Дети данной возрастной группы не замечают тонких внешних различий среди этнонациональных групп, обращая внимание только на цвет кожи или другие особенно приметные признаки. Однако уже в данном возрасте возможно существование у них этнических установок и стереотипов, в приведенном частном случае – политического характера, которые проецируют мнения их взрослого окружения.

Основным выводом исследования является следующий: дети в шестилетнем возрасте находятся на начальном этапе формирования этнического самосознания; фрагментарные этнические знания, использование языкового и территориального маркеров этнонациональной идентификации, а также частные случаи присутствия этнических стереотипов являются его отдельными элементами. Таким образом, проведенный в кишиневской подготовительной школе эксперимент в целом подтверждает результаты схожих исследований в утверждении того, что этническое самосознание в данном возрасте является диффузным, а деление на «своих» и «чужих» происходит, как правило, не по этническому признаку.

Примечания

[1] Например, Дробижева Л. М. Национальное самосознание: база формирования и социокультурные стимулы развития // Советская этнография, 1985, № 2. С. 3-16; Козлов В. И. Проблема этнического самосознания и ее место в теории этноса // Советская этнография, 1974, № 2. С. 79-92; Хотинец Ю. В. Исследование различных форм выражения этнического самосознания у студентов-удмуртов // Психологический журнал, 1997. Т. 18, № 4; Александренков Э. Г. Этническое самосознание или этническая идентичность? // Этническое обозрение, 1996, № 3. С. 14-22; Солдатова Г. У. Межэтническое общение: когнитивная структура этнического самосознания // Познание и общение. М., 1988. С. 111-121; она же. Психология межэтнической напряженности. М., 1998; Сикевич З. В. Социология и психология национальных отношений. СПб., 1999 и др.

[2] Зарубежная социальная и культурная антропология оперирует такими терминами, как «этничность» и «этническая идентичность». О содержании данных понятий написано немало работ. В пример приведу норвежского антрополога Т. Х. Эриксена, часто цитируемого на страницах российских публикаций.

[3] Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. М., 2000. С. 211.

[4] Кауненко И. И. Психологические особенности этнической идентичности подростков в Республике Молдова: проблемы и перспективы // Moldoscopie. Nr. 1 (XXXII). Chisinau, 2006. P. 41.

[5] Крысько В. Г. Словарь-справочник по социальной психологии. СПб., 2003. С. 381-382.

[6] Белинская Е. П., Стефаненко Т. Г. Этническая социализация подростка. М., 2000; Снежкова И. А. Формирование этнических представлений украинских и русских школьников // Социологические исследования, 2004, № 1. С. 83-89; Аксянова Г. А., Давыдова С. С. Этнические стереотипы и ценностные ориентации у московских школьников. М., 2003; Романова О. Л. Развитие этнической идентичности у детей и подростков: Автореф. дисс. … канд. психол. наук. М., 1994 и др.

[7] Кауненко И. И. Указ. раб.; Caunenco I., Gaşper L. Familia: probleme sociale, demografice şi psihologice. Chişinău, 2005. P. 171-193; Кауненко И., Гашпер Л. К проблеме этнического самоопределения подростков и юношей Молдовы. Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев, 2006. С. 247-268.

[8] Стефаненко Т. Г. Указ раб. С. 218.

[9] Там же. С. 219.

[10] Павленко В. Н., Кряж И. В., Барретт М. Этническая и национальная идентификация и представления у украинских детей и подростков // Психологический журнал. 2002. Т. 23. № 5. С. 63.

[11] Романова О. Л. Указ раб. С. 15.

[12] Там же. С. 17-18.

[13] Барретт М. Развитие национальной идентичности: концептуальный анализ и некоторые итоги западноевропейского исследования // Развитие национальной, этнолингвистической и религиозной идентичности у детей и подростков. М., 2001; Павленко В. Н., Кряж И. В., Барретт М. Указ. раб.

[14] Барретт М. Указ. раб. С. 30, 33, 46.

[15] Павленко В. Н., Кряж И. В., Барретт М. Указ. раб. С. 61.

[16] Барретт М. Указ. раб. С. 33.

[17] Иванова Т. В. Изучение этнических стереотипов с помощью метода проективного рисунка // Вопросы психологии, 1998, № 2. С. 72.

Rezumat

În articol se prezintă rezultatele investigaţiei etnopsihologice a copiilor cu vârsta de şase ani, în scopul de a evalua nivelul dezvoltării identităţii lor etnice şi a elucida viziunile lor etnice.

Cuvinte de cheie: conştiinţă etnică, identificare etnică, viziuni etnice, vârstă preşcolară, grupă etnonaţională.

Резюме

В настоящей статье приведены результаты опроса, проведенного среди шестилетних детей с целью исследования уровня развития их этнического самосознания и содержания их этнических представлений.

Ключевые слова: этническое самосознание, этническая идентификация, этнические представления, дошкольный возраст, этнонациональная ингруппа.

Summary

The present article represents some results of the ethnopsychological research among six-year old children with the scope to determine the stage of their developing ethnical identity and to investigate their ethnical competence.

Key words: ethnic identity, ethnic self-consciousness, ethnic views, preschool age, ethnic group.

И. АЛЕНИН

БРУНО ШУЛЬЦ: ЕВРЕЙСКИЙ ХУДОЖНИК НА СТЫКЕ КУЛЬТУРНЫХ МИРОВ

Всемирные слава и признание пришли к Бруно Шульцу (Bruno Schulz, 1892−1942) только в 70-е годы прошлого века, когда его начали переводить в США, Франции, Италии, Венгрии, Чехословакии, Израиле и других странах. За переводами последовали рецензии и более серьезные исследования и монографии. Год его столетия (1992) был объявлен ЮНЕСКО международным «Годом Бруно Шульца». Джон Апдайк называет его «одним из величайших престидижитаторов, превращающих мир в слова». В России и на постсоветском пространстве открытие Шульца произошло значительно позже, чем на Западе. Полный перевод «Коричных лавок» был выполнен А. Эппелем и появился в «Иностранной литературе» только в 1990 г., оба романа в книжном издании в переводе того же автора – в 1993 г. Что касается научного шульцеведения, то оно, очевидно, только начинается.

Долгое время имя Шульца, писавшего на польском языке, даже в польской литературе стояло особняком. Это произошло не только из-за сугубого своеобразия его прозы на фоне польской литературной традиции, но и во многом вследствие усилий официального менталитета, оттеснявшего его на периферию культурного пространства.

Родившийся и проживший жизнь в глухой провинции, в крохотном Дрогобыче, бывшем в то время захолустной окраиной Австро-Венгрии, Шульц тем не менее оказался на стыке культурных миров, в фокусе тех идей, которыми жили и Восток, и Запад. Он начал писать в 20-е годы прошлого века, и характерная для того времени тенденция к универсальности воплотилась у него в ***мифологическом*** методе, а ключевые проблемы времени и пространства, материи и духа стали мотивными центрами его прозы. Ему, как пишет Н. Каменева в своем эссе «Мифологическая проза Бруно Шульца», близка концепция Вселенной как живого организма, сформулированная В. И. Вернадским и Тейар де Шарденом, теория ***мифа*** и ***диалога***, которую в России в вынужденной изоляции развивали М. Бахтин, А. Мейер, А. Лосев, О. Фрейденберг и другие, а в Западной Европе – М. Бубер и С. Франк, изгнанный из России [1]. И, наконец, немецкая герменевтика явилась тем направлением мысли, которое было наиболее близким философской интуиции Шульца. Его интерес к творчеству Э. Гуссерля вовсе не случаен и предвещает далеко идущие параллели. Глубоко родственной Шульцу была как феноменологическая рефлексия Гуссерля, трактующая материю психологически, так и герменевтическая, искавшая соотношение между «вещью» и «словом». В дальнейшем, соединив два главных постулата герменевтики – язык и бытие (язык – «дом бытия»), ученик Гуссерля М. Хайдеггер вернет европейскую мысль от рациональности к логоцентризму и в конечном итоге – к восприятию слова как первичного ***мифа***.

Сам Шульц считал, что философия, по сути, представляет собой не что иное, как филологию, то есть глубокое, творческое проникновение в слово. Проза Шульца герменевтична: она обращена не столько к личной биографии или истории, сколько к интерпретации вечных смыслов, лежащих в основе ***библейского мифа***. Кроме того, творчество

Шульца может рассматриваться в широком контексте общеевропейских мифологических интересов. В литературе XX в. поэтика мифологизирования, сложившаяся в творчестве выдающихся западноевропейских, американских и русских писателей, дала возможность воплотить самые разные ***библейские образы***.

Творчество Шульца в этих контекстах уникально. Почти в отрыве от непосредственной культурной среды и интеллектуальных влияний, в основном самостоятельно, он пришел к тем идеям, которые едва зарождались в разных концах культурной Европы.

Бруно Шульц, младший сын в семье еврея, владельца мануфактурной лавки Иакова Шульца и его жены Генриетты, родился 12 июля 1892 г. Реалии провинциального Дрогобыча, его кривые улочки, лавки, гимназия, театр будут для Шульца таким же постоянным источником вдохновения, как Витебск для М. Шагала, Петербург для Достоевского или Дублин для Джойса. В ***мифологическом*** хронотопе Города, проходящем через всю его прозу, воплощены конкретные приметы Дрогобыча, вплоть до картографических подробностей (что дает дополнительные основания для сопоставления его поэтики с джойсовской); и в то же время Город – символическое художественное пространство, обладающее универсальными чертами созданной Шульцем Вселенной.

Детство станет одной из главных тем его творчества и специфическим ракурсом, позволяющим обратиться к первоосновам жизни с ее порой гениальности и мессианских ожиданий.

После гимназии Шульц обучался архитектуре во Львове и художеству в Вене. Как пишет А. Эппель во вступлении к сборнику своих переводов, «несмотря на эту – краткую, правда, – экспансию в столицы, так и остался человеком галицийского захолустья», всю жизнь прожив в том же Дрогобыче, где с 1924 по 1941 год учил рисованию и труду сперва в польской гимназии, а затем в советской десятилетке.

В ближайшем окружении Шульца говорили на смеси языков – немецком, польском, русском и, вероятно, идиш. В доме доминировали польский и немецкий. Склонность к теоретическому осмыслению творчества и к философской рефлексии также указывает на близость к германским корням.

Шульц считал «Коричные лавки» автобиографической повестью. Не только потому, что она написана от первого лица и в ней можно обнаружить события детства автора. Эти сотканные из новелл повести, редкостные нарративные единицы представляют собой что-то вроде духовной родословной автора: в ней показано духовное происхождение вплоть до тех глубин, где оно уходит в ***мифологию***. Шульцу всегда казалось, что истоки индивидуального духа, если достаточно далеко проследить их, теряются в каких-нибудь ***мифических*** дебрях. Это последний уровень, дно, дальше которого проникнуть нельзя. Слово у Шульца – носитель первичного ***мифа***, в связи с этим задачу поэзии он видит в раскрытии основ бытия, заключенных в слове, в возврате к истокам слова и жизни. «Шульц, – как пишет А. Эппель, – обладает даром различать и умеет увековечить частицы подсознания» [2].

В 1937 г. выходит вторая книга Шульца – «Санатория под клепсидрой», и это событие завершает недолгий период творческих удач и надежд. В начале 1939 года у него развивается депрессия, а 1 сентября Германия нападает на Польшу, и период относительно спокойных биографий в Европе заканчивается. Шульц проживает последний, мученический период своей жизни. Дрогобыч дважды переходит из рук в руки: сначала его занимают немецкие войска, затем – советские. В июле 1941 г. в город вновь приходят немцы, и последние полтора года своей жизни Шульц проводит в гетто, истощенный физически и психически. 19 ноября 1942 г. он погибает, застреленный на улице офицером СС.

«Коричные лавки» и «Санатория под клепсидрой» состоят из глав-рассказов и представляют собой, в сущности, единое повествование с общим сюжетом и системой персонажей. Это история семьи лавочника Иакова, фантазера и чудака, рассказанная его сыном, история болезни и смерти отца и взросления сына. Действие происходит в маленьком городке в Галиции. Но романы Шульца отнюдь не являются повествованием о конкретном времени и месте. Они прочитываются как развернутая ***метафора***, как некий эсхатологический апокриф о судьбе человечества.

Действие «Коричных лавок» развивается по свойственному архаическим мифам типу циклического времени: начинается главой «Август» и завершается тринадцатым «ненастоящим» месяцем, случившимся в «тот особый год-выродок». Рассказ мог бы начинаться с любого сюжетного эпизода, и последняя строчка романа «Кот умывался на солнце» выполняет кольцевую роль конца и начала. Несмотря на аномалию тринадцатого месяца, мир «Коричных лавок» относительно устойчив, благодаря ***мифологической*** опоре, гарантирующей защиту от хаоса и разрушения случайными силами.

Но композиция «Санатории под клепсидрой» приобретает другую, линейную, направленность. Происходит накопление незакономерных, исключительных явлений; болезнь отца, ***демиурга мифологического мира***, делает этот мир все более странным, катастрофичным, в гармонию ветхозаветного единства вторгаются черты отчуждения, незащищенности, одиночества, происходит разрушение ***мифа*** и трансформация его в почти кафкианский антимиф.

Однако начало «Коричных лавок» почти не предвещает неизбежной катастрофы. Шульц рисует картину августовской полноты лета, атмосферу жизни большого дома-ковчега. Способ его бытописания, на первый взгляд кажущийся импрессионистическим, на самом деле обладает высокой степенью символической связности.

«В июле отец мой уезжал на воды, оставляя меня, мать и старшего брата на произвол белых от солнца, ошеломительных летних дней. Замороченные светом, листали мы огромную книгу каникул, все страницы которой полыхали сверканьем, сберегая на дне сладостную до обморока мякоть золотых груш» [3]. Человек, природа, вещи мыслятся в единстве, вещный мир переводится на язык духовного содержания, явления природы изоморфны событиям, происходящим с людьми. Все образы представляют собой взаимно связанные ***символы***.

Библейские коннотации («городская площадь была пуста, желта и, точно библейская пустыня, до пылинки выметена горячими ветрами», «казалось, к сводчатому парадному с бочками виноторговца подойдет в тени колеблемых акаций ведомый за узду ослик самаритянина») указывают на ***мифологический*** уровень обобщения. В основе онтологии, которую создает Шульц, – единство слова, человека и вещи; материальное так же значимо, как и духовное, и является его выражением. Перекликаясь с другим гениальным современником и близким по судьбе человеком – О. Мандельштамом, писавшим, что у нас есть божественная физиология, бесконечная сложность нашего телесного организма, Шульц смотрит на человеческое тело как на высшую духовную субстанцию, а на материю как на плоть мира. «Телесное», как и «вещественное», становится у него одним из самых выразительных ***символов*** художественной мысли. Наступающий затем постепенно онтологический слом показан как переход вещественной и телесной полноты в аномалию – «громадный подсолнух, воздвигнувшись на могучем стебле и больной слоновой болезнью, доживал в желтом трауре последние печальные дни жизни».

Ключевой фигурой мира и Шульца, и Кафки является отец, конфликт с которым или утрата которого служат тем первотолчком, что приводит в движение весь творческий мир автора. Через всю дилогию проходит тема телесных страданий отца, в которой нашли отражение архаическая ***мифологема умирающего и воскресающего бога*** и христианская мысль о смерти как разрыве земного духовно-материального единства. Отец как бы постепенно избавляется «от телесных потребностей», временно исчезает, а затем появляется, «укоротившийся на пару дюймов и похудевший», становится «все более редуцированным, все более жалким». Его тело отчуждается от души посредством гротескных приемов – через мениппейный смех («он теперь частенько смеялся, громко и щебетливо, можно сказать, прямо *помирал со смеху»* – курсив наш – И. А.), затем путем все более фантастических метаморфоз («стена… принимала его в свою плоскость» и «последним усилием воли он отъединялся, обретал третье измерение») и зловещих превращений («превратился в таракана» – почти кафкианское «Превращение» – «метнулся перед ними чудовищной мохнатой сине-стальной мухой»), а в последней главе, звучащей уже совсем как мрачная фантасмагория, он, обратившись в краба, обваренный кипятком, убегает, «теряя на ходу ноги… в бесприютное странствие», чтобы больше никогда не вернуться. На какой-то стадии повествования конфликт с миром, из которого уходит фигура отца (эта тема станет сквозной для израильской литературы XX века), приобретает религиозный характер, перерастает в конфликт с миром, с тем, чтобы вернуть Отца.

Отец присутствует в прозе Шульца «и словом и телом». «Телесное», «вещественное» есть не только способ выражения художественной мысли в прозе Шульца, но одна из прямо выраженных тем в философских монологах отца о том, что нет материи мертвой, мертвость – нечто внешнее, скрывающее неведомые формы жизни. Диапазон этих форм бесконечен, а оттенки и нюансы неисчерпаемы. Он рассуждает как Творец окружающего мира. Косность материи отягощает и сковывает жизнь, ей дана опасная и «прельстительная власть искушения». Материя чревата смертью. Но в ней есть другая сторона – некая сокровенность. Она результат воплощения, то есть творчества, поэтому несет в себе отпечаток живого и «исполнена трагического достоинства» жизни. Человеку дана способность соучаствовать в творении, стать «демиургом», но в эпоху заката, «второго поколения творений» его «увлекает и восхищает базарность, убожество, расхожесть материала». В мире духовного вырождения ему удаются только манекены. «Словом, – заключил отец, – мы намерены сотворить человека повторно, по образу и подобию манекена».

Творчество рассматривается Шульцем как тейаровская «активность», обязательный для человека вклад в одухотворение среды. Метафора ***отец-«садовник»*** отсылает к универсальной мифологеме ***мира как сада***, в котором первым хозяином был бог, передавший затем свое умение культурному герою. Протестом против косности жизни и последним прибежищем Иакова становятся разнообразные творческие порывы – создание «древа жизни» «некоего племени существ, лишь наполовину органических, некой псевдовегетации и псевдофауны, результатов брожения материи», исследование им огня и времени – «штудии по сравнительной метеорологии», «очерк общей систематики осени» – и, наконец, создание новых видов живых птиц.

Языческое существо в рассказе «Пан» появляется в дальнем уголке «одичавшего» сада, то есть некогда окультуренного пространства, там, где сад

«дико и неряшливо зарастал, свирепствовал крапивою, ощетинивался чертополохами, шелудивел всякой сорной травой, чтобы в самом конце своем, между стен, в широком прямоугольном заливе, потерять всякую меру и обезуметь» [4]. В этом саду человек словно опять приобщается к первичному спокойному миру библейского рая. «Все это, спутанное и пушистое, было напоено тихим воздухом, подбито голубым ветром и насыщено небом. Лежащего в траве накрывала вся голубая география облаков и плывущих континентов, а дышал он целой широкой картой небес» [5].

В ряду «очеловеченных» пространств особое место занимает хронотоп дома. Он – центр мира, место любви и единения и в то же время точка отсчета для других миров. Дом – внутреннее укрытие от «недочеловеческих» и опасных сфер, его совершенство – противоположно неустроенности внешнего мира. За пределами дома находятся инфернальные («Улица Крокодилов») и иррациональные («Коричные лавки») пространства. Ночью знакомые улицы коричных лавок «множатся, перепутываются и меняются местами». «Можно также сказать, что из городских недр порождаются улицы-парафразы, улицы-двойники, улицы мнимые и ложные» [6].

Шульцевский хронотоп подразумевает не только связь времени и пространства, но и превращение времени в пространство и пространства во время. Дом – организованное пространство по отношению к антидому, но в то же время он сам представляет собой пространственную единицу, в которой есть небо и земля, центр и периферия. Языком пространства передаются отношения и состояние обитателей дома. Во время болезни Иакова сначала центр дома – постель, но болезнь усугубляется, и он теряет связь с окружающими людьми, уходит в другие пространства – «отец время от времени пропадал на целые часы в тесно забитых всякой рухлядью чуланчиках…» [7]. Кризис проходит, жизнь возвращается к Иакову, и он устремляется вверх: «увлеченно производил он и всевозможные починки в верхних пространствах комнаты». Н. Каменева обращает внимание на очевидную параллель с библейской лестницей Иакова. «В любое время можно было видеть, как, присев на верхушке стремянки, он мастерил что-то под потолком и прекрасно чувствовал себя в этой птичьей перспективе, вблизи нарисованного неба…» [8]. Как указывает В. Шпаков в своем эссе «Демиург из Дрогобыча», имя Иаков тут вполне символично: Бруно Шульц оживляет библейскую историю про того, кто боролся с Богом и стал Израилем. Юному герою-рассказчику слышится рычание Иеговы, недовольного упрямым богоборцем. «Мы слышали шум борьбы и стоны отца, стоны титана со сломанным бедром, который тем не менее продолжает поносить противника» [9]. Иакова Шульца можно было бы назвать «деистом», но, думается, тут нечто более сложное. «Престидижитатор фантазии» – пожалуй, будет точнее, поскольку гимн материи, ее изменчивости и податливости в устах Иакова-Израиля не имеет рационально-научного оттенка, он, скорее, относит героя к алхимикам и магам.

Время перерождается, умирает главный герой, и завершается диалог между отцом и сыном, на котором держался созданный Шульцем Универсум. Ведущая тема обоих романов (а их в какой-то степени можно считать современной модификацией романа воспитания) – инициация и рождение духовного человека; тема эта воплощена в отношениях отца и сына. Природа бытия, по Шульцу, диалогична, и постижение сыном отца им виделось как постижение истины и мира. Такое понимание диалога отсылает нас в ближайшем к Шульцу контексте к двум именам – русского философа, жившего в 20-х и начале 30-х годов в Германии, С. Франка, а также почти земляка Шульца – галицийского уроженца М. Бубера.

Во всяком случае, книга М. Бубера «Я и Ты», вышедшая в 1923 году и принесшая ему мировую славу, могла быть известна Шульцу, всегда интересовавшемуся современной философией, прежде всего немецкой. Но со всей определенностью можно говорить лишь об общей философской интуиции: идея «диалога» между человеком и миром, человеком и Богом, как ее понимали С. Франк и М. Бубер, была в творчестве Шульца основополагающей. Шульц был одним из тех художников, которых имел в виду С. Франк, когда писал об отчуждении философской мысли, за редкими одиночными исключениями, от отношений «я – ты» как особой, первичной формы бытия: «лишь поэты, романисты и драматурги черпают в этой области свои темы» [10]. Отношениями «я – ты» пронизан весь текст Шульца. В нем нет прямых диалогов отца и сына, но есть постоянное «двуединство», на котором держится романное бытие. Любовь как условие «взаимопостижения» «я» и «ты» – не просто чувство, эмоциональное отношение к другому, но, говоря и дальше словами С. Франка, «актуализированное, завершенное трансцендирование к “ты” как подлинной … реальности и обретение в нем онтологической опорной точки для меня» [11]. По этой логике развиваются отношения отца и сына, отца и Бога, во втором случае отец становится в положение сына. Но если в первой паре гармония не нарушена, то во второй – трагедия грядущего разлада дает себя знать в периоды религиозных сомнений и богоборчества отца. После одного из таких разговоров отец остается хром, как библейский Иаков: «наутро отец слегка припадал на ногу». Мир приходит в упадок из-за распавшейся связи с «абсолютным Ты», как писал об этом М. Бубер.

Финал «Санатории под клепсидрой» прочитывается как метафорическая параллель к последним главам ветхозаветной истории человечества, исчерпавшего себя и остановившегося в ожидании прихода Спасителя. Исторические катаклизмы, сопутствующие «семейным» событиям в романах, начало войны и упадок империи почти не замечаются его героями. Эсхатология в мире Шульца связана не с крушением государств, а с кризисом диалога любви и отношений сыновства с Богом.

Религиозно-мифологическая цельность представлялась Шульцу единственным противовесом грядущему трагическому существованию разобщенных и обезличенных людей. Она легла в основу созданной им художественной онтологии, в которой человек и мир, материя, пространство и время неотделимы друг от друга и существуют благодаря постоянному диалогу – диалогу не только людей, но и культур.

Примечания

[1] Каменева Н. Мифологическая проза Бруно Шульца // Шульц Б. Библиографический указатель. Москва-Иерусалим, 1998.

[2] Эппель А. Грезы и демоны европейского захолустья // Иностранная литература, 1990, № 12. С. 5.

[3] Шульц Б. Коричные лавки. Санатория под клепсидрой. М., 1993. С. 9.

[4] Там же. С. 46.

[5] Там же.

[6] Там же. С. 53.

[7] Там же. С. 20.

[8] Там же. С. 22.

[9] Там же. С. 19.

[10] Франк С. Непостижимое. Сочинения. М., 1990. С. 121.

[11] Там же. С. 125.

Rezumat

În articol se face o încercare de a analiza integritatea religioasă şi mitologică a operelor lui Bruno Shulz, lucrări ce reprezintă o opoziţie a existenţei tragice a oamenilor. Acest principiu a fost pus la baza ontologiei artistice create de autor, în care omul şi universul, materia, spaţiul şi timpul se află într-o legătură continuă şi există graţie unui dialog permanent nu numai între oameni, ci şi între culturi.

Cuvinte-cheie: timp şi spaţiu, ontologie artistică, dialog cultural.

Резюме

В статье предпринята попытка рассмотреть религиозно-мифологическую цельность в свете произведений Бруно Шульца, которому она представлялась единственным противовесом грядущему трагическому существованию разобщенных и обезличенных людей. Этот принцип лег в основу созданной им художественной онтологии, в которой человек и мир, материя, пространство и время неотделимы друг от друга и существуют благодаря постоянному диалогу не только людей, но и культур.

Ключевые слова: время и пространство, художественная онтология, диалог культур.

Summary

This article attempts to consider religious and mythological integrity in the light of the works of Bruno Schults, that see it to be the only counterweight of the coming tragic existence of separated and depersonalized people. This principle underlay the literary ontology created by him where human and the world, matter, space and time are not to be separated from each other and exist owing to continuous dialogue not only of people but also of cultures.

Key words: space and time, literary ontology, dialogue of cultures.

Ж. КУШНИР

ВЗАИМОСВЯЗЬ ГЕРОЯ И УНИВЕРСУМА В РОМАНЕ «ИОСИФ И ЕГО БРАТЬЯ» Т. МАННА

Настоящая статья – часть обширной работы, где предполагается рассмотреть взаимосвязь «герой–Универсум» на материале ряда литературных произведений XX века. Цели и задачи данной статьи скромнее – продемонстрировать упомянутую взаимосвязь на примере тетралогии Т. Манна «Иосиф и его братья»: этот роман, как мы увидим далее, благодатен для такого исследования. Он объединяет в себе черты неповторимого своеобразия (философского в том числе) и острой актуальности (лишь возросшей за время его существования), при этом используются почти все константы, традиционно реализующие соотнесенность Универсума [1] и персонажа (краткая историография проблемы представлена в «Примечаниях»).

Отметим, что яркая карнавализация манновского текста выражается и в привлечении такого архетипа героя, как трикстер.

Представляется весьма плодотворным рассматривать тетралогию в сочетании с авторским докладом о романе [Манн, 2, 702-715] [2] как единое целое, как метатекст. В этом случае отчетливо выявляется своеобразный персонаж, роль которого в гармонизации манновского Универсума очень велика и который существует там на особых правах. Речь идет о персонаже Ich-Form («мы» – в романе, «я» – в докладе). Типологически он является героическим энтузиастом [3], а также – трикстером, причем гермесовского типа. Таков и Иосиф. (Трикстерские черты Иосифа засвидетельствованы исследователями) [4].

Идентифицируя Ich-Form в качестве персонажа и героического энтузиаста, мы следуем намекам и указаниям метатекста. Так, «прямое вмешательство писателя» и его «анализирующая речь» открыто заявлены в манновском докладе «элементом» романа

[Манн, 2, 703]. Героическим энтузиастом Ich-Form является хотя бы потому, что спускается в преисподнюю прошлого, в «колодец глубины несказанной» [Манн, 1, 29], страшась этого, но исполняя должное, чтобы принести оттуда «нечто нужное людям, какое-то внутреннее содержание» [Манн, 2, 702-703]. Другими словами, Ich-Form исполнен того самого благочестия, какое предписывают себе другие героические энтузиасты романа.

Уточним, что типологически представляет собой манновский трикстер, предельным воплощением которого является Гермес (о нем рассказывает Иосифу юный фараон Аменхотеп).

Новорожденный младенец Гермес похитил священных коров своего брата, солнечного бога Аполлона. Малыш хитроумно запутал следы, а двух говяд зажарил у реки и немедленно съел. Когда разъяренный Аполлон потребовал у Зевса справедливости, маленький хитрец отрицал свою вину: ему, мол, интересны не говяды, а лишь материнское молоко и теплые омовения. Он просил Зевса защитить его, ребенка, от наветов; «но при этом одним глазом подмигивал отцу, который в конце концов громко рассмеялся и не стал наказывать наглеца, а лишь приказал ему вернуть коров брату. Когда Аполлон обнаружил недостачу, его гнев вспыхнул с новой силой. А Гермес принялся играть на лире (которую перед тем смастерил из черепашьего панциря), и играл столь сладостно, что солнечный бог прекратил браниться и стал просить, чтобы малыш подарил ему лиру, а всех говяд пусть оставит себе. Лира досталась Аполлону – и «навеки» [Манн, 2, 398].

Судя по этой истории, которой Манн придавал большое значение [5], Гермес воспользовался весьма неординарным способом даровать под видом воровства и плутовства Аполлону – лиру, а людям, стало быть, – искусства.

Зевс же принимает действенное участие в затеянной трикстером игре, реально оказываясь его «сообщником», к чему маленький бог («ибо он был хоть и ребенком, но богом) <…> вороватый младенец» [Манн, 2, 396]) и призывал его своим подмигиванием. Ведь расхохотавшийся Зевс именно подыграл хитрецу. Старший бог дал меньшому [6] возможность сделать следующий «ход» в щедрой игре, в божественно-безупречном выполнении функции культурного героя. Ведь хитрость трикстера состояла не в том, чтобы похитить и съесть говяд, а в том, чтобы помочь солнечному богу ощутить, сколь волшебным и ценным подарком является лира, если ради нее с легкостью исчезает даже столь законный гнев.

В романе, таким образом, разрабатывается образ трикстера, который гармонизирует Универсум через судьбоносное благодеяние, близкое к всеобщему спасению, совершая его в форме плутовства (иногда – воровства).

Ich-Form и Иосиф являются метонимическими двойниками Гермеса, и автор всячески это подчеркивает. Так, мать Аменхотепа, мудрая Тейе, идентифицирует Иосифа как метонимически сходное с Гермесом существо и ждет от него спасительной помощи сыну [Манн, 2, 432] [7]. Не довольствуясь метонимическим приравниванием Гермеса и Иосифа, Ich-Form в докладе приравнивает их буквально: «<…> он (Иосиф – Ж. К.) явственно оборачивается Гермесом» [Манн, 2, 710]). Что же касается самого Ich-Form, то его образ действий (при создании романа) типологически повторяет образ действий Гермеса.

Рассмотрим, как это происходит. Зевсом (Юпитером) для Универсума Ich-Form является Гете. Манн говорит, что в старости Гете был «Юпитером, в котором <…> сочетались царственная величавость и отеческая доброта <…>» [8]. Ich-Form увязывает свое намерение развернуть библейский рассказ об Иосифе со словами Гете: «<…> появляется искушение изложить его подробнее, дорисовав все детали» [Манн, 2, 702]. Далее Ich-Form одаряет аудиторию типичной речью трикстера [9]: «Но что значит разработать до мелочей изложенное вкратце? Это значит точно описать, претворить в плоть и кровь, придвинуть поближе нечто очень далекое и смутное, так что создается впечатление, будто теперь все это можно видеть воочию и потрогать руками, будто ты наконец раз и навсегда узнал всю правду о том, о чем так долго имел лишь очень приблизительные представления» [Манн, 2, 702-703].

Утверждение Ich-Form о том, что в своей тетралогии он всего-то навсего намеревался дорисовать детали с родительского, зевсо-гетевского наущения и благословения, является реминисценцией гермесовского подмигивания Зевсу. На самом же деле его энтузиастической задачей при создании романа было воплощение «всей правды». В этом своеобразном монологе Ich-Form, благодаря умело выстроенному ряду контекстуальных синонимов, возникает аллюзия на известное «*тусклое* стекло» и смутное, гадательное видение мира, о котором пишет апостол Павел; «<…> когда же настанет совершенное», это гадательное состояние наконец раз и навсегда прекратится; человек, другими словами, узнает всю правду (1 Коринфянам, 13).

«Вся правда» для Манна тождественна истинной реальности, результату совместных действий человека и бога. Этот мотив возникает в диалоге Рувима и Иосифа об умершей Рахили.

«– <…> Поскольку, однако, она умерла, где она сейчас?

– Там, где глина – пища ее.

– Да, в действительности. Но правда не такова. <…>

Рувим опешил» [Манн, 1, 400].

Обретенную «истину» (то, «что давно уже пос-

тиг и свершил разум») и падшую «действительность» современной «политической, социальной и экономической жизни народов» Манн противопоставляет и в докладе [Манн, 2, 715].

Чем же является та правда (истина), которой дарит нас трикстер – героический энтузиаст Ich-Form?

Эту правду «озвучивает» его метонимический двойник Иосиф, когда держит речь перед фараоном: «– <…> форма и традиция осуществляются не иначе как через "я", не иначе как через единично-частное, которое, по-моему, и накладывает на них печать божьего разума. Ибо традиционные образцы идут из глубины, что внизу, и нас связывают. А "я" от бога и принадлежит духу, а дух свободен. Для цивилизованной жизни связывающие нас дольние образцы должны преисполниться божественной свободы нашего "я", и не может быть цивилизации без того и другого» [Манн, 2, 394].

Своеобразие острой философской актуальности этого романа, в частности, определяется тем, что в тетралогии «перевернуты» привычные представления о божественности священной традиции, которая, оказывается, есть принадлежность бездны и божественна лишь постольку, поскольку освящена «единично-особенным» [Манн, 2, 394].

Для развития этой философской идеи Манн использует эпизоды из Священного Писания, из той самой священной традиции, и использует правомерно: героические энтузиасты этих эпизодов тем и заняты, что «открывают Бога», привлекая лишь то из наличествующих священных традиций, что соответствует интуиции божественного, которая присуща их единичности. Этим определяется специфика манновских интерпретаций библейских эпизодов, с их героически-радостным (Иосиф) или затаенно-радостным (Моисей из «Закона») сотрудничеством микро- и макрокосма, которая столь ощутимо и парадоксально соответствует духу библейского слова.

С нашей точки зрения, упомянутое открытие об абсолютной необходимости освящения традиционного индивидуальным и есть та «гуманизация мифа», о которой Ich-Form с гордостью заявляет: «<…> если потомки найдут в романе нечто значительное, то это будет именно гуманизация мифа…» [Манн, 2, 706]. И одновременно эти слова – трикстерское озорство; ведь речь идет не о том (сугубо языческом) мифе, который можно было выбить «из рук фашизма» [Манн, 2, 706], а как раз – в основном – о мифе иудейском и иудео-христианском, который нацисты яростно преследовали.

Карл Кереньи, известный исследователь мифологии и религии, с которым Манн переписывался в период работы над тетралогией, говорит: «Кто раскрывает людям глаза на великие уроки игры между Богом и человеком, которые дает мифология, тот <…> оказывает воздействие очищающее и гуманизирующее. Это делал Томас Манн в своих гениальных переработках того, чем действительно был в истории миф как образцовая форма бытия» [10].

Таким образом, эстетическим смыслом манновской тетралогии – и одновременно подарком культурного героя Ich-Form, его «вкладом» в гармонизацию Универсума – оказывается исследование столь неожиданного соотнесения, как индивидуальное (божественное и человеческое) и традиционное, то есть соотнесения, где божественное и индивидуально-человеческое принадлежат одной сфере, а традиционное – другой (бездне, к которой надлежит относиться с уважением, но ни в коем случае не обожествлять).

Цельность же, предписываемая человеку, соответствует тому двойному благословению, которого сподобился сам Иосиф: «благословен от неба и от бездны, что внизу» [Манн, 2, 641].

Критерий, по которому можно распознать божественное (а значит, предписанное верующему как истинное благочестие), – это доброта (снисходительность) и предусмотрительная мудрость, которые вдобавок по-трикстерски не чужды шутке и озорству [11].

Рассмотрим цитаты, где выстраивается этот ряд контекстуальных синонимов божественного начала.

«Мудрость и снисходительность – они казались Иосифу идеями-сестрами, которые попеременно носили одну и ту же одежду и носили даже общее имя – имя доброты» [Манн, 1, 691].

«– <…> Фараону и впрямь подобает держать в руках знак прелести и доброты.

А сказал он (Иосиф – Ж. К.) это потому, что письменным знаком египетского слова "ноферт", которое переводится как "прелесть" и "доброта", служит лютня.

– Я вижу, – ответил царь, – что ты разбираешься в искусствах Тота <…>. Я думаю, что это связано с достоинством "я", в котором осуществляется вяжущий образец глубины. Но эта штука обозначает не только прелесть и доброту, но и <…> лукавство одного чужеземного бога, который доводится <…> ипостасью Ибисоголовому и еще ребенком изобрел этот инструмент» [Манн, 2, 396].

Мы видим, что приравненными друг другу (тождественными, «связанными» между собой) здесь оказываются доброта, красота (прелесть), искусство (лира), благодетельное трикстерство (гермесовское «лукавство»), снисходительность и мудрость, индивидуальное (божественное и человеческое), освященная индивидуальным традиция («глубина»).

Это тождество определяет собой специфику взаимосвязей героя и Универсума в романе. Подчеркнем, что эта специфика выявляет единство энтузиастического, гармонизирующего начала в Боге и человеке.

(Сравним манновское тождество с высказыванием М. Бахтина: «Новый аспект правды. Она <…> сияет и улыбается <…>. Она – абсолютная доброта» [12]).

Рассмотрим теперь особенности трикстерских даров героического энтузиаста Иосифа. Гармонизация Универсума, которую он сознательно и последовательно осуществляет, приводит к спасению множества людей от голодной смерти, в том числе его близких, среди которых – прародители Шилоха (Христа). Именно эта горизонтальная функция Кормильца является для других персонажей романа наиболее очевидным из трикстерских даров Иосифа. Однако его дары направлены и по вертикали. Иосиф героически помогает Богу вылепить и «тщательно украсить» [Манн, 2, 546] свою историю, которая также «обетованье и попытка» [Манн, 1, 490] осуществления истории Христа. Манновский Иосиф наставляет, как нужно обращаться со своей историей, даже жену Потифара: «Не очень-то, надо сказать, жалеешь ты свое сказанье, превращая себя на будущее в блудницу, заслуживающую имени “прародительница греха”. Так подумай хотя бы, что, может быть, и даже вероятней всего, мы с тобой будем в одной истории, и возьми себя в руки!» [Манн, 2, 206].

С точки зрения Иосифа, человек обязан внести в историю своей жизни «как можно больше праздничного озорства и веселья» – это его энтузиастический долг по отношению к Универсуму (Богу): «Только в веселье человеческий дух может подняться <…>, чтобы, душевно шутя над неразрешимым, вызвать улыбку, пожалуй, у самого Бога, у этой величавой неразрешимости» [Манн, 2, 527]. То есть трикстерские дары Иосифа распространяются и на Вседержителя. Это – в пределе – приводит к уникальному решению извечного философского вопроса о теодицее, когда объектом карнавально-смеховой доброты и снисходительности оказывается нуждающийся в них Бог:

«– Его (Бога – Ж. К.) можно понять, – словоохотливо заметил Иосиф, – если в своем величии Он не способен держаться какой-то меры и, не имея Себе подобных, не в силах представить Себя на нашем месте. Возможно, что у Него несколько тяжелая рука, отчего даже Его прикосновенье уже сокрушительно, хотя у Него вовсе нет таких жестоких намерений и Он просто хотел дать шлепка.

Иаков не мог удержаться от улыбки.

– Я вижу, – сказал он, что мой сын даже среди чужих богов сохранил очаровательную тонкость своих суждений о боге» [Манн, 2, 638].

Следствия этой своеобразной манновской теодицеи – мужественного приятия, исполненного смеха и милующей доброты, – очень важны. Ведь в «Иосифе» специфика взаимосвязи «герой–Универсум» состоит также и в том, что энтузиаст является не более и не менее как «отцом Величественного» и предопределяет тем самым свойства мироздания: «Ибо в известной мере Авраам был отцом бога. Он увидел его и выносил мыслью; могущественные свойства, которые он ему приписал, были, конечно, изначально присущи богу, Авраам не был их творцом. Но разве он не был им все же в известном смысле, если он их познавал, преподавал и, мысля, осуществлял?» [Манн, 1, 346].

Подвиг Авраама, который, ориентируясь на «божественную свободу нашего “я”», «открыл Бога и заключил с Ним союз, чтобы они освятились один в другом» [Манн, 2, 418], есть, по Манну (в той или иной степени, в том или ином проявлении), деяние, которое призван совершить каждый. Его и совершают – каждый по-своему – все героические энтузиасты тетралогии: Авраам, Иаков, Иосиф, фараон и Ich-Form включительно. Так, например, юный фараон Аменхотеп, хрупкий, болезненный Мени, отважно заявляет, что старая вера, предложенная ему господствующей традицией, – «сплошное запугивание» [Манн, 2, 414]. Этот визионер, на свой страх и риск реформирующий религию, объясняет зверскую жестокость к пленным врагам, которую практиковал его прадед, верой в загробные семижды семь полей ужаса, в Усира, страшного властелина мертвых («который только справедлив, но безжалостен») и т. п.: «Люди, скажу я тебе, беспомощные создания. <…> своей головой ничего не решают. Они всегда только подражают богам <…>. Очисти божество, и ты очистишь людей» [Манн, 2, 414-415, 417].

«Отцом величественного» является и сам Ich-Form. Бог «Иосифа» присутствует не только в видениях и рассуждениях героев, но и в речи, ведущейся от имени автора, как, например, происходит в главе «Пролог в высших сферах»; название прозрачно намекает на гетевский «Пролог в небесах». (Ich-Form заботливо указывает читателю: «Есть признак, позволяющий определить природу того или иного произведения, <…> этот признак – книги, которые его автор особенно охотно читает во время работы над ним, <…> произведения мировой литературы, в которых он видит старших сородичей своих собственных планов и замыслов» [Манн, 2, 711], – и сообщает, что в числе этих книг в годы работы над «Иосифом» был «Фауст».) Манновский «Пролог» и развивает то, о чем говорится в гетевском: спор о сущности и предназначении человека. «Плута» Мефистофеля замещает здесь архиехидный Семаил, который, подобно своему гетевскому предшественнику, наделен чертами карнавального шута. (Шеллинг отмечает, что стиль «Фауста» «по замыслу гораздо более аристофановский, чем трагический» . [13])

Мотив гетевского спора о человеке обогащен у Манна карнавальным мотивом «самопознания Бога» посредством «самого похожего» на

него существа («человек был порождением любопытства Бога к Себе Самому <…>. Досада и смущение были тут необходимым и постоянным следствием», что дает пищу «архиехидству» и все новые поводы для «величественного огорчения» [Манн, 2, 290, 291, 295]).

Образ Бога, возникающий в романе «посредством» героического энтузиаста, вообще неизменно карнавализован. Вот, например, каким предстает Бог в рассказах наставника Елиезера об Аврааме и его обетовании перед юным Иосифом: «А бог поцеловал кончики своих пальцев и, к тайной досаде ангелов, воскликнул: "Просто невероятно, до чего основательно эта персть земная меня познает! Кажется, я начинаю делать себе имя с ее помощью? Право, помажу ее!"» [Манн, 1, 351].

Мотив Универсума в тетралогии представлен не только своими персонифицированными воплощениями, но и вселенским хронотопом, который, в свою очередь, реализуется традиционно через мировое древо (лестница, колодец), а также небо (светила). Рассмотрим, как соотносится этот мотив с образами героических энтузиастов.

Праотец Авраам с первых же страниц романа, даже не будучи еще назван по имени, характеризуется как «подражатель Луны» и «лунный странник» [Манн, 1, 32-33]. Героический энтузиаст Иосиф, олицетворяющий поколение внуков, впервые предстает перед нами «с обращенным к Луне и залитым ее светом лицом» [Манн, 1, 69]. Отца его, Иакова, впервые являет читателю «призрачная ясность лунного света» [Манн, 1, 73]. Первая встреча Иакова и будущей его жены, юной Рахили, тоже ознаменована вселенским хронотопом: «<…> а потом, в косом, цветном свете уходящего дня, окруженные овцами и окутанные их добродушным дыханьем, под высоким и широким бледнеющем небом, они стояли с самыми серьезными лицами друг против друга» [Манн, 1, 194]. Переломным моментом сюжета является знаменитый сон Иосифа, целиком состоящий из традиционных воплощений Универсума (сон, который, как известно, переполнил чашу терпения братьев): «Солнце, луна и звезды, одиннадцать звезд, ему прислуживали» [Манн, 1, 415].

Образом мирового древа открывается «Былое Иакова»: это старое и кряжистое дерево, теребинт, «было священным» [Манн, 1, 67]. Но доминируют среди образов, восходящих к этому архетипу, древние образы колодца и лестницы Иакова – «места присутствия, ворот величия, соединенья неба с землей» [Манн, 1, 130].

Видению этой лестницы предшествует зрелище звезд (энтузиаст Иаков «поглядел, щурясь, на звезды и уснул» [Манн, 1, 128]), а сопутствует «нежномогучая гармония» божьего гласа и «звездная музыка» [Манн, 1, 129] (восходящая к Пифагору музыка сфер – традиционный образ Универсума).

Вертикаль продолжается вниз через образ колодца, куда обезумевшие братья швыряют Иосифа умирать и который поэтому соотносится с ямой, с могилой, с преисподней [14]. Роман и начинается с метафоры – колодца «глубины несказанной», который вернее назвать «просто бездонным» и который есть наше прошлое, «преисподняя прошлого» [Манн, 1, 29] [15].

Таким образом, вертикаль в романе соединяет не просто небо и землю, но небо, землю и преисподнюю, воплощая цельность мироздания. Это ось, на которой держится, с которой постоянно соотносится действие романа: «В колодец бездны Аттар-Таммуз погружался вечерней звездой; но он непременно должен был вернуться оттуда звездою утренней» [Манн, 1, 300].

Один из образов вселенской вертикали – приснившееся Иосифу вознесение, когда «шумнокрылый орел», ангел Амфиил, через множество небес несет его «на самую высшую высоту, на самый север вселенной» [Манн, 1, 371], где господь, «не признавая совсем уж никакой меры, <…> в непостижимости своей, возвеличил (Иосифа – Ж. К.) надо всеми из благоволения к нему и пристрастья» [Манн, 1, 375].

Отметим, что Иаков свою вертикаль созерцает («Он и во сне опирался головою на камень и спал. Но сквозь веки <…> видел пуповину, связывающую небо и землю» [Манн, 1, 128]). Иосиф же по своей вертикали движется, причем трижды.

В первый раз – когда его возносит орел «в самую середину Великого Дворца» [Манн, 1, 372]. Второй раз – вниз, в колодец, и затем вверх, когда он становится управляющим у Потифара. В третий раз – вниз, «в нижнеегипетскую темницу – глубже спуститься уже нельзя было» [Манн, 2, 300], а затем – вверх, когда он становится как бы вторым после фараона лицом в государстве, «Владыкой Предусмотрительности и Насыщения», «Кормильцем» [Манн, 2, 451, 447].

Итак, многоаспектный анализ взаимосвязи «герой–Универсум» в тетралогии Т. Манна «Иосиф и его братья» выявил такую специфическую форму этого взаимодействия, как благодетельное трикстерство. Совместным даром всех трикстеров манновской тетралогии является открытие, что священная традиция озарена божественностью не сама по себе, а лишь постольку, поскольку отпечаток божественности налагает на нее индивидуально-единичное, отмеченное знаком доброты и мудрости.

Примечания

[1] Мотив Универсума в литературе, как известно, бывает представлен различными способами. Он реализуется при помощи вертикального хронотопа (см.: Бахтин М. М. Эпос и роман. СПб., 2000. С. 87), который исследователи также называют вселенским, или хронотопом вечности (см.: Клейман Р. Я. Достоевский: константы поэтики. Ки-

шинев, 2001. С. 25, 57). Зачастую вселенский хронотоп воплощен посредством образов, генетически восходящих к «мировому древу» («Дерево–Копье–Лестница, изображаемое на “лодках мертвых” – это лишь намек на чудесное Древо <…>» (Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 169). Вообще же вселенский хронотоп может быть реализован при помощи различнейших знаковых деталей – одним из наиболее распространенных его образов является небо (звезды, солнце, луна и т. п.), − но всегда неразрывно связан с мотивом гармонии–дисгармонии, в частности, гармонии микро- и макрокосма; причем мотив гармонии со времен античности также является одним из контекстуальных синонимов Универсума (см. подробнее: Лосев А. Ф., Шестаков В. П. История эстетических категорий. М., 1965. С. 36-84; Клейман Р. Я. Сквозные мотивы творчества Достоевского в историко-культурной перспективе. Кишинев, 1985. С. 13-49; Клейман Р. Я. Достоевский… С. 22-56.

Мотив Универсума бывает также представлен его персонифицированными воплощениями. Генетически эти персонажи представляют собой как бы «недоотделившуюся» от Универсума (в процессе дифференциации исходной мифологической праосновы) и олицетворенную его часть. Условно их можно подразделить на две группы. К первой относятся божества, то есть персонажи, максимально идентифицируемые с Универсумом в целом. Ко второй группе относятся сверхъестественные существа, то есть персонажи, чья роль является служебной по отношению к главным героям (волшебные помощники, дарители, вредители и т. д. (см.: Пропп В. Я. Морфология сказки. М., 1969); таковыми являются: нечистая сила, ангелы, волшебники, маги, бессмертные, персонажи волшебной сказки.

[2] Доклад Т. Манна, сделанный им 7 ноября 1942 г. в вашингтонской Библиотеке Конгресса США. Здесь и далее роман и доклад цит. по: Манн Т. Иосиф и его братья: в 2 тт. М., 1991. Первая цифра в квадратных скобках обозначает том, вторая и последующие – страницы. Далее подчеркивания в цитируемых произведениях выделяются курсивом; полужирный курсив – наш.

[3] Наименование упомянутого типа, который весьма характерен для мировой литературы на всех этапах ее существования, мы заимствуем из поэмы Дж. Бруно «О героическом энтузиазме». Как известно, энтузиасты Бруно устремлены к «божественной гармонии и внутренней гармонии <…> по внутреннему побуждению и природному порыву, возбуждаемому любовью к Божеству, <…> к истине». Этой устремленностью определяются их «мысли и деяния» − вплоть до самопожертвования: «<…> себя стремлю, Хоть вижу пламя, стрелы и петлю» (Бруно Д. О героическом энтузиазме. М., 1953. С. 52-55). Рассматриваемый тип героя восходит к мифам о растерзании и воскресении божества (миф о жертве, «история о самоубийстве бога» (Борхес Х. Л. Сочинения в трех томах. М., 1977. Т. 2. С. 256). К этому типу, как правило, принадлежит протагонист древнегреческой трагедии (здесь и далее, говоря о полигенетичных персонажах, мы упоминаем лишь некоторые из составляющих их генезиса). Частота появления такого героя в текстах заметно меняется от эпохи к эпохе; причем в литературе, современной Т. Манну, героический энтузиаст численно не превалирует. Можно сказать, что Т. Манн в этом отношении наследует Гете (у которого тоже почти все главные персонажи – героические энтузиасты и который сам оказался прототипом такового в манновской «Лотте в Веймаре») и что воплощение подобных мотивов присуще его творчеству имманентно.

[4] См., например: Савельева Д. Ю. Иосиф Прекрасный Томаса Манна как трикстер // Контрапункт: Кн. ст. памяти Г. А. Белой. М., 2005. С. 419 – 451.

[5] См. об этом также: Седакова О. Гермес: Невидимая сторона классики // Континент. М.–Париж, 2002. № 114. С. 333-361.

[6] Напомним: именем «Маленький Бог», или «Иагумаленький» жалует Всевышний Иосифа в самом нескромном из его снов [Манн, 1, 375].

[7] Для героических энтузиастов Манна в их отношении к миру и людям вообще характерно нечто вроде божественной любви, «космической симпатии». Этот термин античной философии (его употребляют Аристотель, стоики, Посидоний) вспоминается, когда в манновских текстах речь заходит, например, о «всесимпатии Круля» (об этом подробнее см.: Адмони В., Сильман Т. Томас Манн. Очерк творчества. Л., 1960. С. 296-299]) или же когда Ример говорит о поистине божественной гетевской «симпатии» к людям. Напомним также известные слова из внутреннего монолога Гете, которого бесстрашный автор «Лотты в Веймаре» сделал своим персонажем: «Разве смысл моего существования – не подтверждение, признание, оплодотворение всего на свете, не уравновешивание, не гармония?» (Манн Т. Собр. соч. в 10 тт. М., 1959-1961 Т. 2. С. 433-434, 634).

[8] Манн Т. Собр. соч. в 10 тт. М., 1959-1961. Т. 10. С. 411.

[9] «Саморазоблачительными» – но отнюдь не исчерпывающе – в этом смысле оказываются слова, сказанные Т. Манном в 1955 г., уже на пороге смерти: «Что ж, искусство – это всегда лишь дар, неустанно предлагаемый людям, <…> целью искусства как силы, делающей жизнь мощнее и выше, является именно радость <…>» (цит. по: Адмони В., Сильман Т. Томас Манн. Очерк творчества. Л., 1960. С. 350).

[10] Цит. по: Харитонов М. Миф и гуманизм // Вопросы литературы, 1999, сентябрь-октябрь.

[11] Юпитер-Гете говорит у Манна: «Ирония – это та крупица соли, которая и делает кушанье съедобным» (Манн Т. Собр. соч. ы 10 тт. Т. 2. М., 1959-1961. С. 432).

[12] Бахтин М. М. Эпос и роман. СПб., 2000. С. 264.

[13] Шеллинг Ф. В. Философия искусства. М., 1966. С. 439.

[14] М. Элиаде пишет о «колодезных» эпизодах в мифе о Таммузе: «Его унижали, избивали до крови, бросали в “колодезь”, то есть в ад»; см.: Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 98.

[15] О полисемантическом образе манновского «колодца», который символизирует вход в «нижний мир», временную смерть, воскресение, а также выход в «вечное» (универсальное) см.: Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 332.

Rezumat

În articol se abordează în plan multiaspectual relația erou–Univers în tetralogia lui T. Mann «Joseph și frații lui». Se propune interpretarea cunoscutei teze a acestui autor despre umanizarea mitului ca esență a romanului. Interpretarea include examinarea unui personaj neobișnuit – trickster Ich-Form – precum și a darurilor pe care acest entuziast eroic le introduce în Univers.

Cuvinte cheie: relaţia erou-Univers, entuziast eroic, trickster, cronotop, Arborele cosmic, carnavalizarea.

Резюме

В статье многоаспектно исследуется взаимосвязь «герой–Универсум» в тетралогии «Иосиф и его братья» Т. Манна. В частности, предлагается трактовка известного авторского высказывания о гуманизации мифа как сути романа. Трактовка включает в себя рассмотрение особого персонажа – трикстера Ich-Form, а также тех даров, которые этот героический энтузиаст привносит в Универсум.

Ключевые слова: взаимосвязь «герой–Универсум», героический энтузиаст, трикстер, хронотоп, мировое древо, карнавализация.

Summary

The article investigates many aspects of interconnection «hero-Universe» in the tetralogy «Joseph and His Brothers» by T. Mann. Particularly an interpretation dealing with T. Mann's well known pronouncement about myth's humanization as the novel's essence is offered. This interpretation includes the examination of a peculiar character – a trickster Ich-Form – and also of the gifts this heroic enthusiast imports into the Universe.

Key words: interconnection «hero-Universe», heroic enthusiast, trickster, chronotop, arbor mundi, carnavalization.

E. OPREA

HAMLETISM ŞI QUIJOTISM ÎN CONTEXTUL CULTURAL EUROPEAN DIN SECOLELE XIX–XX

Hamlet al lui William Shakespeare şi Don Quijote al lui Miguel de Cervantes sunt două personaje omnipotente, devenite figuri eterne în cultura omenirii. Alături de aceasta, ei se prezintă ca nişte constante şi simboluri indispensabile codului cultural european. Investigaţiile asupra receptării lui Hamlet şi Don Quijote în cultura europeană din secolele XIX-XX, problema funcţionării lor în acest spaţiu servesc drept subiect de cercetare. În cele ce urmează ne vom concentra atenţia asupra lui Hamlet şi Don Quijote ca mitologeme, simboluri care au dat naştere la două categorii literar-culturale: *hamletism* şi *donquijotism* care, deşi circulă ca nişte concepte literare în cultura europeană, alături de bayronism, bovarism, încă nu sunt pe deplin conştientizate.

Hamletismul european se va depista în filosofia germană la răscrucea veacurilor XVIII-XIX. Prin intermediul personajului său, Wilhelm Meister Goethe aduce în discuţie abisul gândirii eroului shakespearian, caracterizându-l drept «o fiinţă frumoasă, pură, nobilă, nespus de morală şi lipsită de tăria senzuală, care e condiţia eroului, se prăbuşeşte sub o povară pe care nici nu o poate purta, nici lepăda de la sine» [1]. Istoria prinţului Danemarcii e tratată drept istoria unui spirit nobil şi frumos, dar inactiv prin natura sa, care va întruchipa contradicţia timpului. Cei ce tindeau spre un ideal al omului liber şi activ au văzut imposibilitatea realizării visului lor fără transformări radicale. Contradicţia dintre forţa gândului şi neputinţa voinţei erau definitorii pentru generaţii întregi din Germania secolului al XIX-lea. Momentul crucial – Hamlet ţinând sabia deasupra lui Claudius, a devenit simbolic. Mulţi s-au recunoscut în el. Istoria lui Hamlet s-a transformat în istoria gânditorului incapabil de un act măreţ. Hamletismul devine întruchiparea reflexiei, substituirea acţiunii prin meditaţie.

Heine menţiona: «Îl cunoaştem pe Hamlet cum ne cunoaştem faţa proprie, văzută adeseori în oglindă»[2]. Comparaţia va depăşi limitele, transfigurându-se în hiperbolă. Despre «Germania – Hamlet» – scria Freiligrat la 1848 şi despre «Polonia – Hamlet» menţiona A. Mickiewicz.

În Rusia, hamletismul a devenit în anii 30 ai sec. al XIX-lea «un fel de transformare a bayronismului, nejustificarea etică a căreia a fost arătată încă de Puşkin» (L. Jaravina) [3]. Gogol a prevăzut interpretarea lui Hamlet drept «omul de prisos» care, ulterior, va avea o largă răspândire în Rusia, el a invocat **hamletismul** drept fenomen naţional social. Una dintre problemele centrale ale operei «Căsătoria» de N. Gogol este problema indiferentismului moral-social al personalităţii, care a fost ulterior caracterizat de N. Dobroliubov drept *обломовщина*, ceea ce între anii 1830−1840 s-a sintetizat în denumirea de hamletism rus.

Spre apusul veacului al XIX-lea hamletismul devine un concept parodic. Eroul cehovian Ivanov spune că «*e timpul să mă apreciez, destul l-am jucat pe Hamlet*». Între anii 1834-1843, De Lacroix plăsmuieşte câteva ilustraţii ale tragediei lui Hamlet, în care eroul apare tânăr, delicat, viril în meditaţia sa. El pare hipnotizat, iar gesturile lui par dezechilibrate şi afectate. Artur Rimbaud îl numeşte „cavalerul palid". Acesta devine o copie a chipului shakespearian ce cuprindea senzaţiile produse de tragedie, de o latură a ei – melancolia, care şi-a găsit o expresie strălucită în gravura în aramă a lui Albrecht Durer. «În *Hamlet* e întreaga măreţie a lugubrului, consemna V. Hugo, iar piesa este opera capitală a lui Shakespeare» [4]. Este semnul prăbuşirii iluziilor vechi şi afirmarea imposibilităţii oricăror aspiraţii. Hamletismul reintră în vogă. Subtilitatea mistică trece în trivialitate. Apar în circulaţie europeană lexemele *hamletomanie, hamletomanian,* iar în limba română verbul *a hamletiza* are semnificaţia de *a face din orice lucru o dilemă*. Cuvântul CRIZĂ s-a alipit tragediei. Piesa a devenit simbolul pieirii europene. Hamletismul a devenit din nou o hiperbolă.

Pornind de la primul *prinț melancolic* interpretat de Richard Berbege, figura lui Hamlet e reactualizată în secolul al XIX-lea de Pavel Mocealov, despre interpretarea deosebită a căruia aflăm citind articolul ilustrului critic rus V. Belinski, iar cel dintâi actor care a realizat un erou de factură romantică pe scena teatrului din România, fiind apreciat de distinsul filolog B. P. Hasdeu, a fost Mihail Pascaly (1862). În 1886 ilustrul tragedian M. Ivanov–Cozelski, aflându-se într-un turneu la Chişinău, aduce pe scena teatrală «un chip minunat al lui Hamlet-filosoful»[5].

În ultimii ani ai secolului apus piesa a fost montată la Teatrul „Luceafărul" (regie M. Fusu), Teatrul Național „Mihai Eminescu" (regie V. Vasilache), Teatrul „Eugen Ionesco" (regie I. Sapdaru). În ultimul, după cum afirmă cercetătoarea V. Fedorenco, piesa e citită *din interior* şi aparține *unui teatru vizual.* Personajul Hamlet, interpretat de V. Drucec acționează nu din răzbunare, înțelegând că nu va putea îndrepta lumea, scopul său fiind ramolirea acestei lumi, pentru ca generațiile ulterioare să-şi clădească propria lume pură şi luminoasă[6].

Începutul secolului al XX-lea e marcat de inaugurarea interpretărilor feminine a rolului lui Hamlet: vestita Sara Bernar, urmată apoi de Ala Nazimova, Carmina Caloone, Asta Nielsin. Psihanaliza a adăugat hamletismului *complexul lui Oedip*, găsindu-i eroului o maladie psihică. Marcantul regizor sovietic Kozințev menționa: «caracter morbid nu i se imputa secolului, conform intenției shakspeariene, ci spiritul solitar, mutilat de patologia subconştientului» [7]. O ultimă definire a hamletismului propune academicianul Mihai Cimpoi: «amânare a actului decisiv prin intensificarea reflecției» [8].

Cinematografia a imortalizat pe peliculă interpretarea lui Laurence Olivier, numită de cineastul S. Iutkevici drept «un important aport nu numai în cinematografia shakespeariană, dar şi în arta de ecran» [9], apoi cea a lui Inokentii Smoktunovski (1964), în care actorul sovietic după cum remarca D. Suhianu, a subliniat «mai mult trăsăturile umane decât cele eroice» [10].

Filmul *Don Quijote* a început să fie turnat din 1910, rolul eroului fiind interpretat de artişti ca actorul danez Shestrom, apoi actorul rus Fiodor Şaleapin. Trebuie de menționat faptul că cel mai apropiat dintre toți compilatorii, urmaşii Cavalerului tristei Figuri rămâne a fi – întruchiparea modernă a idealurilor quijoteşti – eroul lui Charles Chaplin. Aventurile lui Charles, după părerea cercetătoarei N. Snetcova, reprezintă «o epopee donquijotescă originală din prima jumătate a sec. al XX-lea» [11].

Pentru arta cantabilă din sec. al XIX-lea Hamlet şi Don Quijote au marcat evenimente memorabile, fapt confirmat de opera comică *Nunta Camacho*, baletul lui Marius Petip, umoresca pentru orchestră a lui A. Rubinshtein, poema simfonică *Don Quijote* cu accente profund pessimiste de R. Schtrausse – toate inspirate de chipul cervantesian. Berlioz plăzmuieşte marşul funerar din piesa *Hamlet* (1847), P. Ceai-kovski – uvertura-fantezie *Hamlet*, D. Shostakovici scrie muzică pentru baletul *Hamlet*.

«Aprecierile lui Don Quijote în diferite epoci pot sluji drept caracteristici ale acestora», menționa criticul spaniol G. Dias-Plaha. Imediat după apariție, Don Quijote a fost înțeles şi interpretat ca un personaj hazliu, menit să distreze, comic, stârnind râsul în urma lecturii, deşi tot atât de tragic în esența sa. Meritul de a descoperi filosofia dialectică autotcuprinzătoare în erou la revine romanticilor germani. Scheling menționa că Don Quijote şi Hamlet dețin caracterele personalităților mitologice, mitologeme. Flaubert a însuşit de la Cervantes principiul lipsei perceperii realității, care şi-a găsit expresie în personajele Frederic Moro şi Doamna Bovary, pe care Ortega y Gasset o numeşte *Don Quijote în fustă*. G. Călinescu remarca: «bovarismul, această boală a spiritului cu grave consecințe dramatice, ducând inevitabil spe suicid, nu se identifică cu quijotismul, chiar dacă unele elemente comune există, ... esența quijotismului constă în fidelitatea eroului față de înaltă datorie pe care singur şi-a impus-o şi aceasta cu prețul acceptării unei vieți de castitate, de onoare, de caritate» [12]. Scriitorul rus I. Turgheniev propune să înțelegem prin quijotism *principiul unui sublim sacrificiu de sine,* iar cercetătoarea română Ioana Musteață numeşte quijotismul o «benefică stare a umanului, conştient de sine, ca o tendință spre grandoare, spre plenitudine» [13]; mai mulți cercetători converg spre o stare care implică o confuzie permanentă dintre iluzie şi realitate.

În Rusia de la începutul sec. al XX-lea donquijotismul e înțeles ca o noblețe a gândurilor, o slujire dezinteresată. N. Karamzin scria despre *imaginația donquijotismului*. Chipul mic-burghez al lui Don Quijote e plăsmuit de Apolon Grigoriev. A. Herțen a distanțat noțiunile *Don Quijote al reacției* şi *Don Quijote al revoluției*. K. Derjavin a introdus în circulație noțiunea *донкихотство*. Din Cervantes s-au inspirat mulți scriitori ruşi, printre care N. Gogol, M. Dostoievski, mai mulți cercetători identificând afinități dintre *Don Quijote* şi *Idiotul*. Cercetătoarea română M. Freinberg confesa că «prin perfecta lui puritate morală, prin idealurile pe care îl animă, mereu neînțeles şi batjocorit de cei din jur, el (cneazul Mâşkin) se apropie mult de eroul spaniol» [14].

Dacă în perioada romantică Don Quijote s-a impus ca martir al idealului supus batjocurii societății meschine, la începutul secolului al XX-lea acest lucru este răsturnat de cercetătorul G. Papini, care susține că prin delirul său simulat Don Quihote intră în categoria hamletienilor. M. de Unamuno şi Ortega y Gasset au descoperit în Don Quihote modelul ideal, imperios, necesar, soluția unică de salvare, făcând din erou o problemă a destinului spiritualității spaniole, quijotismul fiind privit ca o «variantă a religiei spaniole».

Un cercetător menționa că după ilustrațiile la opera cervantesiană poate fi studiată istoria picturii din secolul al XIX-lea. Unul dintre cei mai vestiți ilustratori ai operei cervantesiene din această perioadă este pictorul francez T. Joanno, ale cărui improvizații romantice vădeau şi accente democratice, linie continuată de alt compatriot, G. Dore. O idee ingenioasă a avut-o pictorul sevilian Jose Jimenes Aranda, care s-a decis să ilustreze fiecare frază din roman, intenție realizată doar pe jumătate. Note expresioniste i-a imprimat A. Hazemat şi S. Dali. Între anii 1929−1931 a fost realizată ilustrarea ediției belgiene de către G. Poli, care a fost menționat cu premiul Academiei franceze.

Structuri receptate drept antinomice şi complet izolate la început, Don Quijote şi Hamlet se întâlnesc, după două secole din existența lor nemuritoare, în sufletul romantic, definind una din laturile lui esențiale. Omul romantic, natură prin excelență conflictuală, este şi un Don Quijote şi un Hamlet în acelaşi timp: trăieşte în iluzie şi ironizează iluzia, e entuziast şi totodată, din disperare, cinic, aspiră cu fervoare şi dăruire de sine spre ideal, dar are şi conştiința paralizantă a ineficienței, e sfâşiat între credință şi tăgăduire, între spontaneitate şi luciditate. Romantismul a dovedit că, deşi contradictorii, Don Quijote şi Hamlet nu se exclud decât atrăgându-se.

Un fertil punct de plecare pentru discuția dihotomiei Hamlet-Don Quijote a fost conferința de la 1860 a scriitorului rus I. Turgheniev. «În aceste două personaje – consemna scriitorul rus – am văzut întruchiparea a două tipuri de bază ale naturii omeneşti. Avem impresia că toți oamenii aparțin, într-o măsură mai mare sau alta, unuia din acele două tipuri, că fiecare dintre noi se înrudeşte întrucâtva fie cu Don Quijote, fie cu Hamlet»[15]. Don Quijote exprimă, în primul rând, credința în ideal «credința în ceva etern, nestrămutat, credința în adevărul care se află în afara omului, un adevăr greu de pătruns, care cere slujire şi jertfe». Hamlet se constituie într-un simetric contrast față de Don Quijote. Sarcasmul lui Hamlet se opune entuziasmului lui Don Quijote. De ultimul râdem, iar până la urmă îl iubim. Pe Hamlet e aroape imposibil să-l iubeşti. Îl poți compătimi, «de iubit însă nu poate nimeni să-l iubească, după cum nici el nu iubeşte pe nimeni». Dintre cei doi eroi cel mai mult suferă Hamlet, fiindcă el «singur se răneşte, singur se torturează, iar spada pe care o ține în mânile sale este spada cu două tăişuri a analizei» [16]. Paralela continuă: Don Quijote e o natură afirmativă, Hamlet e o întruchipare a «principiului negării», Don Quijote e o încorporare a spiritului sudic, mediteranean, Hamlet – un simbol al nordului, această schemă de gândire dual fiind infinită.

Surprinzătoare puncte de atingere între cele două personaje constată cercetătorul hispanic Ramiro de Maeztu care face observația că suflul tragic al operei shakespeariene se comunică spiritului nostru, concentrează energiile şi le dispune pentru acțiune; vâna comică a romanului cervantesian destinde resorturile forței noastre, înclinându-ne spre repaos. Astfel, «Hamlet, exercitându-şi influența asupra publicului, produce Quijoți, în vreme ce Don Quijote provoacă în spirite atitudinea analitică a lui Hamlet» [17]. O astfel de împrejurare ar explica, după autor, destinul celor două opere în culturile lor naționale. *Don Quijote* e o carte a deziluziei, o carte care îndeamnă la hamletizări, în vreme ce *Hamlet,* prin analiza tragismului indeciziei, este o operă stimulatoare. *Hamlet* este tragedia Angliei; *Don Quijote* e cartea clasică a Spaniei. În jurul celor două opere s-a cristalizat sufletul celor două popoare. Anglia a cucerit un imperiu; Spania l-a pierdut pe al ei [18]. Paradoxul formulat de Maeztu poate fi aplicat şi interpretărilor pe care le-au primit cele două opere: s-a hamletizat în jurul lui Don Quijote; iar nu o dată comentariile la Hamlet au ceva donquijotesc.

Esteticianul A. Anixt afirmă că Hamlet a văzut lumea şi oamenii nu aşa cum ar fi vrut să-i vadă, ci aşa cum sunt ei în realitate. Hamlet luptă împotriva răului din jurul său, luptă singur, împrejurare ce se cere subliniată cu toată tăria că «din acest punct de vedere, el nu este câtuşi de puțin antipodul lui Don Quijote, cum presupunea Turgheniev, ci mai curând tovarăşul său de idei. Amândoi vor să izbăvească lumea de rău, săvârşind acte eroice individuale» [19]. Hamlet se deosebeşte de Don Quijote prin faptul că înțelege realitatea şi îşi dă seama cât este de greu să lupte împotriva ei. Dovadă sunt nesfârşitele sale îndoieli, celebrul «*a fi sau a nu fi*» care devine principala dilemă: Hamlet ştie *ce*, dar nu ştie *cum*.

Cercetătorul român Matei Călinescu afirmă în eseul *Don Quijote şi Hamlet* că cele două personaje reprezintă tipuri extreme, analizându-le din perspectiva iluziei ca factor de vitalitate. Don Quijote crede şi este inspirat de iluzie, iar Hamlet o verifică şi o respinge. «Prestigiul lui Don Quijote stă în exclusiva, devoranta sa necesitate de iluzie. El are nevoie de ea ca de aer, pe când Hamlet vrea să sfâşie valurile ei înşelătoare, vrea să ştie cu orice preț adevărul. La polul opus, hamletianismul simbolizează nevoia omului de a distruge miturile şi iluziile, de a se controla şi a controla pe ceilalți prin luciditate» [20].

Spațiul spiritului uman se află permanent în căutarea imaginii europeanului din timpurile trecute spre cele viitoare. Această imagine va fi cea care va profita de tot ce am moştenit de la Enea, Ulise, Don Quijote, Faust, Hamlet, Mâşkin şi mulți alții însetați de bine şi frumos, care ne însoțesc într-o metaistorie, într-un Eden uman etern, identificat cu sublimul din om, solidificat în creație, în capodopere inspirate de nemuritoarea umanitate.

Note

[1] Shakespeare şi opera lui. Culegere de texte critice. Bucureşti, 1964. P. 307.

[2] Apud Козинцев Г. Наш современник В. Шекспир. Москва–Ленинград. 1966. С. 144.

[3] Жаравина Л. В. Шекспиризм Гоголя (к постановке проблемы) // Литературно-критические опыты и наблюдения. Кишинев, 1982. С. 8.

[4] Shakespeare şi opera lui. Culegere de texte critice. Bucureşti, 1964. P. 239.

[5] Chirtoacă A., Terechina I. Shakespeare pe scena teatrului chişinăuian dinainte de revoluţie // Moldova Socialistă, 23 apr. 1964.

[6] Федоренко В. Театр как выражение культуры времени (к проблеме театральности постмодерна) // Arta. Chişinău, 2003. P. 121-122.

[7] Козинцев Г. Указ. раб. С. 163.

[8] Cimpoi M. Shakespeare – «geniala acvilă a Nordului» // Shakespeare W. Hamlet. Romeo şi Julietta. Chişinău, 1989. P. 9.

[9] Юткевич С. Шекспир и кино. Москва, 1973. С. 49.

[10] Suchianu D. Popescu C. Shakespeare pe ecran. Bucureşti, 1976. P. 219.

[11] Снеткова Н. «Дон Кихот» Сервантеса. Ленинград, 1970. С. 121.

[12] Calinescu G. Cervantes // M. Cervantes. Saavedra. Iscusitul hidalgo Don Quijote de la Mancha. Bucureşti, 1964. P. 14.

[13] Musteaţă I. Europa şi miturile ei. În preajma lui Don Quijote. Bucureşti, 1991. P. 26.

[14] Freinberg M. Cervantes în România // Studii de literatură universală şi comparată. Bucureşti, 1971. P. 104.

[15] Тургенев И. С. Собрание сочинений в 6-ти тт. Т. 6. Москва, 1968. С. 288-290.

[16] Ibidem.

[17] Apud Călinescu M. Eseuri critice. Bucureşti, 1967. P. 148.

[18] Ibidem.

[19] Anixt A. Istoria literaturii engleze. Bucureşti, 1965. P. 144.

[20] Călinescu M. Op. cit. Bucureşti, 1967. P. 147.

Rezumat

Autoarea abordează problema receptării lui Hamlet şi Don Quijote în procesul istorico-literar, în muzică, teatru, arte plastice, cinematografie (în Europa din perioada secolelor XIX-XX).

Cuvinte-cheie: hamletism, quijotism, cod cultural european.

Резюме

Автор ставит проблему творческого восприятия образов Гамлета и Дон Кихота в историко-литературном процессе, музыке, живописи, театре, кинематографе Европы в период XIX−XX веков.

Ключевые слова: гамлетизм, кихотизм, культурно-европейский код.

Summary

The author examines reception of Hamlet and Don Quijote images in the history-literary process in arts, music, theatre, cinema in XIX-XX centuries.

Key words: Hamletism, Quixotism, cultural European code.

И. ДВОРНИНА

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ КОЛОРИТ АМЕРИКАНСКОГО ЮГА В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ У. ФОЛКНЕРА

Ключевая задача настоящей статьи − проследить, как в творчестве У. Фолкнера сквозь призму этнокультурного колорита просвечивают общечеловеческие мотивы, как два этих пласта соотносятся между собой в творческом мире писателя.

Для основной массы текстов этого автора важен национальный этнографический колорит. Они – о человеке и его мировосприятии, рассмотренном сквозь призму национального характера.

Таким образом, цель нашей статьи − выявить, как самый известный южанин американской литературы XX века воплощает в своем творчестве этнокультурные тенденции развития литературы.

Йокнапатофа родилась в третьем романе Фолкнера – «Сарторис» (1929) [1]. Карта этого маленького универсума на севере была ограничена рекою Таллахачи, на юге − другой рекой, которая дала название всей местности, – Йокнапатофой. К западу простирались земли, принадлежавшие ранее индейцам племени чикесо, проданные потом вождем Иссетибехой белым пришельцам. К востоку – Французова Балка, холмы, поросшие густым сосновым лесом, крохотные фермы земледельцев.

«Джефферсон, округ Йокнапатофа, штат Миссисипи. Площадь: 2400 кв. миль. Население: белых – 6298, негров – 9313. Уильям Фолкнер – единственный хозяин и повелитель» [2].

В основном, жителей страны можно разделить по группам: белые жители и владельцы плантаций, среди них Сарторисы, Бенбоу, Компсоны; негры (слуги в богатых семействах, работники на плантациях); белые сельские жители, фермеры и арендаторы – Маккалемы, Сноупсы.

В «Сарторисе» Фолкнер воссоздает мир, «который уже готов был потерять и оплакать». Сами Сарторисы – это собирательный образ тех, кто закладывал основы старого Юга, кто вырабатывал его моральные нормы и этику поведения, сражался и пал при Манассасе или Ричмонде, завещав потомкам хранить память о проигранном Деле; сами эти потомки, новые поколения, опалены дымом другой войны, Первой мировой, а их ровесники, которые в Европе не были, тем не менее, поддаются общим настроениям разочарованности. Пути Сарторисов и Сноупсов неизбежно пересекаются, но в момент встречи происходит трагический раскол: в судьбах и отношениях людей отражается ход истории, отбрасывающий лучших на обочину, а низких и беспринципных одаряющий всеми благами. Мировая война усиливает чувство неотвратимости перемен и в то же время подчеркивает значимость этических норм человечества, не меняя их сути.

Вот самое начало романа: «Старик Фолз, как всегда, привел с собой в комнату Джона Сартори-

са; он прошагал три мили от окружной богадельни и, словно легкое дуновение, словно чистый запах пыли от своего выцветшего комбинезона, внес дух покойного в эту комнату, где сидел сын покойного и где они оба, банкир и нищий, проведут полчаса в обществе того, кто преступил пределы жизни, а потом возвратился назад. Освобожденный от времени и плоти, он был, однако, гораздо более осязаем, чем оба эти старика...» [3].

Стиль повествовательного времени не позволяет воспринимать события и судьбы в одной сиюминутной актуальности. Повествование происходит здесь и сейчас, но началось давно и кончится не завтра. В этом уже есть драма, потому что бессчетный ход времени предполагает столкновение настоящего и прошлого, которое во всех своих проявлениях стремится утвердить свою правоту. Сам Фолкнер считал: «Не существует никакого “было” – только “есть”. Если бы прошлое существовало, не было бы ни печали, ни страдания».

Традиция старого Юга проявляется во всем.

В фигуре, в ястребином профиле старого Джона Сарториса, главы клана, который, появившись на первой странице, пребудет вместе с наследниками до самого конца романа, а затем появится и в иных историях других произведений. Несмотря на то, что он давно умер, он здесь, напоминая о себе осязаемостью духа, «дерзкой тенью, властвующей над домом», упрямой мечтой о величии, гранитной твердыней памятника, который господствует над всей округой. Еще живы люди, разделившие с ним торжество первых побед в Гражданской войне.

Например, девяностолетний Фолз: он вспоминает военные эпизоды, и в пересказе они звучат так живо, будто не полвека с лишним назад произошли, а только вчера, словно ничего с тех пор не изменилось: храпят под всадниками боевые кони, полковник ведет свою небольшую команду в глубокий обход, и вот уже янки захвачены врасплох, взяты в плен, да только делать с ними нечего и взять с них нечего, приходится отпустить, реквизировав провиант и одеяла, чтобы в тепле провести ночь. Вот тетя Салли – она «жила главным образом прошлым, мягко, но бесповоротно отгородившись от всего, что произошло после 1901 года»; вот Дженни, младшая сестра полковника Джона Сарториса, – эта и вовсе пришла сюда за тем лишь, кажется, чтобы поведать в сотый раз одну и ту же историю, которая по мере повторения «становилась все красочнее, приобретая благородный аромат старого вина, пока наконец безрассудная выходка двух обезумевших от собственной молодости мальчишек не превратилась в некий славный, трагически возвышенный подвиг двух ангелов, которые своей героической гибелью вырвали из миазматических болот ничтожества род человеческий, изменив ход истории и очистив души людей» [4].

Таковы эти люди – пленники и носители традиции, которая не знает календаря, живет за счет постоянно возобновляющихся, неисчерпаемых, в сущности, запасов рыцарственного духа, передаваемого по наследству.

Однако в круг и ритм традиции естественным образом включаются и те, кто родился много позже, чем Баярд, Саймон, Фолз. Нарцисса Бенбоу – человек нового времени, однако и она так же неподвижна, как и старики. Часами бродит молодая девушка по пышному Сарторисову саду, неспешно переговариваясь с тетей Дженни, и им обеим, в едином духовном состоянии пребывающим, чудятся притаившиеся по углам фигуры «в шелковых и атласных кринолинах и фижмах, в камзолах и широких плащах, а иные в серых мундирах, опоясанных широкими алыми шарфами, и с грозными шпагами, до поры до времени мирно помещающимися в ножнах». И неудивительно, что Нарцисса выходит замуж за молодого Баярда, несмотря на то, что он в своей страшной нецельности, безумии – прямая ей противоположность; он – Сарторис, и этим сказано все, звук имени для нее выше и важнее любой личной несовместимости.

И даже сами ветераны готовы порою перевести дело в шутку.

«Старый Баярд стряхнул пепел с сигары.

– Билл, – сказал он, – а за что вы, ребята, собственно говоря, воевали, дьявол вас всех побери?

– Баярд, – ответил ему старик Фолз, – будь я проклят, если я это когда-нибудь знал» [5].

И все-таки, даже и посмеиваясь над собою, и становясь объектом насмешки, эти люди вызывают и уважение, и симпатию, больше того – любовь. Ибо близость традиции делает их чем-то большим, нежели они есть, дает опору.

«Сарторисы презрели Время, но Время им не мстило, ибо оно долговечнее Сарторисов. А возможно, даже и не подозревает об их существовании» [6].

Герои романа живут в идиллическом хронотопе. Жизнь в Джефферсоне течет размеренно, все здесь – и черные, и белые, и богатые, и бедные – одна семья, и если что-то случается с ее членами, то это лишь неудача на охоте, бородавка на щеке или невинные проделки, вроде той, что позволил себе Саймон, присвоив приходскую сотню долларов, а после заставив старого Баярда заплатить долг. Разве можно всерьез воспринять гневные тирады, которыми разражается тетя Дженни по адресу Сарторисов, кляня их безрассудство или невежество? Разве вызывает хоть сколько-нибудь глубокое сострадание Нарцисса – молодая вдова, у которой муж погиб, не дождавшись рождения сына? Сама она проходит сквозь трагедию, словно и не заметив ее, потому что и она − часть Сарторисов.

Впрочем, с подобными угрозами Джеффферсон справляется легко, не приложив, собственно, к тому никаких усилий. Более серьезная опасность – это сама история, скрытый ее ход, разрушающий привычные связи, сложившиеся в мире Сарторисов.

Вернемся ненадолго к молодому Баярду. Зачем стремится он к смерти? Сам он ответил на этот вопрос: чтобы расплатиться таким образом за смерть брата, в которой он невинно повинен. Но есть и более основательная причина: сама эпоха Сарторисов на исходе, и ее не возвратишь никакой силой памяти, никакой символической глухотой. Самоубийство молодого человека – это неоспоримое свидетельство перелома времен, наступления эры, в которой Сарторисам места нет.

Скорость – вот единственное материальное воплощение, знак агрессии нового времени, естественным врагом которого становится легенда. Между прошлым и настоящим – несовместимость. Автомобиль подобен свирепому шторму, все сметающему на своем пути. А легенда пребывает в совершенно иной повествовательной стихии: дом Сарторисов, построенный далекими предками, «был тих и безмятежно спокоен... лестница с белыми балясинами, устланная красным ковром, изящной дугой поднималась во мглу.., где царила лишь изредка нарушаемая атмосфера торжественного величия» [7].

Завершается роман на ноте высокого покоя, щедро обволакивающего все времена, все поколения: «Нарцисса продолжала играть... Потом она обернулась и, не поднимая рук от клавиш, улыбнулась тете Дженни – спокойно, задумчиво, с ласковой отчужденностью. За аккуратно причесанной поблекшей головой мисс Дженни недвижно висели коричневые шторы, а за ними, словно тихий сиреневый сон, стояла вечерняя полутьма, приемная мать мира и покоя» [8].

На языке аборигенов-индейцев племени чикесо Йокнапатофа означает «медленно течет вода по равнине» [9]. Фолкнер создал именно такой образ всем своим творчеством. В воссозданном им мире американского юга между понятием *Йокнапатофа* и понятием *Земля* связь раскрывается постепенно, в перспективе.

Вечные истины всегда актуальны. Время − не время вообще, а именно сегодняшний день − словно обтекает роман, даже отдаленно не отражаясь на его страницах.

Фолкнер считал, что ему целой жизни не хватит, чтобы рассказать все истории йокнапатофского края и его обитателей. В воображении писателя жил своей жизнью маленький, но и такой огромный мир, который лишь фрагментами, многое оставляя доосмысливать читателю, кое-что вовсе скрывая, воплощался под переплетами книг.

Тем не менее, сотворив мир этноколорита, Фолкнер не замыкается в его границах. Прежде, даже и принимая вселенские, библейские масштабы, драмы разыгрывались на родной почве, четко соотносились с социальной историей Юга. Безумцев, страдальцев, карьеристов, гибнувших под бременем своих замыслов, окружала природа, удерживала от окончательного падения память – вместилище не только преступлений, но и добра, теплоты, мужества. Но у писателя, в пору военного лихолетья, возникает новый замысел [10].

В новом романе мы сталкиваемся с темой конфликтов, связанных с христианским пониманием высших смыслов человеческого существования. Фолкнер всегда писал о трагизме человеческого удела на земле, о страдании и боли, о парадоксах и несчастьях. Но теперь он пишет об этом в ином ракурсе.

Фолкнер ушел с Юга, из Йокнапатофы, чтобы попытаться воплотить человеческое стремление положить конец войнам с иной позиции, отличной от видения обычного местечкового жителя.

Роман Фолкнера «Притча» – о столкновении человека со злом в мире и в самом себе. Роман этот, хотя и стоит особняком в творчестве Фолкнера, – итог познания мира и человека [11].

Фолкнер всегда догадывался, что его Йокнапатофа – не точка на карте, люди Йокнапатофы – не случайные пришельцы, которые в свой срок уйдут, не оставив и следа присутствия на земле. Становилось очевидным, что, как ни мал камень под названием Йокнапатофа, убери его – вселенная рухнет. Фолкнер поднимает во всем своем творчестве одни и те же вопросы: национальный характер, национальная история, национальная культура, идеология, политика и т. д. И если в цикле романов о Йокнапатофе эти вопросы освещались сквозь призму национальных особенностей, то «Притча» – это «общечеловеческий» подход к осознанию всечеловеческой общности.

Фолкнер считал, что место действия в романе не имеет особенного значения, ведь романист пишет об истине. Под истиной он имел в виду то, что свойственно всем народам, – любовь, дружбу, мужество, страх, алчность и, разумеется, то, что творит писатель на языке, который знает, на языке своей родной земли. Сомнительно, что среда или пейзаж сами по себе могли бы послужить достаточной пищей для воображения. Исходя из этого, можно утверждать, что он писал об американском штате Миссисипи, так как знал его лучше всего. Филиппинец будет писать о своей стране, потому что он ее знает лучше всего. А китаец – о Китае. Но то, что один говорит по-испански, другой – по-японски, третий – по-английски, не имеет первостепенного значения: все они говорят о фундаментальных истинах, которые признаются повсеместно.

За этим утверждением – опыт человека, перед глазами которого прошли трагедии XX столетия и который в своем отдаленном от мировых событий уголке понял их смысл не хуже, чем те, что неизменно оставались на передовой. За ним также и собственно писательский опыт. Ни за что в жизни Фолкнер не согласился бы, что «Притча» была написана зря. Тем не менее, завершив эту книгу, писатель, по-видимому, вновь обнаружил, что об универсальных истинах все-таки лучше говорить на привычном языке. Совершенно очевидно, что Йокнапатофа вызывает больший душевный отклик, нежели возвышенная символика притчи.

Подлинная история Оксфорда и округа Лафайет широко и органично входит в ту художественную историю, которую творит Фолкнер. В определенном смысле Йокнапатофа – это отражение реальных процессов, происходивших в Оксфорде, штат Миссисипи, на протяжении полутора столетий. Но лишь в очень ограниченном смысле.

Прочитывая историю своих родных мест, Фолкнер открыл в ней такую трагедийность и такую глубину социальных и нравственных проблем, что говорить нужно не о писателе «местечковой» ориентации, даже и не о романисте американского Юга, а о художнике, который, оставаясь глубоко национальным, поднял вопросы огромной этической, идейной, философской сложности, значимые для всего человечества.

Примечания

[1] Фолкнер У. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1985. С. 589.

[2] Анастасьев Н. Владелец Йокнапатофы (Уильям Фолкнер). Предисловие Н. Полка. М., 1991. Серия «Писатели о писателях».

[3] Фолкнер У. Собр. соч. Т. 1. С. 23.

[4] Там же. С. 29.

[5] Там же. С. 204.

[6] Там же. С. 95.

[7] Там же. С. 27.

[8] Там же. С. 328.

[9] Зверев А. Йокнапатофа и ее обитатели // Фолкнер У. Собрание рассказов. Кишинев, 1989 (10) Faulkner. New Perspectives. New Jersey, 1983.

[10] Анастасьев Н. Указ. раб.

[11] Пештерев В. Модификации романной формы в прозе Запада второй половины XX столетия. Волгоград, 1999. С. 312.

Rezumat

In prima jumătate a secolului al XX-lea W. Faulkner a creat universul său mic. In articol, prin universum se subînţelege o perspectivă a exprimării caracterului naţional pe fundalul motivelor general-umane.

Cuvinte-cheie: colorit etnocultural, «culoare locală», cronotop idilic, caracter naţional, motive general-umane.

Резюме

В первой половине XX в. У. Фолкнер создал свой маленький универсум – Йокнапатофу. В статье производится попытка осмыслить этот мир сквозь призму национального характера героев на фоне общечеловеческих мотивов.

Ключевые слова: этнокультурный колорит, «coleur locale», идиллический хронотоп, национальный характер, общечеловеческие мотивы.

Summary

W. Faulkner gave birth to his small universum – Yoknapatawpha in the first part of the XX-th century. In the article his world is regarded as a method of national character's expression on universal motives background.

Key words: ethnocultural colour, «coleur locale», idyllic chronotop, national character, universally humanistic motives.

DISCUȚII
ДИСКУССИИ

Л. А. МОСИОНЖНИК

АЛЬТЕРНАТИВНАЯ ИСТОРИЯ КАК ФОРМА ИСТОРИЧЕСКОГО МИФА

Современный переход к постиндустриальному обществу − это, помимо всего прочего, вопрос о картине мира человека, живущего в таком обществе. Аграрные культуры успешно пользовались традиционными картинами мира, основанными на силе исторического прецедента: именно на ней основано значение архетипических действий богов, совершенных в мифическую эпоху, о чем писал М. Элиаде [1]. Для индустриальной цивилизации, с ее быстрыми темпами развития и постоянным изменением политических форм и социального уклада, такая картина оказалась слишком косной. Ее место заняла «религия прогресса», сциентизм и общественно-политические теории, основанные на презентизме − внимании преимущественно (или исключительно) к проблемам сегодняшнего дня. В постиндустриальном мире, как постоянно подчеркивает, например, В. Л. Иноземцев [2], информация становится основным продуктом, товаром и даже средством управления, а знания и умственные способности – главным капиталом. Это означает виртуализацию всех процессов в обществе и их возрастающую зависимость от принятой картины мира. Из средства пропаганды она превращается в важнейшее средство жизнеобеспечения.

Однако, поскольку связная картина мира, в основе которой лежат ценности, есть мифология, следует ожидать, что любая сила, претендующая на власть в таком мире, будет стремиться создать собственную мифологию. Непременной, если не важнейшей, ее частью окажется исторический миф. Это следует, во-первых, из того, что для мифологического сознания вопрос об объяснении любого факта сводится к вопросу о его происхождении: как показывает М. Элиаде в «Аспектах мифа», этим определяются даже многие теории в точных науках. Во-вторых, условия жизни человека в современном обществе настолько далеки от природных и сложились столь недавно, что такой человек с трудом может представить себе реальное прошлое, а представив – найти в нем почву для себя. Не секрет, что реальная картина, например, славянских или черняховских древностей, раскрываемая археологией, далеко не столь романтична, как славянофильские фантазии на ту же тему. А в таких условиях человек не может почувствовать себя чем-то необходимым и значительным на этом свете. Это создает благоприятную психологическую почву для ревизий прошлого – различных типов «альтернативной истории», которую было бы вернее называть «черной историей» (подобно «черной археологии»). По сути, речь идет о подмене реальных знаний о прошлом ретроутопией.

Здесь следует оговориться. Во-первых, под «мифологическим» следует понимать не вымысел, а любой повествовательный текст, в котором ценности ставятся на первое место, а факты им подчинены. Поэтому миф вовсе не обязан давать искаженную картину реальности: факты, на которые он опирается, могут быть и подлинными, что совершенно не меняет сути дела. В этом смысле определяет миф (в том числе и исторический) крупнейший румынский специалист в этой области Л. Бойя [3]. Во-вторых, совершенно избежать мифологии не может ни один человек, как показал еще Р. Барт [4], – поскольку наука стремится, насколько может, избегать ценностных суждений, – но все-таки миф мифу рознь. Будучи оценочным текстом, он сам подлежит оценке, в том числе и проверке на социальную опасность. Самые одиозные режимы XX века рассматривали свою идеологию именно как новый миф. Однако каким бы виртуальным ни был грядущий постиндустриальный мир, он будет гораздо сложнее всего, что мы знали до сих пор, а ответственность каждого человека в нем возрастает неизмеримо. Такой мир может рухнуть и похоронить человечество под своими обломками, если им будут управлять на основе не научных знаний, а мифологических иллюзий.

Волна исторических мифов поднялась уже два-три десятилетия назад, и следует ожидать ее нарастания. А. Балод [5] предлагает различать три вида подобных ревизий прошлого: 1) «*альтернативная история*» (в узком смысле), в которой подменяются сами факты; 2) «*криптоистория*», в которой факты не отрицаются, но переоцениваются; 3) «*фольк-история*», опускающаяся на уровень бульварной литературы или скандальной хроники. При этом «альтернативная история» (в том смысле, который придает этому термину А. Балод) обычно не претендует на научную истину, это откровенно художественное произведение – как романы В. Рыбакова (Х. ван Зайчика), Дж. Р. Р. Толкиена и даже эссе А. Дж. Тойнби. Читатель воспринимает их именно как вымысел, и сам Тойнби не смешивал свои эссе (вроде «*Если бы Александр не умер тогда…*») со своими же серьезными трудами по философии истории. Наибольшую опасность представляет именно криптоистория, поскольку вымысел в ней

не бросается в глаза. Больше того, внешне она напоминает вполне респектабельные научные гипотезы *in statu nascendi*. Ведь любая новая гипотеза и есть предложение новых объяснений для фактов, быть может, давно известных.

Из масштабных попыток такого рода следует назвать концепцию Л. Н. Гумилева, А. Т. Фоменко, теорию «гиперборейской прародины» и некоторые другие. Как видим, далеко не всегда мифы создаются авторами, изначально стоявшими вне науки. Типичные приемы создания таких конструкций:

1) редактирование фактов – их подгонка к избранной теоретической картине, обычно с искажениями, заметными только специалистам;

2) редактирование смыслов известных фактов, их психологическое объяснение – что как раз и выводит авторов в область мифа;

3) нечеткость в определении основных понятий, перевод их из сферы науки в сферу метафизики; переопределение значения основных понятий, вплоть до своей науки и ее предмета [6];

4) логика, основанная на допущениях (характерно, что Б. А. Рыбаков, критикуя за это Л. Н. Гумилева, сам же теоретически обосновывал подобную логику научной работы, которую Я. С. Лурье назвал «*гиполептической*» [7]);

5) нарушение строгих правил научных ссылок — под предлогом либо того, что первичные данные уже верифицированы в других работах [8], либо того, что данные нарративных источников заведомо неполны (или целенаправленно искажены), и поэтому нуждаются в поправках [9];

6) произвольное использование филологии и математики.

Последнее обстоятельство заслуживает особого внимания, так как обычно математические выкладки в гуманитарном исследовании внешне кажутся очень убедительными. На деле же в их основе в указанных работах лежит некорректный перенос методов одних наук в другие – под модным, но не всегда правильно понимаемым лозунгом междисциплинарности. Как правило, математики не всегда отдают себе отчет в характере исследуемого материала и пределах применимости своих методов, а историки – в доказательности математического аппарата при таком его применении. Это очень заметно в попытках анализа схем и графиков Л. Н. Гумилева [10], а также в юношеской работе А. Л. Чижевского [11], где он пытался объяснить все факты мировой истории колебаниями солнечной активности. Последний случай стоит рассмотреть подробнее ввиду его особой показательности.

В этой своей ранней работе А. Л. Чижевский выступает под флагом физикалистского редукционизма, распространенного в то время: «Поэтому не должны ли быть приложены к изучению исторического процесса и социальной эволюции методы и принципы физики и математики? Владения физики — вся вселенная, вся целиком, а потому физика должна сказать свое слово при рассмотрении любого в мире вопроса» [12]. Этот редукционизм уживается у него с идеями космизма: «Жизнь Земли, всей Земли, взятой в целом, с ее атмо-, гидро- и литосферою, а также со всеми растениями, животными и со всем населяющим Землю человечеством мы должны рассматривать как жизнь одного общего организма» [13]. При этом он стремится свести буквально весь исторический процесс, вплоть до появления выдающихся личностей, к ритму солнечной активности – правда, оговариваясь, что источник самого этого ритма он не рассматривает. Однако, как явствует из текста части II его книги, точными данными о солнечной активности мы располагаем лишь с 1749 г. До этого с 1610 г. (открытие солнечных пятен Галилеем) велись несистематические наблюдения, лишь впоследствии сведенные в единую картину; со 188 г. н. э. (первое наблюдение солнечных пятен китайскими астрономами) по 1610 г. перед нами экстраполяция, изредка корректируемая данными случайных наблюдений; до этого срока – чистая экстраполяция. Тем не менее, на основании таких данных автор считает возможным выстроить сводную таблицу: «Опыт построения историометрической таблицы (всех народов с V в. до Р. Хр. по XX в.)». Хотя он настаивает на том, что ритм исторических событий совпадает с ритмом солнечной активности, равным 11 годам, на деле в этой таблице даты начала циклов, даже за период после 1610 г., отстоят друг от друга на разных промежутках — от 8 до 18 лет. Указанный же интервал в 11 лет оказывается некорректным.

Обратимся к авторскому графику из 2-й части: «Фиг. 4. Параллелизм кривых: пятнообразовательной деятельности Солнца (нижняя кривая) и всемирной военно-политической активности человечества (верхняя кривая) с 1749 г. по сие время» (рис. 1). Совпадение выглядит весьма убедительно, хотя графики вычерчены от руки и кое-где дают даже обратный ход. Однако и элементарная конкретизация показывает, что этот «параллелизм» мнимый. Не только войны (имеющие причины и помимо общего ажиотажа), но и стихийные социальные движения, события в Европе и Азии, научная деятельность — все эти процессы оказываются не связанными ни с активностью Солнца, ни друг с другом (рис. 1а).

Терминология этой книги лишена четкости. Историческая жизнь «получает почти полное развитие», события не происходят, а «возникают», и т. п. Хотя автор постоянно ссылается на «важнейшие события» мировой истории, непонятно, по какому принципу они отобраны.

Можно, например, измерять важность событий числом вовлеченных в них людей. Это и предлагает

А. Л. Чижевский в своем первом постулате: «главные моменты их исторической жизни, сопряженные с движением больших масс». Такое определение очень удобно для военных и революционных событий. В конце главы IV автор пишет: «Может быть, абсолютно объективному наблюдателю массовая деятельность людей представлялась бы такой, как представляются нам прыгающие бузинные шарики в простейшем опыте, доказывающем электрическое влияние, или перемещающиеся железные опилки, повинующиеся каждому движению магнита». А стало быть, раз уж Солнце подогрело всех разом, как рыб на горячей сковородке, – то и «запрыгать» сильнее обычного должны все, кто к этому способен, и чем сильнее «подогрев», тем больше будет таких людей. Но такой критерий не подошел бы для событий иного рода. Деятельность основателя христианства, без сомнения, была более важным для истории событием, чем протекавшее почти в то же время восстание «краснобровых» в Китае, но численность общины апостолов (даже вместе с «сочувствующими») несопоставима с численностью китайских повстанческих армий – или римских армий в любой из парфянских кампаний I–II веков, результаты которых давно уже утратили всякое значение. В американской революции участвовало куда меньше людей, чем в восстании Емельяна Пугачева, но исторические последствия оказались куда больше. То же относится к истории науки: кого считать вовлеченным в процесс перехода к использованию электричества – нескольких ученых-первооткрывателей и техников-изобретателей, всех инженеров, изготовлявших практически применяемые электроприборы, всех рабочих AEG и General Electrics или всех пользователей? А пока такой единый критерий не найден, о каких подсчетах вообще может идти речь?

Даже если ограничиться чисто военными событиями (и считать, как когда-то, что именно они важны в истории), то и тогда критерий «больших масс» оказывается иллюзорным. Так, невозможно сопоставить численность армий в войнах древности и современности. Возникает вопрос, кого считать «вовлеченными» в войну: только солдат или всех, кто занят военным производством, или всех читателей военных репортажей? Все эти вопросы автор даже не рассматривает. В результате работа из научной превращается в мифологическую — создает иллюзию полной ясности там, где на самом деле ее нет, вплоть до совета политикам при планировании своих мероприятий обращаться к астрономам (которые в этом случае играли бы роль астрологов).

Между тем, оправданное применение математических методов в истории возможно, о чем говорят хотя бы работы того же А. Л. Чижевского в зрелый период его творчества, когда он стал основоположником целой новой науки – гелиобиологии. В самой известной своей книге [14] А. Л. Чижевский исследовал на колоссальном материале взаимосвязь между активностью Солнца, с одной стороны, и статистикой заболеваемости (прежде всего инфекционной) и смертности − с другой. Книга содержит 115 графиков, 39 таблиц – статистических и корреляционных. Анализ периодичности геологических и эпидемических катастроф, их взаимосвязь во времени — все это позволило автору утверждать: «При чтении летописей, хроник и анналов, повествующих о подобных эпохах, рождается мысль о том, что в некоторые эпохи все живое на Земле приходит в движение вследствие судорожных спазм неорганической материи, окружающей это живое» [15]. Здесь он явно отказался не только от огульного рассмотрения всех «важнейших событий», но и от попытки их сведения к единственной причине: «Однако было бы совершенно неверным предполагать, что заболевания или смертные случаи вызываются космическими или атмосферными и теллурическими явлениями. Этого, конечно, допускать нельзя. Речь может идти о том *толчке* со стороны указанных внешних факторов, который, падая на подготовленный организм, приводит его к гибели» [16].

Впрочем, А. Л. Чижевскому повезло: не нашлось политической силы, готовой опереться на его идеи. Этого, увы, нельзя сказать о Л. Н. Гумилеве, к которому уже в 1991 г. обращался «Наш современник»: «Сегодня вы представляете единственную серьезную историческую школу в России» [17], — в то время как серьезная научная критика его идей [18] прошла мимо внимания широкой публики либо отвергалась с порога в силу *argumentum ad hominem*. Не анализируя суть этой концепции (сводящуюся к биологическому расизму), укажем на методы ее построения.

Это, во-первых, редактирование фактов, облегчающееся тем, что история у Гумилева дается обычно крупным планом (в масштабах держав). Чаще всего при этом подтягиваются друг к другу разновременные события. Так, баптисты смешиваются с анабаптистами [19], эпоха Религиозных войн во Франции оказывается временем феодальной раздробленности [20], а время, когда американские экспортеры хлеба «перебили конкуренцию наших русских южных помещиков» (рубеж XX века), совмещено с Великой депрессией 1929–1933 гг., когда «хлеб топили в море или сжигали, для того чтобы не снизить цены и не разорить фермеров» [21]. Особенно удивляет, насколько Л. Н. Гумилев, доктор исторических и доктор географических наук, не в ладах именно с исторической географией: составленные им карты пестрят ошибками.

Во-вторых, редактируются именно смыслы событий, которые постоянно выводятся в этническую психологию. Так, «шотландцы очень скупой народ, любят деньги» [22], и лишь этим объясняется их отказ Карлу I в

поддержке. Буддисты по необходимости оказываются то «пассивными», то «энергичными» [23]. Об этногенезе румын сказано походя: не приводя оснований, автор принимает версию Энея Сильвия Пикколомини (румыны-де – потомки римских каторжников) [24], с которой спорил еще Д. Кантемир[25].

В-третьих, целый ряд понятий в работах Л. Н. Гумилева переопределяется, теряя четкость. В его глоссарии можно увидеть: «*Смерть* – способ существования биосферных феноменов, при котором происходит отделение пространства от времени»; «*Событие* – разрыв системных связей» и даже: «*Этногенез* – весь процесс от момента возникновения до исчезновения этнической системы под влиянием энтропийного процесса потери пассионарности» [26]. Зато от четкого определения своего основного понятия автор уклоняется и дает его лишь в виде уступки «привередливому рецензенту»: «Этнос – феномен биосферы, или системная целостность дискретного типа, работающая на геобиохимической энергии живого вещества, в согласии с принципами второго начала термодинамики, что подтверждается диахронической хронологией исторических событий» [27]. Это определение, как показал Л. С. Клейн [28], нефункционально.

Особую роль в методологии Л. Н. Гумилева играет неправомерное использование филологических методов. Судя по всему, границы допустимых гипотез в филологии иные, чем в остальных науках, поэтому, когда филологи Г. Косинна и Г. Ф. К. Гюнтер взялись реформировать – первый археологию, а второй – физическую антропологию, итогом стали насквозь идеологические конструкции, далекие от науки [29]. Здесь же мы видим, как к тем же методам прибегает историк. Поэтому римские эргастерии превращаются у него в «фабрики» [30], а «термин “орда” совпадает по смыслу и звучанию с латинским “ordo” – орден, т. е. упорядоченное войско с правым (восточным) и левым (западным) крыльями» [31]. Между тем автор-востоковед не мог не знать, что *орда* означает «ханский шатер» и что китайский историк XIII в. Е Лун-ли постоянно переводит это слово как *гун* – «дворец» [32]. На протяжении всего своего степного цикла, от «Хунну» (1960) до поздней «Древней Руси и Великой степи», Л. Н. Гумилев толкует китайские имена и термины, имена кочевников в китайской транскрипции, после чего вдруг сознается, что «французские иезуиты и прочие католические миссионеры создали основную литературу по истории Китая, избавив, в частности, меня от необходимости учить китайский язык. Достаточно читать по-французски, по старой орфографии» [33]. Читатель остается в неведении, что главная трудность такой транскрипции – не в многочисленности иероглифов, а в том, что в разных диалектах и в разные эпохи они читались неодинаково, причем на письме это не отражалось, так что не только древнее, но даже средневековое прочтение их – лишь реконструкция. После этого не приходится допытываться, почему древняя иранская Кармания (ныне Керман) превращается у автора в средневековую малоазийскую «Караманию», а хребет Каракорум – в пустыню Каракум [34].

Неудивительно, что результаты таких экскурсов напоминают мистические толкования «скрытого смысла» священных текстов с опорой на переводы, к тому же не самые лучшие. Подобным же образом известный мистик Эвальд Шюре, обнаружив в стихе Быт. 1:2 слово «*руах*» jWr (дух, дуновение), а в Быт. 1:3 – «*ор*» roa (свет) [35], переписал эти слова по-французски (*roua* – *aour*), причем после искажения, которое легко заметно, они стали как бы симметричными. На этом основании автор приписывает Моисею фразу «ROUA ELOHIM AOUR» («Дух Бог свет») и из ее симметричности выводит всю суть эманационизма; к тому же ему кажется, что перевод этой фразы – «Да будет свет и стал свет» [36]. Так можно в чем угодно увидеть все, что угодно, особенно то, чего очень хочется. Но при чем тут наука?

Что касается математики, то почти в каждой книге Л. Н. Гумилева имеются графики – например, знаменитый график «пассионарного напряжения» [37]. Как он был построен, какие проводились подсчеты, что вообще отложено на оси ординат – остается загадкой. Однако именно этот график пытались анализировать С. П. Капица, С. П. Курдюмов и Г. Г. Малинецкий (см. выше). Независимо от того, насколько математически совершенна полученная ими формула, она не описывает ничего, кроме собственных мыслей Л. Н. Гумилева. Буквально в конце своей последней книги этот автор попытался найти поддержку в синергетике, однако, судя по искаженным ссылкам на основную по тем временам работу в этой области [38], толком ее не читал.

Наконец, о своем недоверии к историческим источникам Л. Н. Гумилев говорит почти в каждой своей работе. Так, он полагает, что древние китайцы вообще не умели считать свыше десяти тысяч, поэтому численность армий по китайским источникам нужно уменьшать в среднем в 9 раз [39], что сразу же делает беспредметным приложение математики к такому материалу. В другом месте он утверждает: «Итак, археология (т. е. наука о памятниках) и история материальной и духовной культуры создают заведомо неполное, а тем самым искаженное представление о прошлом человечества. Необходимое уточнение можно получить, обратившись к этнологии, где процессы этногенеза рассматриваются как статистические, являющиеся функцией затухающей пассионарности, понимаемой как локальная флуктуация биосферы» [40]. Но при этом он не представляет «процессы этногенеза <…> как статистические»: у него нет ни статистических таблиц [41], ни математического аппарата.

В таких условиях история превращается из науки в миф о прошлом – повествование, задачи которого лежат не в исследовательской, а в ценностной сфере. Причем невозможно даже говорить «о мифе, предании как о дошедшем из глубины веков “образце”, с которым человек соизмеряет и нынешнюю жизнь» [42]. Это целенаправленно созданный современный миф, то есть идеология. И идеология расистская: двигатель истории, по автору, – группы «пассионариев», то есть людей с «генетическим дрейфом», возникшим под влиянием ударов космического излучения [43]. Этнос существует лишь до тех пор, пока в центре его стоит группа таких мутантов, постоянно оказывающихся у Л. Н. Гумилева по ту сторону добра и зла.

Дело не в личных намерениях автора. Можно подозревать, что использование такой методологии приведет к схожим результатам при любых намерениях. В основе этой методологии лежат глубокие различия в способе полагания истины. Для науки истина — это соответствие наших представлений реальности. Для сциентизма же (утопической веры во всемогущество науки), как и для мистико-мифологического сознания, истина и есть сама реальность: в первом случае (сциентизм) – объективная, во втором – трансцендентная, но в любом случае единая, вечная и независимая от наших представлений. Поэтому здесь считается оправданным чисто дедуктивный путь познания (от общих принципов – к частным выводам). Пока такой метод безраздельно господствовал в науке, она не выходила из роли «служанки богословия».

Сказанное означает, что нам придется быть готовыми к всплеску мифотворческой активности, далеко выходящему за рамки идеологических баталий индустриальной эры. Доказывать ненаучность подобных конструкций мало, поскольку миф нечувствителен к такому упреку. Необходимо разработать рациональные методы контроля за циркуляцией мифов в современном обществе.

Примечания

[1] Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб., 1998.

[2] См., напр.: Иноземцев В. Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. М., 2000.

[3] Boia L. Istorie şi mit în conştiinţa românească. Bucureşti, 1997. P. 8.

[4] Барт Р. Мифологии. М., 2004.

[5] Балод А. Бушков и новая хронология. 2004 // Проза.ру – http://www.proza.ru/texts/2004/10/06-06.html

[6] Например, этнология оказывается вдруг наукой «о месте человека в биосфере»: Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. Л., 1990. С. 205.

[7] Лурье Я. С. К истории одной дискуссии // История СССР, 1990, № 4. С. 128-132. Ср.: Рыбаков Б. А. О преодолении самообмана: По поводу книги Л. Н. Гумилева «Поиски вымышленного царства». М., 1970. 432 с. // Вопросы истории, 1971, № 3. С. 153-159.

[8] Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. М., 1990. С. 7.

[9] Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1992. С. 400; Кульпин Э. С. Человек и природа – социоестественная история. 1998 // Сайт МФТИ : http://peter1.culture.mipt.ru/kulpin.htm.

[10] Капица С. П., Курдюмов С. П., Малинецкий Г. Г. Синергетика и прогнозы будущего. М., 1997 // http://sky.kuban.ru/socio_etno/iphrRAS/~mifs/kkm/. Гл. 2.

[11] Чижевский А. Л. Физические факторы исторического процесса. Калуга, 1924 // http://humanities.edu.ru/db/msg/49653

[12] Там же. Введение.

[13] Там же.

[14] Чижевский А. Л. Земное эхо солнечных бурь. 2-е изд. Предисл. чл.-корр. АН СССР О. Г. Газенко. М., 1976.

[15] Там же. С. 104-106; выделено автором.

[16] Там же. С. 323; выделено автором.

[17] Гумилев Л. Н. «Меня называют евразийцем…» (Интервью А. Писарева) // Наш современник, 1991, № 1. С. 132.

[18] См.: Рыбаков Б. А. Указ. соч.; Лурье Я. С. Указ. соч.; его же. Древняя Русь в сочинениях Льва Гумилева // «Звезда», 1994, № 10. С. 167-177; Клейн Л. С. Горькие мысли «привередливого рецензента» об учении Л. Н. Гумилева // Нева, 1992, № 4. С. 228-246, и др.

[19] Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Сост. и общ. ред. А. И. Куркчи. М., 1997. С. 126.

[20] Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. Л., 1990. С. 97.

[21] Там же. С. 200.

[22] Там же. С. 152.

[23] Там же. С. 64, 69.

[24] Там же. С. 217-218.

[25] Кантемир Д. Описание Молдавии. Примеч. и коммент. проф. В. Н. Ермуратского. Кишинев, 1973. С. 139.

[26] Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. С. 609, 611.

[27] Там же. С. 28.

[28] Клейн Л. С. Горькие мысли… С. 232.

[29] Клейн Л. С. Археология в седле (Косинна с расстояния в 70 лет) // Stratum plus, 2000, № 4 (Время великих миграций). СПб.; Кишинев; Одесса; Бухарест, 2000. С. 88-140; Колчинский Э. И. Биология Германии и России–СССР в условиях социально-политических кризисов первой половины XX в. (между либерализмом, коммунизмом и национал-социализмом). СПб., 2007. С. 363-364.

[30] Гумилев Л. Н. География этноса… С. 84.

[31] Там же. С. 192.

[32] Комментарий В. С. Таскина. См.: Е Лун-ли. История государства киданей (Цидань го чжи) / Е Лун-ли; Пер. с кит., введ., коммент. и прил. В. С. Таскина. М., 1979. С. 515-518.

[33] Гумилев Л. Н. География этноса… С. 180.

[34] Гумилев Л. Н., Кузнецов Б. И. Две традиции древнетибетской картографии (Ландшафт и этнос VIII) // Вестник ЛГУ, 1969, № 24. (Серия «Геология; География». Вып. 4). С. 94, 98.

[35] В оригинале эти два стиха звучат так: «2. Вэ-hаарэц hайта тоhу у-воhу, вэ-хошех аль-пнэй тэhом, вэ-РУАХ Элоhим мэрахэфэт аль-пнэй hаммаим. 3. Вайомэр ЭЛОhИМ: “Йэhи ОР”, вайэhи ор» (2. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и ДУХ Божий носился над водами. 3. И сказал БОГ: да будет СВЕТ, и стал свет). Выделены слова, вырванные Э. Шюре из контекста.

[36] Шюре Э. Великие Посвященные. Очерк эзотеризма религий. Калуга, 1914 (репринт: М., 1990). С. 155.

[37] Гумилев Л. Н. География этноса… С. 46; он же. Этногенез и биосфера Земли. С. 410.

[38] Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986. Ср.: Гумилев Л. Н. География этноса… С. 240, 262.

[39] Гумилев Л. Н. Хунну. Срединная Азия в древние времена. М., 1960. С. 60-61.

[40] Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1992. С. 400.

[41] Клейн Л. С. Горькие мысли… С. 231.

[42] Харитонов М. Миф и гуманизм // Вопросы литературы, 1999, сент. − окт. С. 160, со ссылкой на Т. Манна. Автор благодарен Ж. И. Кушнир, обратившей его внимание на эту работу.

[43] См., напр.: Гумилев Л. Н. Древняя Русь… С. 66. Казалось бы, в работах А. Л. Чижевского, в его исследованиях влияния солнечной активности на биосферу Земли Л. Н. Гумилев мог бы найти какую-то поддержку своим идеям. Тем более странно, что он ни разу не упоминает об этом авторе, хотя на идеи В. И. Вернадского ссылается часто.

Rezumat

În articol sunt abordate cauzele mitologizării istorice contemporane, tehnicile de creare a miturilor istorice şi deosebirile faţă de istorie ca ştiinţă. În baza lucrărilor lui L. N. Gumiliov şi A. L. Cijevski, se evidenţiază asemenea tehnici de mitologizare cum ar fi extrapolarea metodelor unor ştiinţe (în special, ale filologiei şi matematicii) asupra altora, unde ele nu au aceeaşi relevanţă; nerespectarea regulilor de referinţe ştiinţifice; explicaţii psihologice ale faptelor cunoscute etc. În opinia autorului, pericolul mitologiei istorice va spori în timpul apropiat, iar ştiinţa trebuie să fie pregătită pentru a-l depăşi.

Cuvinte-cheie: mitologizare istorică, mituri istorice, tehnici de mitologizare.

Резюме

В статье рассматриваются причины исторического мифотворчества в наши дни, приемы создания исторических мифов и их отличие от научной истории. На примере работ Л. Н. Гумилева и А. Л. Чижевского раскрываются такие приемы мифотворчества, как перенос методов одних наук (особенно филологии и математики) в другие, где они теряют адекватность; нарушение правил научных ссылок; психологическое объяснение известных фактов и пр. По мнению автора, опасность исторической мифологии в ближайшее время будет возрастать и науке придется быть готовой к ее отражению.

Ключевые слова: историческое мифотворчество, исторические мифы, приемы мифотворчества.

Summary

The author studies causes of modern historical mythicization, approaches to creation of historical myths and how these differ from the historical science. L. N. Gumilev's and A. L. Chizhevski's studies are examined to reveal such techniques of mythicization as extrapolation of methods of some sciences (especially philology and mathematics) on some other ones, where they are no longer adequate; breach of rules of scientific reference; psychological explanation of well known facts, etc. In author's opinion, the risks of historical mythology will only be expanding, and the science should get ready to counteract them.

Key words: creation of historical myths, historical myths, myth creation techniques.

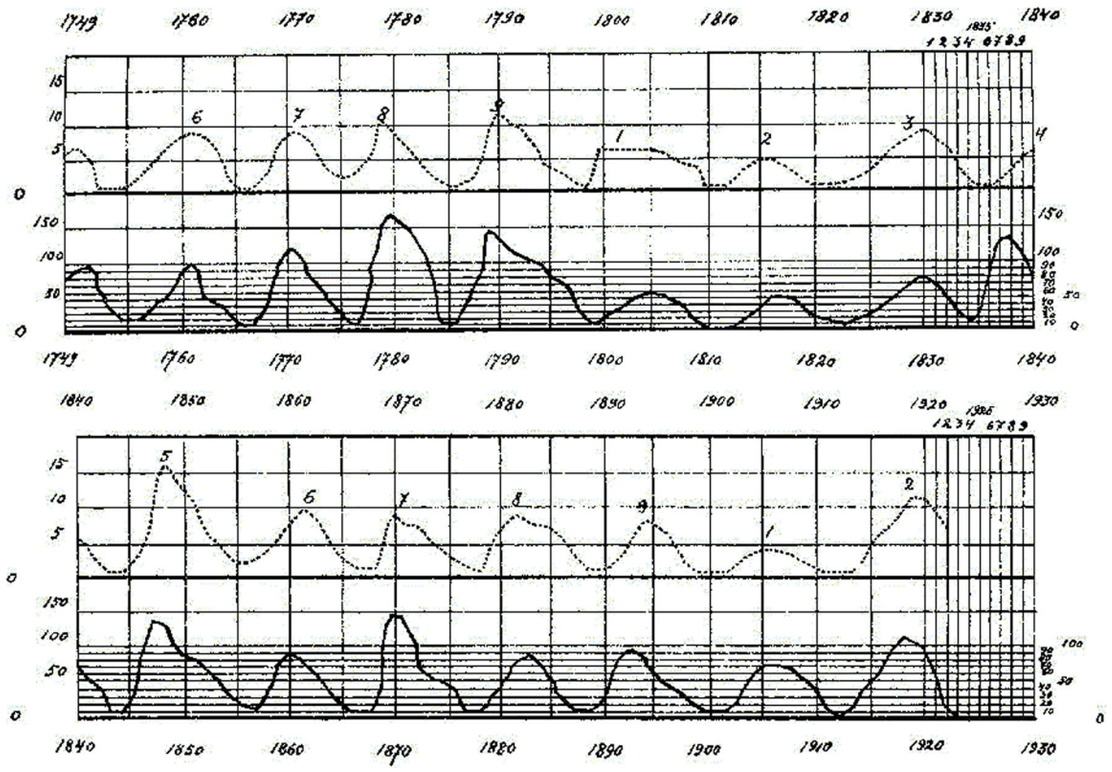


Рис. 1. «Параллелизм кривых: пятнообразовательной деятельности Солнца (нижняя кривая) и всемирной военно-политической активности человечества (верхняя кривая) с 1749 г. по сие время» (Чижевский А. Л. Физические факторы исторического процесса. Калуга, 1924. Фиг. 4).

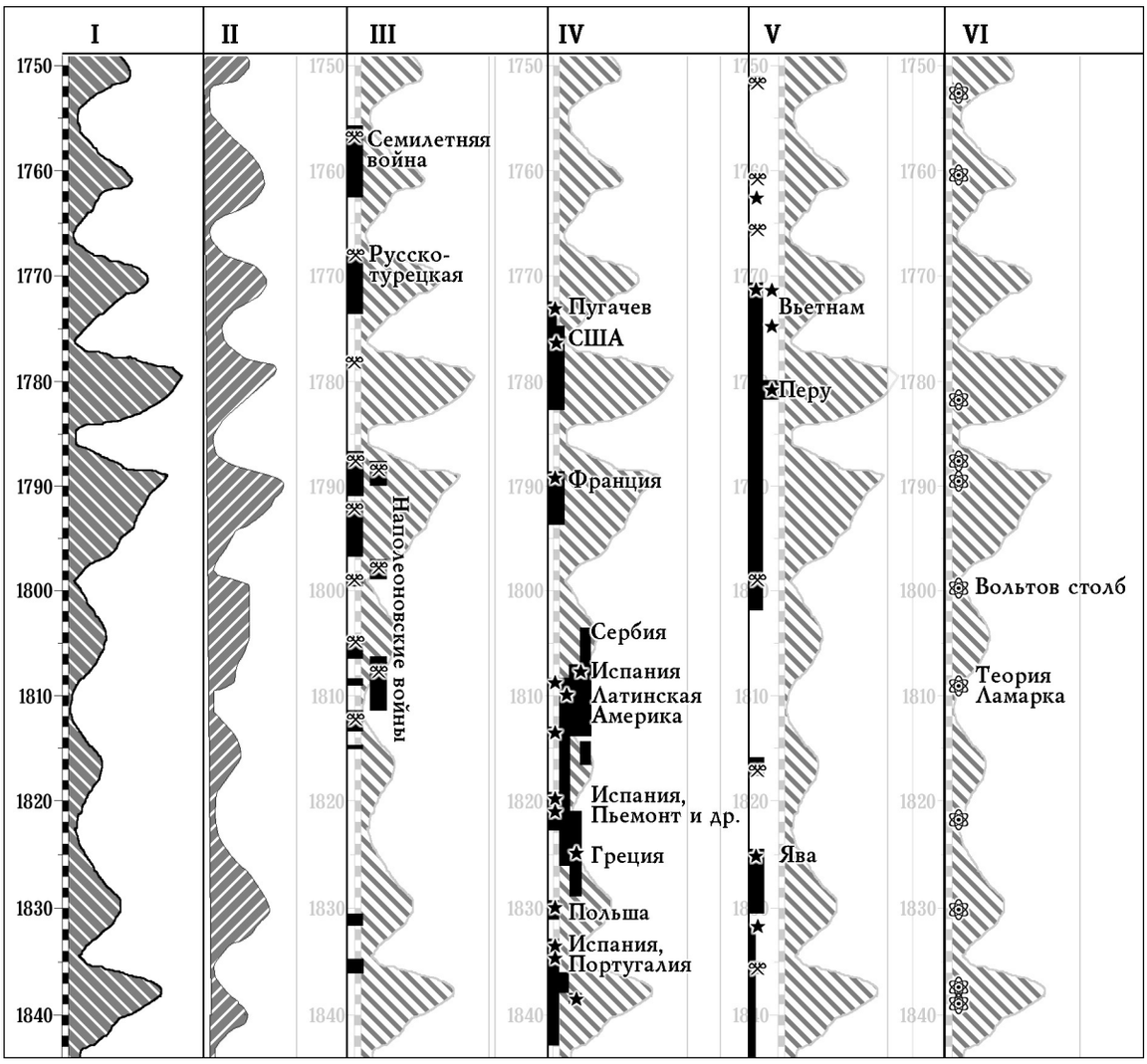


Рис. 1а. Тот же график в конкретизированном виде.
I — «кривая пятнообразовательной деятельности Солнца» по А. Л. Чижевскому (для удобства сопоставления повторена несколько раз более бледной штриховкой); II — кривая «всемирной военно-политической активности человечества» по А. Л. Чижевскому; III — военно-политические события, относящиеся к истории стран Европы и Америки (включая колониальные конфликты между ними); IV — революционные события в истории стран Европы и Америки; V — военно-политические и революционные события в истории стран Азии и Африки; VI — научные открытия и технические изобретения.
* Для удобства восприятия подписаны только важнейшие события.

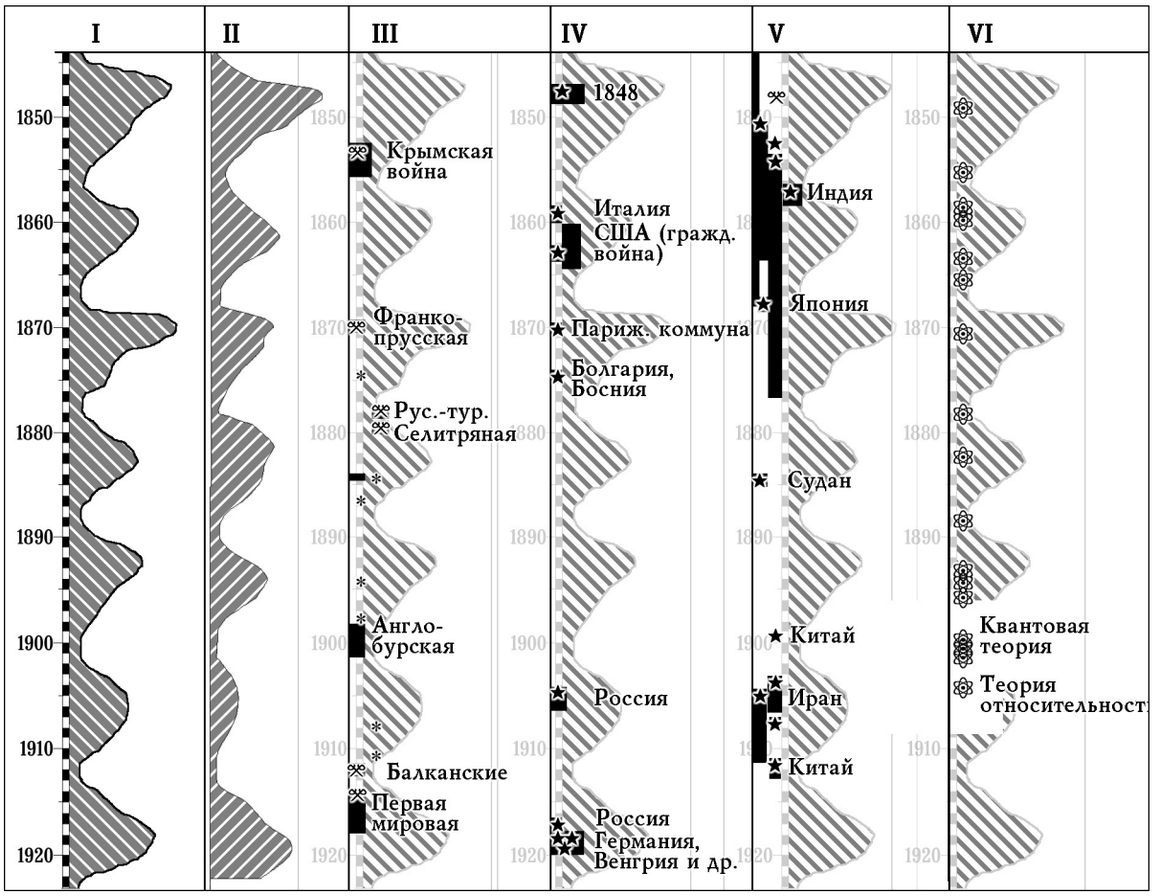


Рис. 1а (продолжение)

Н. АБАКУМОВА-ЗАБУНОВА

О НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМНЫХ АСПЕКТАХ ИСТОРИИ МОЛДОВЫ XIX В.

XIX век в истории Молдовы (в то время Бессарабии) – период ее нахождения в составе Российской империи − остается одним из малоисследованных в молдавской историографии.

В советский период при изучении истории Российской империи, особенно ее позднего времени (XIX – начало XX вв.) основное внимание уделялось политической истории (военной, внешнеполитической), общественно-политическим движениям и др. В то же время многие вопросы внутренней политики, экономических и социальных преобразований, выдвинувших Российское государство в число передовых стран к началу XX в., рассматривались тенденциозно, с позиции «развенчания» царского самодержавия (прежде всего для оправдания социалистической революции). Многие темы оставались закрытыми, такие как, например, национальная политика царской России. Оценка политики центральной (имперской) власти в отношении национальных окраин была упрощенной и фактически сводилась к общему для всей советской историографии определению ее как «политики национального угнетения нерусских народов». При этом, как отмечает один из ведущих российских исследователей А. Миллер, собственно истории Российской империи, в ее «имперском измерении», никогда не уделялось должного внимания. «Когда мы говорим об имперском измерении, – пишет Миллер, – речь идет прежде всего о многообразии населения империи, о сложных системах отношений между центром и окраинами, имперской властью и локальными сообществами, об асимметричности административно-политических и правовых структур, о ресурсах устойчивости империи, о ее способности стабилизировать гетерогенное в этноконфессиональном и социокультурном отношении общество» [1].

Неразработанность этих важных, ключевых вопросов во многом определила такой же упрощенный перенос оценки политики «царизма» в современные национальные историографии стран, входивших тогда в состав Российской империи, только уже под лозунгом «колониальной». Так, в большинстве работ современных молдавских историков вся история Бессарабии XIX в. рассматривается с позиции негативного отношения к самому факту присоединения в 1812 г. Бессарабии к России, который они оценивают как «аннексию», а весь период вхождения в состав России и политику царского правительства – как «колониальный» или «оккупационный режим». Однако, при общей слабой степени изученности истории Бессарабии в контексте ее «имперской» истории, научная аргументация зачастую подменяется языком политической целесообразности, а многие оценочные суждения и выводы являются просто калькой с работ отдельных румынских авторов.

Между тем, особенно в последние годы, усилилось внимание историков России, Украины и других стран на постсоветском пространстве к имперскому периоду истории своих стран, в частности, активно дискутируется проблема о сущности «русского колониализма» [2]. Изучению этнических процессов и политики центральной власти в разных национальных частях (губерниях) Российской империи посвящены работы многих западных исследователей – Роберта Ридфелда, Роберта Джераси, Ральфа Линтона, Паула Верта, Андреаса Каппелера и других [3]. Широкий круг затрагиваемых ими вопросов и используемый метод сравнительного анализа представляют большой научный интерес и свидетельствуют о выходе на новый уровень осмысления истории Российской империи, в том числе и ее национальной политики.

На мой взгляд, такая задача стоит и перед молдавской историографией. Необходимо отойти от тенденции одностороннего освещения истории Бессарабии XIX в. и попыток ее изучения с позиций a priori поставленных целей. Тем более, что для их обоснования часто используются старые тезисы или оценочные суждения, не раз уже подвергавшиеся критическому анализу. «Известное дело, что в отношении прошлого Бессарабии под русским правлением циркулирует у нас как в общественном мнении, так и в прессе и даже в научных работах много настоящих выдумок» [4], – замечал еще в 1931 г. известный бессарабский церковный историк Н. Поповский, современник той эпохи.

Всестороннее и объективное изучение истории Бессарабии XIX в. невозможно без осмысления и анализа политики царского правительства и, прежде всего, таких сущностных понятий, как «аннексия», «колониальный период», «русификация», которые на сегодняшний день определяют главный вектор исследований.

В частности, спорным является использование термина *аннексия*. (*Аннексия* – от лат. *annexio* – присоединение; толкуется как «вид агрессии, насильственное присоединение (захват) всей или части территории другого государства, народности, а также насильственное удержание другой народности в границах чужого государства». См.: БЭС. М., 1987.) Исторические факты свидетельствуют, что не было насильственного захвата Бессарабии со стороны России. Территория между Прутом и Днестром, покоренная султаном Сулейманом в 1538 г.), включающая и ряд уездов Молдавского княжества (Бельцкий, Сорокский, Оргеевский, Кишиневский и часть Кагульского до Траянова вала) по условиям Бухарестского мирного договора 1812 г. была передана одной договаривающейся стороной, Оттоманской Портой – другой, России. Можно говорить о несправедливости исторического акта разделения одного – молдавского – народа, но нельзя не признавать, что Молдавское княжество, находясь в политической зависимости от Османской империи и являясь ее провинцией, не было субъектом международного права.

Когда мы с позиций сегодняшнего дня рассуждаем об «аннексии» («насильственном захвате вопреки воле населения») или об «оккупации», необходимо объективно оценивать реалии, существовавшие в тот период. Документальными свидетельствами, которые в последнее время принято замалчивать, являются многократные обращения молдавской и валашской элит к русским царям с просьбами о покровительстве и принятии в русское подданство. Напомним лишь некоторые:

1656 г. – Грамота молдавского господаря Георгия Штефана царю Алексею Михайловичу. В Россию было отправлено посольство во главе с митрополитом Гедеоном и боярином логофетом Григорием Нямулом для ведения переговоров «о переходе Молдавии в русское подданство».

1673 г. − господарем молдавским Штефаном Петричейку и бывшим господарем Валахии Константином Шербаном было отправлено в Москву посольство «с просьбой принять княжества в русское подданство».

1684 г. – Обращение представителей молдавского духовенства и боярства к царям Ивану и Петру Алексеевичам «с просьбой о военной помощи и освобождении Молдавии от турецкой зависимости».

1737 г. – Грамота валашских бояр императрице Анне Иоанновне «с просьбой защитить их от турок и принять под покровительство России».

28 ноября 1769 г. – Грамота знатного валашского боярства и духовенства императрице Екатерине II «с просьбой освободить Валашское княжество от турецкого гнета и присоединить его к России».

10 декабря 1769 г. – Грамота молдавских депутатов императрице Екатерине II «с просьбой о защите и покровительстве».

Наконец, 24 января 1802 г. – «Прошение знатного молдавского боярства и духовенства императору Александру I «об оказании помощи и о защите от турецкого гнета». Текст, подписанный двумя епископами и 17-ю знатными боярами, гласил: «Все мы, пребывающие в Молдавии от несносного ига бесчисленных налогов и притеснения в обиде, доведены до крайнего разорения и находимся в великом несчастии. Не имея же другого защитника, паки прибегаем к в. и. в. (вашему императорскому величеству – Н. А.), слезно прося, дабы высочайшей милостью нас и ныне не оставить, но щедротами вашими и высоким своим покровом защитить и спасти несчастную землю нашу по данным нам толикократно государственным обещаниям.

Известно в. и. в., что мы всегда и при всяких случаях были верны и служили Всероссийской империи, что в четырех военных предприятиях, в несчастной земле нашей бывших, мы не щадили ни имения, ни жизнь, но со всевозможным усердием и ревностью всеми мерами старались помочь победоносному оружию в. и. в., твердо надеясь получить плод трудов наших, то есть по высочайшим обещаниям свободу от настоящего тяжкого ига...» [5].

Обращение православных княжеств Молдавского и Валашского к православной России было вполне объяснимо. В сложившейся к XIX в. в Европе системе четырех континентальных империй одним из важных факторов влияния являлся фактор религии, где Российская империя выступала покровительницей православных не только внутри, но и за пределами своих границ, точно так же, как Пруссия покровительствовала протестантам, Австро-Венгерская монархия – католикам, а Османская империя – мусульманам. «…От всей души земля Молдовы взывает к небу, дабы показать непобедимые и прославленные, верные и защитные оружия величественной империи России, на радость и веселье православным верующим», – говорилось в публичном обращении Молдавского дивана по случаю подписания Бухарестского мира 16 (28) мая 1812 г. [6] И если следовать до конца анализу смысловой нагрузки термина «аннексия» (имея в виду «насильственное удержание»), то напомним, что Декларация 2 декабря 1917 г. Верховного Краевого Совета «Сфатул цэрий» провозглашала создание Молдавской Народной Республики в составе Российской Федеративной Демократической Республики [7].

Относительно терминов *колониальный* или *оккупационный* период (режим) также необходимо высказать ряд замечаний.

Россия не укладывалась в привычную схему колониальной державы, а национальные окраины не являлись колониями в классическом понимании, поскольку все их жители находились под защитой единой (с митрополией) системы законов. В колониальных империях, как известно, законы для колонизаторов и колонизируемых различны.

Национальная политика Российской империи была достаточно гибкой, но, естественно, ограничивалась рамками государственного строя империи и господствовавшего в ней политического режима. И это не было случайностью, так как в процессе ее формирования она включала в себя народы, находившиеся на разных стадиях социально-экономического, политического и культурного развития. Это объективно вынуждало царское правительство учитывать реальность и проводить в разных регионах дифференцированную политику. С XVI по XX вв. в России сложилась стройная система административного управления национальными районами, с учетом их особенностей, традиций, обычаев, верований и даже уровня политического и экономического развития каждого из них, что было законодательно закреплено следующими положениями:

«1) Империя Российская управляется на твердых основаниях положительных законов, уставов и учреждений, от самодержавной власти исходящих. Законы в Империи действуют или единообразно в общей их силе, или с местными в некоторых их частях изменениями.

2) Сии изменения в общих законах именуются узаконениями местными» [8]. Например, на территории некоторых национальных окраин, таких как Польша или Финляндия, действовали даже более либеральные законы, чем в самой России. Они имели особый статус – с широкой автономией и конституционным устройством (!) в составе абсолютистской России XIX в. Не случайно поляки были благодарны Александру I, а памятник Александру II стоит на главной площади Хельсинки. Одна из красивейших магистралей Бухареста по-прежнему носит имя генерала П. Д. Киселева, возглавлявшего после Адрианопольского 1829 г. мира с Турцией русскую военную администрацию, автора и проводника прогрессивных реформ в 20-е гг. XIX в. в Дунайских княжествах, одобренных Николаем I.

Статус Бессарабии как автономии с «особым образом управления» (самоуправления) закреплялся «Правилами временного управления в Бессарабии (1813 г.) и «Уставом образования Бессарабской области» (1818 г.), которые сохраняли «прежний порядок» (административное устройство и управление), сложившийся в Молдавском княжестве. Во главе края находился Верховный Совет, решения которого считались окончательными и не могли быть обжалованы в Правительствующем Сенате. В областных и цинутных (уездных) управленческих структурах большинство должностей занимали молдавские бояре (помещики), в руках которых находилась вся местная административная, судебная и полицейская власть. Стремление царского правительства «не производить ломки гражданской жизни» в присоединенной части Молдавского княжества и сохранить «status quo ante» нашло отражение в предо-

ставленном ей (Манифестом 1812 г. и личными указами Александра I) праве пользоваться местными законами, зафиксированном в «Уставе…» 1818 г. «В гражданском судопроизводстве, − говорится в Указе, − употребление молдавского языка утверждается на основании и в обеспечении прав, преимуществ и местных законов, всемилостивейше предоставленных навсегда Бессарабской области… В цинутных судах, по претензиям частных лиц к казне или по искам казны на частных лиц, порядок производства имеет соблюдаться на тех самых основаниях, какие для дел казенных учреждены в России, с тем, однако, что *к охранению частной собственности приняты будут во всем пространстве права и преимущества земли, законами или обычаями утвержденные, дела же тяжебные гражданские частных лиц подлежат решению на точном основании законов и обычаев молдавских…*» [9] (выделено мной - Н.А.).

Применение местных законов (известных как «кодексы К. Арменопуло и А. Донича») сохранялось в судебной системе Бессарабии и после введения в 1828 г. общероссийского законодательства, и после закона 1873 г. о подчинении Бессарабской области общему губернскому управлению, что в правовом отношении отличало ее от остальных губерний России [10]. Только при «недостаточности» действующих местных законов, либо в случае «неясности» или «противоречии» допускалось применение российских законов [11].

Судебная практика распространила действие молдавских законов не только на местных уроженцев, «исконных обывателей», но и на всех других, которые изъявляли желание «водвориться» в пределах Бессарабии на постоянное жительство. Исключение составляли лишь Измаильский и Аккерманский уезды, выделенные в отдельную с особым управлением административную единицу. Здесь действовали не местные (областные), а общеимперские законы, поскольку заселялись эти земли (после их освобождения от татар и турок) преимущественно переселенцами из внутренних губерний России и Малороссии, а также выходцами из-за границы (болгарами, гагаузами, сербами, немцами, швейцарцами). Причем до 70-х гг. XIX в. иностранные колонисты пользовались здесь особыми правами. Учитывая особенности традиций и культур этих национальных групп населения, в 1819 г. царское правительство специальным указом образовало в Буджаке 5 административных округов Бессарабско-болгарского водворения. К середине XIX в. в них насчитывалось 83 колонии задунайских переселенцев и 24 – немецких колонистов со своим административно-территориальным устройством, неподотчетным местным областным учреждениям. Власть не вмешивалась в их общинный и семейные уклады. Такое положение было нарушено только проведенной в 1871 г. в Бессарабии земельной реформой, когда бывшие болгарские и немецкие колонисты были переведены в категорию поселян – собственников земельных наделов [12].

Вряд ли можно говорить о какой-то особой политике социального и экономического угнетения населения национальных окраин, в том числе и Бессарабии. Многие факты свидетельствуют об обратном. Хорошо известно, что в России до 1861 г. действовало крепостное право. К началу XIX в. основная масса крепостных приходилась на центральные губернии России, Украину и Белоруссию, где они составляли от 50 до 70 % населения. В то же время в 1816−1819 гг. крепостное право было отменено в Прибалтике [13]. А в Бессарабии оно никогда и не вводилось. Все жители окраин и Бессарабии, независимо от их национальной и религиозной принадлежности, уравнивались в сословных правах, соответственно их состоянию, с населением остальной России. Коренные жители Бессарабии и иностранные переселенцы были освобождены от рекрутской повинности, но это не распространялось на крестьян, переселяемых из России [14]. Прибалтика, Польша, Финляндия, Украина, Белоруссия, как показывают исследования, по своему экономическому развитию не уступали центральным губерниям России, а частично и превосходили (например, польское сукно составляло серьезную конкуренцию московскому мануфактурному району [15]). В отношении экономически слабых областей, к коим относилась и Бессарабия, проводилась, особенно на первых порах, протекционистская торгово-экономическая политика, в том числе ставившая русский капитал в менее выгодные условия, чем местный [16]. То же можно сказать и о содержании буржуазных реформ 1860–1870 гг. в Бессарабии в отношении крестьян. Как отмечали молдавские историки Я. С. Гросул и И. Г. Будак, «…правительство было вынуждено пойти на уступки крестьянам в Бессарабии более значительные, чем во многих других губерниях России… В результате земельной реформы значительная часть царан получила наделы, несколько больше тех, которыми они пользовались до реформы. Наделы царан были больше, а повинности и выкуп меньше, чем у бывших крепостных крестьян черноземных губерний страны». А в целом земельная реформа в Бессарабии в большей мере, чем «Положения» 19 февраля 1861 г., благоприятствовала развитию капиталистических отношений в сельском хозяйстве. В пореформенной Бессарабии происходил неуклонный рост торгового земледелия. С 80-х годов, например, край производил хлеба в расчете на душу населения больше, чем среднечерноземные губернии; ему принадлежало одно из первых мест также среди губерний района торгового земледелия. Совершенствовались возделывание садов и виноградников, технология виноделия. По развитию садоводства Бессарабия усту-

пала только Крыму. Среди других губерний она занимала видное место по оборотам как внутренней, так и, особенно, зарубежной торговли и т. д. [17].

Анализ статистических данных свидетельствует о том, что в экономическом отношении XIX в. был, несомненно, периодом возраставшего благополучия жителей Бессарабии. Главным показателем этого роста является увеличение общей численности ее населения в 10 раз: с 240 тыс. чел. (по другим данным – 275 тыс.) в 1812 г. до почти 2 млн. чел. в 1897 г. (в том числе молдаван в 6 раз, за счет как естественного прироста, так и миграции из Запрутской Молдовы). К 1915 г. население Бессарабии составляло уже 2 686 тыс. чел. [18].

В контексте «колониальной» политики России в Бессарабии главный акцент в современной молдавской историографии сделан на ее «русификаторской» составляющей. Например, авторы учебного пособия «История румын» (Кишинев, 2003) рассматривают «Стирание местных национальных особенностей и русификацию коренного населения» как «доминирующую цель политики царского правительства в Бессарабии, начиная с 20-х гг. XIX в.» [19].

Для такой оценки и критики в качестве аргумента приводятся действия правительства по упразднению в Бессарабии автономного управления Положением 1828 г. (край терял статус самостоятельной области и становился частью Новороссийского генерал-губернаторства) и связанной с этим утратой молдавской самобытности в управлении с использованием молдавского языка и «законов и обычаев земли Молдавской». Пониманию сложившейся в области ситуации и целей политики служат первоисточники – документы времен бессарабской автономии. Одним из таких важных документов является «Всеподданнейший доклад статс-секретаря графа И. А. Каподистрия об управлении Бессарабской областью за 1816−1820 гг.» (17 марта 1822 г.), адресованный Александру I. Этот документ, хранящийся в Российском государственном архиве (РГИА), недавно был опубликован (журнал «Нестор», № 7, 2006) и теперь стал доступен широкому кругу читателей. Приведу лишь небольшую цитату из вступительной статьи П. Макаря, подготовившего текст документа к печати:

«Публикация этого документа даст возможность более полно представить сущность правительственного курса, когда сохранение местных особенностей в национальных окраинах империи было основой политики правительства Александра I. И такое отношение к окраинам не являлось случайным и лицемерным. Последняя характеристика национальной политики России свойственна зарубежным и советским историкам, утверждавшим, что предоставление окраинам широкого самоуправления являлось всего лишь игрой в либерализм, а ликвидация автономий была неизбежна, так как подобные „уступки” были временными и делались лишь тогда, когда это оказалось выгодно „корыстному” и „коварному” царскому правительству. Пример с бессарабской областной автономией полностью опровергает последнее утверждение. Изучение имеющихся источников по истории бессарабской автономии показывает, что правительство даже не помышляло о ликвидации автономного положения Бессарабии и только реальная обстановка в крае вынудила его пойти на сокращение, а затем и отмену этой автономии» [20].

Длительное хозяйничанье турок и установившаяся с начала XVIII в. так называемая турецко-фанариотская система оказывали негативное влияние на развитие Дунайских княжеств, фактически не давая им вырваться из оков средневековья.

Суть сложившихся социальных и правовых отношений в Молдавском княжестве в период правления князей-фанариотов подробно описана И. Н. Халиппой. «…Румынское общество, – пишет он, – состоит из двух больших классов: класса бояр и класса крестьян. Раньше бояре и крестьяне считались совладельцами того поместья, на котором они жили. Сейчас бояре объявляют себя исключительными собственниками земли, а на крестьян смотрят как на крепостных. Разница между крепостными цыганами и помещичьими крестьянами стерлась окончательно: и первые, и вторые объявлены рабами помещиков или монастырей, на землях которых они живут. Обязанности крепостных крестьян становятся все более тяжелыми: князья-фанариоты, желая привлечь на свою сторону помещиков, регламентируют труд крепостных крестьян в пользу помещиков, стараясь надбавить и количество рабочих дней в году, и количество работы, совершаемой ими. Кроме этих изменений в отношениях между помещиками и крестьянами замечаются особые перемены в самих этих классах, порознь взятых.

Все это происходит потому, что служб для всех помещиков не хватает в государстве, и, кроме того, те помещики, которые достигают высших постов в государстве, начинают свысока смотреть на помещиков с менее значительными служебными должностями или прямо без всяких должностей. Создается целая сложная система чиноначалия, которая устанавливает и определенные, иногда очень забавные, иногда очень унизительные отношения между служебными лицами. Изменение отношений в боярском классе, однако, на этом не останавливается. Князья-фанариоты очень скоро приходят к мысли, что опираться только на служилое дворянство не совсем безопасно в такой стране, как Молдавия, где всякий помещик, не получивший служебной функции, превращается в революционера и ниспровергателя существующего строя. Хитрые фанариоты скоро находят выход из этого положения, они начинают раздавать – иногда даже за деньги – чины и титулы без соответствующих им должностей. Поме-

щикам это выгодно, ибо всякий титулованный боер пользуется различными льготами и преимуществами в государстве; в виде того, что 1) не платит никаких податей и налогов государству, 2) получает право на владение определенным числом крестьян, платящих налоги не государству, а им (scutelnici), 3) не подвергается никогда телесному наказанию.

Крестьянский класс в свою очередь расчленяется и обогащается новыми категориями. В крестьянский класс зачисляются и мазылы, то есть бывшие некогда боеры, которые остались без должностей… Эти мазылы сначала приравниваются по положению к резешам, то есть свободным крестьянам, которые платят подать (бир) и налоги государству лично, а не всем обществом, как это делают несвободные крестьяне, но с течением времени положение мазылов еще более ухудшается…

Но больше всего ухудшается положение несвободных крестьян, помещичьих и монастырских. Количество труда, исполняемого ими в пользу владельцев, удваивается и утраивается, а количество земли, получаемой взамен истраченного труда, уменьшается пропорционально ему, так что крестьянское хозяйство сокращается в сравнении с прошлым до неузнаваемости. Вследствие этого крестьяне начинают убегать с помещичьих земель, но тогда их ловят и водворяют на тех же местах. Но это не всегда удается, ибо крестьяне покидают совсем страну, расширяя таким образом территорию румынского племени на восток от Карпат…» [21].

Эта система при сохранении прежнего управления продолжала действовать и в Бессарабии. Особенно притесняли население «пыркэлабы» (исправники) из местных помещиков. Хотя после присоединения области жители были на три года освобождены от всяких податей, тем не менее исправники продолжали собирать их «в свою пользу». «Занимая места в Диване и земстве, − писал бессарабский историк А. Накко, − чиновники-бояре держали всю страну в своих руках и поступали с народом, как с крепостными людьми: они налагали на народ произвольные подати, употребляли откупа и натуральные повинности в свою пользу, заставляли работать на своих вотчинах безвозмездно и во всем имели только одну цель – личное обогащение». Поскольку последнее достигалось посредством службы, «продажа должностей была поэтому в полном ходу и как бы узаконена правами и обычаями» [22]. Сохранение самоуправления означало сохранение принципов прежней, порочной фанариотской системы, мешающих нормальному развитию края. Именно это явилось основной причиной отмены автономии Бессарабской области.

«Положение 1828 г.» прежде всего было направлено на ограничение произвола местных чиновников законами, согласно которым «каждое место и лицо в отношении к должности своей и производству дел поступает по общим правилам равных ему мест и лиц в государстве. Сии же общие правила указуют каждому месту и лицу в составе управления Бессарабской области *право и границы его власти, равным образом и ответственность по упущению должности или в превышении власти, ему данной*» [23] (выделено мной – Н. А.).

В подтверждение вышесказанного можно привести и точку зрения румынского историка А. Болдура, как известно, негативно оценивавшего вхождение Бессарабии в состав России, но признававшего, что главная причина «нежизненности автономии» состояла в том, что Россия и Бессарабия находились на разных ступенях общественного развития. Молдавское княжество переживало еще стадию сословной монархии, где применялось главным образом «обычное право» («неписаные законы»). Россия же с начала XVIII в., со времен Петра I, уже находилась на более высокой ступени феодализма – абсолютной монархии, причем «просвещенного абсолютизма», когда действовали писаные законы. И молдавское боярство оказалось не готово управлять Бессарабией при помощи широкого русского законодательства...» [24].

Что касается использования молдавского языка, как признает Шт. Чобану, «…действительно сохранилось множество документов, что в первые годы господства русских, а точнее сказать первые десятилетия, румынский (так в тексте – Н. А.) язык был официальным языком учреждений Бессарабии, который использовался наряду с другим официальным языком – русским» [25]. Так, в утвержденном «Уставе об образовании Бессарабской области» (1818 г.) молдавскому языку наравне с русским придавались такие официальные функции, как распорядительные («…все объявления, предписания и обнародования, издаваемые Начальством, имеют быть писаны по Русски и по Молдавски, для надежнейшего об оных общенародного сведения…»); в делопроизводстве в административных учреждениях (и если в областных органах управления использовались оба языка, то на местах – в уездах – только молдавский); в судах – Уголовном и Гражданском. Причем, в Гражданском суде производство дел, касавшихся частных лиц («молдавских уроженцев»), которое руководствовалось «правами и обычаями Молдавскими», осуществлялось только на молдавском языке, а решения по казенным делам производились на основе российских законов – с переводом на молдавский [26].

Переход на русский язык как основной язык делопроизводства был связан, как уже было сказано выше, с унификацией всех органов управления в области и их подчинением российским законам в 1828 г., но фактически молдавский язык использовался в официальных документах до 1842 г. (В 1835 г. был добавлен 7-летний срок для принятия решений на молдавском языке. Согласно Указу

1828 г. («Учреждение для управления Бессарабской области»), все дела в присутственных местах (учреждениях) велись на русском языке, но «в случае нужды с переводом на молдавский». Эти ограничения диктовались соображениями, связанными с повышением эффективности работы бюрократического чиновничьего аппарата, поскольку с 1828 г. отменялась выборная система должностей (от местного дворянства). Их места стали занимать правительственные чиновники по назначению, ибо, повторим замечание А. Болдура, «молдавское боярство оказалось не готовым управлять Бессарабией при помощи широкого русского законодательства и к тому же написанного на непонятном языке». К кадровой русификаторской политике мы еще вернемся.

Молдавский язык сохранял свои позиции в том сегменте судебной практики, где действовало местное право, поскольку судопроизводство в таких делах предусматривало использование молдавского языка.

На самом деле применение местных законов действовало до 1929 г. и было упразднено правительством королевской Румынии. Другое дело, что, особенно во второй половине XIX в., само население края только в редких случаях прибегало к местным законам, так как они уже не соответствовали складывавшимся в обществе отношениям и поэтому становились непригодными для разрешения судебных дел. Попытки доказать жизненную силу феодального местного права и непригодность для Бессарабии буржуазных общероссийских законов в связи с этим выглядят спорными. Тем более, что общепризнано – судебная реформа в России (1864 г.) значительно превосходила европейское судопроизводство той поры, и рассматривать российское законодательство только «как враждебное по отношению к обычаям земли», с которым, якобы, не хотели мириться бессарабские молдаване, − это означает сознательно культивировать средневековую отсталость своего народа.

Вместе с тем нельзя не признать, что в рамках административных мер по управлению областью (губернией) имела место русификаторская кадровая политика. Кадровая русификаторская политика выражалась уже в том, что русские чиновники олицетворяли собой институт имперской власти и занимали господствующее положение в бюрократической иерархии бессарабского чиновничества. Так, высшие посты – наместников, губернаторов и др., в том числе епархиальных архиереев, − занимали исключительно представители центральной светской и духовной власти. Имели место и кадровые «замещения молдавских чиновников русскими», особенно после 1828 г., что объясняется реальной потребностью в образованных и подготовленных к управлению чиновников, которые направлялись сюда из России. Однако доступ к управлению никогда не был привилегией только русских. Российское дворянство легко кооптировало в свой состав господствующие классы (местную феодальную знать) вновь присоединенных к Российской империи национальных окраин. Они получали все права и привилегии правящего сословия, присвоенные русскому дворянству. (В дореформенной России чиновничество в значительной массе состояло из представителей нерусского происхождения. Более 37 % их составляли верхи в бюрократической иерархии. К концу XIX в. этот процент увеличился [27].)

В связи с этим требует изучения и критического анализа количественный показатель и удельный вес национальностей в составе бессарабской бюрократии, в том числе и молдаван. Среди служилого чиновничества Бессарабии кроме русских было много немцев из прибалтийских (остзейских) губерний, а также поляков, выходцев из Царства Польского (с 1869 г. – Варшавская губерния. Бессарабия была ближайшей к нему губернией, в которой полякам-католикам предоставлялась абсолютная свобода чиновничьей карьеры) [28]. Со временем росло число чиновников-молдаван, которые заканчивали высшие учебные заведения в России или за границей и добивались права на получение классного чина. То же самое касалось и духовенства. По переписи 1897 г., русские составляли 35 % среди потомственного дворянства Бессарабии и 49 % − среди служащих чиновников из личных дворян и чиновников, не имеющих дворянского звания; в духовном сословии молдавские священники составляли 58,3 %, которые представляли 60 % сельского и около половины городского духовенства Бессарабии [29].

Отдельного внимания заслуживает проблема «русификации». Уже приводившиеся ранее жесткие оценки политики царского правительства по «русификации коренного населения», как и по «искоренению его этнической и исторической памяти», на мой взгляд, являются преувеличенными. Тем более, что выводы, к которым приходят авторы, противоречат их собственным оценочным суждениям. Пример: «Несмотря на столь жесткую политику русификации, направленную на лишение румын Бессарабии сознания их собственной национальной принадлежности, провинция сохраняла свой румынский этнический характер» [30]. Или: «…великое чудо состоит в том, что население между Прутом и Днестром выдержало все напасти более чем столетнего социального и национального угнетения, выйдя из него с немного испорченным языком и с духовными традициями, хорошо и последовательно сконструированными...». Показательны и слова румынского историка А. Болдура, которые обычно используются в современных трудах в качестве подтверждения вышеприведенных оценок: «...Историк прошлого Бессарабии под русскими ни на один момент не должен забывать,

что Бессарабия сохраняла свое этнически отличное лицо, социально-политическое и юридическое, всегда в национальном аспекте» [31].

Возникает естественный вопрос: стояла ли перед центральной властью такая цель – русификация, а тем более денационализация народа Бессарабии? Например, немецкий исследователь романских языков Г. Вейганд, в 1901 г. изучавший в Бессарабии молдавский язык (во время своего пребывания он посетил Липканы, Бельцы, Оргеев, Кишинев, Бендеры, Леово), пришел к выводу, что там сохранились устойчивые традиции молдавской культуры и использования народного языка. «В тот период, – писал ученый, – правительством никаких мер к русификации не принималось…» [32].

Многие современные западные исследователи, работы которых были названы выше, считают термин *русификация* (наиболее часто употребляемый в контексте «колониальной политики России» на национальных окраинах и широко толкуемый) слишком общим понятием, а состояние и степень его разработки – неудовлетворительным. Так, Р. Джераси констатирует крайнюю неопределенность понятия «русификация», когда оно употребляется в значениях «христианизация», «аккультурация», «ассимиляция», «сближение», «обрусение», и приходит к выводу «о неопределенности перечисленных понятий и противоречивости их употребления современниками». Во многом схожая позиция у другого американского ученого − Остина Джерсилда, который слово *русификация* неизменно берет в кавычки [33]. Некоторые исследователи (Редфилд Робертс, Линтон Ральф) для описания явлений, отличных от ассимиляционных, вводят, например, термин *аккультурация*, понимая под ним процессы прежде всего социального взаимодействия как освоения новых, заимствованных в ходе контактов с другими сообществами культурных моделей, или же социальной адаптации, то есть такие процессы, которые не затрагивают представлений о национальной идентичности.

Между тем, термин *русификация*, по мнению А. Миллера, по сути без разбора используется применительно к обоим видам социального взаимодействия, и в связи с этим он ставит вопрос о необходимости проблематизировать понятие «русификация» «в надежде на то, что постепенно в историографии выработается более избирательное и осознанное его употребление». Для этого предлагается уточнить критерии термина *русификация* при анализе русификаторской политики России в национальных губерниях: 1) рассматривать ли эту политику как цель, понимая под этим ассимиляцию (денационализацию) или 2) оценивать ее как объективное содержание процесса (имея в виду сам факт нахождения национальной области-губернии в составе империи).

В контексте проблемы «русификации» особое внимание в молдавской историографии уделяется языковой политике, в отношении которой раздается самая острая критика. Вместе с тем в анализе языковой политики важно определить и то, что делалось центральной властью, какие цели преследовались, каковы были масштабы запретительных мер и их результаты. В этой связи специального изучения и анализа заслуживают такие социальные институты, как церковь и школа − «агенты русификации». Например, в качестве аргумента приводятся репрессивные меры против использования молдавского языка в церковном богослужении (преследование священников, отказывавшихся совершать службу на церковнославянском языке, и уничтожение церковной литературы на молдавском языке), направленные на русификацию Церкви в Бессарабии. Наибольшей критике подвергается деятельность архиепископа Павла Лебедева (1871–1882 гг.), во времена которого, как утверждается, «русификация молдавской православной церкви достигла кульминации» [34]. Но еще в 1934 г. известный историк и исследователь истории Бессарабии Г. Безвиконный в работе «Biserica Ciuflei» писал: «Признательность нашей провинции, а также церкви „Чуфля” всегда особо выражалась Павлу Лебедеву, и все же нашлись „историки”, которые, пребывая в самом что ни на есть невежестве, „ограничили” деятельность этого владыки в Бессарабии... сожжением книг, написанных по-молдавски, и травле молдавских священников…» [35]. Между тем, по данным церковной статистики, при архиепископе Павле богослужение в 207 приходах совершалось только на молдавском языке; на молдавском и церковнославянском – в 211 приходах и на одном церковнославянском – в 608 приходах [36]. До начала 70-х гг. XIX в. почти во всех приходах Бессарабии, особенно сельских, богослужение велось практически исключительно на молдавском языке. Рост числа приходов со славянским языком церковной службы объясняется введением богослужения на церковнославянском языке во многих сельских приходах с украинским, русским и болгарским населением, где прежде оно отсутствовало, а также ростом числа приходов в городах, по мере увеличения в них населения. Необходимость достойного пастырского окормления растущего числа верующих требовало учреждения новых приходов. Причем, большая их часть приходилась, кроме Кишинева, на города Измаил и Аккерман, где численно преобладали украинцы и русские, а также проживало много православных греков и болгар. В то же время в молдавских приходах сохранялось богослужение на молдавском языке, что подтверждают как данные статистики, так и косвенные источники. Вот, к примеру, что писал в своих «Воспоминаниях» известный врач и ученый в области психиатрии Ион Шептелич-Херцеску: «С именем архиепископа Павла Лебедева некоторые связывают русификацию

молдавских церквей в Бессарабии. Однако именно в то время в церкви с. Когылничень Оргеевского уезда (его родное село – Н. А.), во времена архиепископа Павла, служба совершалась только на молдавском языке, потому что весь клир не знал по-русски, а все религиозные книги были только на молдавском языке» [37]. С возвращением в 1878 г. территории южной Бессарабии в лоно Кишиневской епархии в молдавских приходах сохранялось богослужение на молдавском языке, в городских приходах со смешанным населением наряду с молдавским вводилось богослужение и на церковнославянском языке (не действующее здесь в период нахождения их в составе Румынии), а в сельских – украинских, болгарских и русских – на церковнославянском.

Молдавский язык широко использовался и в церквях Кишинева. Так, в ответ на утверждения о преследовании архиепископом Павлом священников, «отказывавшихся совершать службу на церковнославянском языке», Г. Безвиконный в уже упоминавшейся статье отмечал: «Архиепископ Павел нередко присутствовал в церквах на богослужениях, которые велись на молдавском языке, языке, часто применяемом по всему городу, даже рядом с архиепископией: в храме Св. Илии и др...». Здесь же он раскрыл и подоплеку появившегося «главного» обвинения в адрес архиепископа Павла – его приказа об изъятии богослужебных книг на молдавском языке и их сожжении: «Молдавские церкви к восьмидесятым годам, проповедуя по молдавским и славянским книгам, пользовались очень старыми „ритуальными" книгами и к тому же порванными. Таким образом, духовенство, будучи малообразованным, было вынуждено дополнять проповеди собственными примерами, чаще всего неверными. Заметив это, архиепископ приказал сжечь исключительно порванные книги, поскольку бедные священники не утруждали себя приобретением новых. Такой поступок не носил антимолдавский характер, потому что в основном были уничтожены славянские книги, а их можно было легче приобрести» [38]. В самом же сожжении книг не было никакого «политического» подтекста. По правилам церковного обихода, книги, утратившие «благолепный вид» от продолжительного употребления или по другим причинам, сжигались (во избежание неблагочестивого использования их в утилитарно-практических целях).

Безусловно, язык является одним из важных элементов в символике этничности, что и определяет повышенную чувствительность к этой проблеме, особенно к языковой политике в области образования. «Вся языковая политика России на территории Бессарабии оценивается негативно и определяется как русификаторская политика, причем часто квалифицируется как подавляющая. Так было, когда с классовых позиций в начале XX в. обличали царизм, а потом в конце XX в., когда с позиций сугубо националистических пеняли русским за присутствие русского языка в Молдавии» [39], – пишет Т. Млечко, автор книги «Быть или не быть? Русский язык в системе образования Республики Молдова» (Кишинев, 1999), заслуживающей внимания серьезным научным анализом и осмыслением целей, результатов и последствий языковой политики, проводимой в сфере образования в Молдове, в том числе и царским правительством в Бессарабии в XIX в. Важно, что в этом исследовании предпринята попытка раскрыть этнический аспект в развитии образования, который специально ранее не изучался.

Чтобы не повторяться, остановлюсь лишь на некоторых моментах:

1. Акцент на «подавляющем» характере русификаторской политики в области образования в Бессарабии XIX в. объективно связан с тем, что вся местная система образования стала складываться здесь после вхождения этого края в состав России (до 1812 г. на территории Пруто-Днестровского междуречья не было ни одного регулярно действующего учебного заведения [40]) и потом, на протяжении всего пребывания Бессарабии в составе Российской империи, практически «по российскому образцу» формировалась и развивалась.

2. В развитии системы образования Бессарабии XIX в. политику власти (ее позицию, программу действий), в том числе языковую, можно разделить условно на два периода:

1) 1812 – 60−70-е гг. XIX в. характеризуются вполне благосклонным отношением к молдавскому языку. Появляются первые средние учебные заведения – Духовная семинария (1813), Областная гимназия (1833) и Благородный пансион, где молдавский язык изучался наряду с русским как отдельный предмет. Указом Александра I для детей всех сословий Бессарабии инициируется устройство городских начальных училищ (так называемых ланкастерских школ) с обучением на русском и молдавском языках. Правительство поощряет издательскую деятельность на молдавском языке. В Кишиневе (в архиерейской типографии) и в Петербурге печатается духовная и светская (учебники и учебные пособия) литература с переводом на молдавский язык.

В 1821 г. по поручению Св. Синода чиновником Азиатского Департамента Министерства иностранных дел Стефаном Марцеллой, молдаванином по происхождению, был переведен на молдавский язык «Катехизис». Им же для ланкастерских школ, по поручению графа И. А. Каподистрия, были переведены учебники и учебные пособия (грамматика, букварь, азбука). Переведенные на молдавский язык учебники и таблицы из Петербурга пересылались в Кишинев [41]. В 1824 г. в городах Кишинев, Бельцы и Измаил были открыты первые ласкастерские уездные училища, в том числе в Кишиневе и Бельцах, с обучением на молдавском языке.

В ноябре 1827 г. Министерство народного просвещения поручает Императорскому Харьковскому университету (как находившемуся в наиболее близком территориальном учебном округе) «немедленно приступить к определению в оные училища достойных учителей», которые бы «знали по-молдавски и могли преподавать правила этого языка». Однако, как было уведомлено, университет «не находит возможности снабдить училища Кишиневское и Бельцкое такими учителями», которые бы «сверх знаний… знали основательно и молдавский язык» [42].

Очевидно, что по этой причине в 1839 г. при Петербургском университете была открыта кафедра валахо-молдавского языка во главе с Я. Д. Гинкуловым, который вел занятия по составленным им же самим учебникам и учебным пособиям. (В 1840 г. он опубликовал «Начертание правил валахо-молдавской грамматики». В предисловии к ней Я. Гинкулов вынужден был признать, что «ни история Молдавии и Валахии, ни язык их населения до сих пор еще не изучены». В 1847 г. там же, в Петербурге, он издает еще одну книгу «Заключения по валахо-молдавской грамматике».)

Все эти меры свидетельствуют о том, что на этом этапе правительство поощряло и содействовало развитию образования в Бессарабии на молдавском языке. Другое дело, что результаты оставляли желать лучшего. Нехватка необходимых учебных пособий и, в первую очередь, отсутствие учителей затрудняли этот процесс. Но объективности ради следует признать и слабую еще тягу воспитанников Кишиневской духовной семинарии к светским занятиям в дореформенный период. Из их числа в это время поступили в высшие светские учебные заведения 3 чел., а на гражданскую и военную службу – 12 чел. [43] Очень ограниченное число поступивших в вузы было и среди молдаван − выпускников областной гимназии. Значительная часть детей из дворянского сословия по-прежнему получала домашнее образование [44].

С другой стороны, «нежизненность автономии» и введение управления областью на основе общероссийских законов усиливали позиции русского языка. Очевидно, что уже в 40-50-е гг. правительство меняет приоритеты в языковой политике – молдавский язык как предмет постепенно изымается из начальных уездных училищ (но сохраняется еще в средних учебных заведениях) − и обращает особое внимание на обучение русскому языку («…обучать российской грамоте как детей живущих в Бессарабии небогатых русских, так и самих молдаван, а равно болгарских и других всельников, как пожелают учиться нашему языку» [45].

2) О русификаторской политике в области образования в Бессарабии как государственной политике и как ассимиляторской мере можно говорить применительно лишь ко второй половине XIX в., точнее, его последней трети. Это связано с принятием Министерством народного просвещения «Положения о начальных народных училищах» (1864 г.), то есть с переводом системы начального образования на обучение только на русском языке.

Как справедливо отмечено Т. П. Млечко, «русификация действительно тормозила естественное развитие молдавского языка в сфере образования, а значит, и естественное развитие его носителей через образование на родном языке» [46].

Вместе с тем не надо забывать, что образование в XIX в. не было обязательным и оставалось «добровольной» прерогативой ограниченных слоев населения. (Обязательное образование было введено только при Советской власти.) Поэтому «русификация» образования затрагивала далеко не все население края. В этом смысле весьма показательны наблюдения профессора А. А. Кочубинского, историка и филолога, исследовавшего этнодемографическую и языковую ситуацию в Бессарабии начала 1900-х гг. «Каковы бы ни были судьбы Бессарабии в прошлом, – пишет он, – но население ее в настоящую минуту много более наполовину – молдавское. Русский элемент представлен в ее двух концах: на севере − автохтонным “русинским”, на юге, в Буджаке, – пришлым, велико- и малорусским, от недавнего времени. Знание русского языка населению молдавских сел не только центральных уездов Бессарабии, но и Буджака, совсем почти неизвестно. Помимо образованных и официальных лиц, только евреи со своим полиглотизмом в коренном бессарабском селе южной и значительной части губернии является единственным “знатоком” русского языка, а потому удобным и неизбежным посредником» [47].

Но пропаганда и утверждение русского языка на окраинах империи имели, с позиции власти, свою объективную государственную аргументацию, а именно: «покончить с изолированным положением инородцев, живущих в пределах нашего отечества…». С введением образования на русском языке правительство преследовало цель «обрусения» нерусских народов. Но при этом обрусение понималось не как стремление «обрусить» – сделать русскими (то есть речь не шла о внедрении русской идентичности, поскольку молдаване, как и литовцы или поляки и др., не включались в образ «общерусской» нации в отличие, к примеру, от украинцев и белорусов, которые испытали ассимиляторскую политику в большей степени), а как усвоение русского языка в качестве общегосударственного и как средства коммуникации в общественной сфере, средства получения высшего образования. (Например, в Кишиневской гимназии уже в 50-е годы молдавский язык являлся обязательным для тех, кто не желал учиться немецкому [48], так как экзамен по немецкому языку был среди обязательных для зачисления в вузы.)

Мотивация для освоения в Российской империи русского языка, как любого доминирующего языка, давала качественно иные возможности социального роста, мобильности и т. д. Важным мотивом его изучения было стремление получить высшее образование и продвинуться по социальной лестнице – занять место чиновника или священника. Процесс этот был постепенным. В 1862–1917 гг. в средние учебные заведения (в начале XX в. их в Бессарабии было уже 50) молдаван поступило в десятки раз больше, чем в дореформенный период (окончивший полный курс гимназии имел право на зачисление в вуз). Следует отметить, что молдаване поступали в крупнейшие университеты страны [49], а окончившие их имели реальную возможность не только занять «классные» должности в родном крае, но занимали высокие государственные посты [50].

Примеры сопротивления обучению на русском языке в Бессарабии можно увидеть только со стороны немцев, которые имели здесь свои собственные школы уже с 1815 г. (ритуал конфирмации предполагал обязательную элементарную грамотность). Введение со временем обязательного русского языка во все сферы потребовало его изучения и в немецких школах, но немцы всячески пытались сохранить обучение исключительно на родном языке [51]. Подобного отношения не наблюдалось со стороны других национальностей, включая и молдаван. Комментируя правительственные меры по распространению образования среди молдаван на русском языке, румынский историк О. Гибу отмечал: «То обстоятельство, что у них (молдаван – Н. А.) не было школ, а те, что со временем появились, распространяли знания больше на русском языке, их не огорчало, по той простой причине, что школа у них не имела никакой традиции. Школы, существовавшие в старой Молдавии, тоже были иностранные, греческие. Но против русского языка им нечего было сказать, поскольку он был языком православным, языком Императора величайшей на свете империи. Изучить такой язык – настоящее счастье для молдаванина» [52].

Безусловно, нельзя отрицать, что образование на русском языке оказывало ассимилирующее воздействие на какую-то часть населения, прежде всего в городах. Но и молдавское начало, особенно в сельской местности, оказывало сильное ассимилирующее действие. Это можно проследить на примере истории отдельных крестьянских семей в Бессарабии, предки которых, несомненно, были русскими, украинцами или болгарами.

При постановке и изучении проблемы «русификации» следует учитывать важное обстоятельство, к которому приходят исследователи политики «имперского центра» в отношении своих окраин: империи гетерогенны по определению. Они менее, чем национальные государства, озабочены достижением культурно-языковой однородности населения, особенно на окраинах. Чаще приоритетом для них является не ассимиляция и утверждение общей для всего населения империи национальной идентичности, а лояльность к империи и власти. Это вынуждало последнюю реагировать на проявление недовольства определенными уступками. Примером могут служить события 1905–1907 гг., когда, с ростом общероссийских демократических настроений, молдавская интеллигенция, уже к этому времени сформировавшаяся в значительный слой, все настойчивее заявляла о необходимости образования и на родном языке. Тогда в школах Бессарабии вновь стал вводиться молдавский язык, была разрешена издательская деятельность на молдавском языке.

Все эти вопросы требуют исследования и объективного осмысления, чтобы избежать двух крайностей – с одной стороны, примитивной версии истории имперского периода, согласно которой Россию рассматривают только как русификаторское, деспотическое государство по отношению к сопротивлявшемуся «колонизаторам» местному населению, а с другой – такой же примитивной версии, рассматривающей Россию (и ее национальную политику) исключительно как просветительское и цивилизующее государство, а местное население как «благодарно усваивающее просвещение или неблагодарно сопротивляющееся». Истина, как обычно, лежит посередине. Политика России была разной, порой непоследовательной, противоречивой, когда мотивацией тех или иных мер выступали различные обстоятельства и причины, в том числе и внешние. Обслуживание политических интересов ведет к такой же тенденциозной истории и ничем не отличает ее от предшествующей идеологизированной истории. Акцентировать внимание только на негативных моментах и не видеть положительного – значит отказывать своему народу в его поступательном развитии.

Закончить мне бы хотелось словами авторитетного исследователя истории Бессарабии XIX в., коренного бессарабца Г. Г. Безвиконного: «Нельзя изучать исключительно древнюю историю края и только последние события. Ведь XIX век застал Бессарабию диким, разоренным турками и татарами краем. Заслуга русских – это создание культурной жизни. И хотя царская Россия была тюрьмой народов (не больше других современных стран), однако даже крестьянам бессарабской стороны жилось лучше, нежели жителям правобережья реки Прут. Были созданы культурные центры, и из Бессарабии вышло большое число профессионалов и прочих деятелей культуры. Это влияние передовой русской общественной мысли, и все кроется в изучении XIX века…» [53]. Может быть, в этом причина «нелюбви» современной молдавской исторической науки к XIX в. и, как следствие, – слабая степень его изучения.

Примечания

[1] Миллер А. Империя Романовых и национализм. М., 2006. С. 7.

[2] См.: «Россия−Украина: диалог историографий. Материалы конференции. Чернигов, 2002. Материалы совещания директоров институтов истории национальных академий наук стран СНГ (Душанбе, 2006).

[3] Раев М. Понять дореволюционную Россию. Государство и общество Российской империи. Лондон, 1990; Kappeler A. Russland als Vielölkerreich: Enstehung, Geschiechte, Zerfall. Munchen. C. H. Beck. 1992 (Русский перевод: Каппелер А. Россия – многонациональная империя: возникновение, история, распад. М., 2000); Geraci R. Window on the East. National and Imperial identities in late Tsarist Russian // Ithaca; Cornell University Press. 2001; Werth P. From Resistance to Subversion: Imperial power, Indigenous opposition and Their Entanglement // Kritica. 2000. Vol. 1, nr. 1 (См. русский перевод: Российская империя в зарубежной историографии); Хёс Х. П. Элиты и имперские элиты в Габсбургской империи. 1815−1914 // Российская империя в сравнительной перспективе. М., 2004; Миллер А. Империя Романовых и национализм. М., 2006 и др.

[4] Popovschi N. Istoria bisericii din Basarabia în veacul al XIX-lea sub ruşi. Chişinău, 1931.

[5] Под стягом России. Сб. архивных документов. М., 1992. С. 51-102.

[6] Boga L. Politica moldovenilor înainte de Pacea de la Bucureşti. 1993. P. 194-195.

[7] «Сфатул цэрий», 3 декабря 1917.

[8] Общий Свод Законов Империи. Т. 1. Ст. 47, 48.

[9] Полное Собрание Законов (ПСЗ) Российской империи. Собр. первое. Т. 35. 1818. СПб., 1830. С. 222-227.

[10] См.: Пергамент О. Я. О применении местных законов Арменопуло и Донича. СПб., 1905. С. 28.

[11] ПСЗ Российской империи. Собр. второе. Т. 3. Отделение первое. 1828. СПб., 1830. С. 197-202.

[12] См.: Новаков С. З. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел Южной Бессарабии (1857−1918). Кишинев, 2004. С. 170-190.

[13] Национальная политика в императорской России. Документы www/rus-sky/history/ru

[14] ПСЗ Российской империи. Собр. второе. Т. 3. Отд. первое. 1828. СПб., 1830. С. 198.

[15] Выскочков Л. Николай I. М., 2005. С. 249-250.

[16] См.: Абакумова-Забунова Н. В. Русское население Бессарабии XIX в. Кишинев, 2006. С. 24-25; 192-213.

[17] Гросул Я. С., Будак И. Г. Очерки истории народного хозяйства Бессарабии (1861−1905 гг.). Кишинев, 1972. С. 588-590.

[18] Берг Л. С. Бессарабия. Страна – Люди – Хозяйство. Кишинев, 1993. С. 69.

[19] История румын с древнейших времен до наших дней. Кишинев, 2003. С. 143.

[20] «Всеподданнейший доклад статс-секретаря графа И. А. Каподистрия…» // Журн. Нестор, № 7, 2005. С. 50-51.

[21] Халиппа И. Краткий исторический очерк Бессарабии до ее присоединения к России. Кишинев, 1914. С. 30-32.

[22] Накко А. Очерк гражданского управления в Бессарабии, Молдавии и Валахии во время русско-турецкой войны 1806−1812 гг. // Записки Одесского общества истории и древностей. Т. XI. Одесса, 1879. С. 279-281.

[23] ПСЗ Российской империи. Собрание второе. Т. 3. Отделение первое. СПб., 1828. С. 197-202.

[24] Boldur A. Autonomia Basarabiei sub stăpânirea rusească în 1812–1828. Chişinău, 1929. P. 102.

[25] Ciobanu Şt. Cultura românească în Basarabia sub stăpânirea rusă. Chişinău, 1992. P. 117.

[26] ПСЗ. Российской империи. Собр. первое. Т. 35. 1818. СПб., 1830. С. 222-227.

[27] Ерошкин Н. П. Крепостное самодержание и его политические институты. М., 1981. С. 78.

[28] НАРМ. Ф. 3, оп. 1, д. 44.

[29] Первая Всеобщая перепись населения Российской империи. 1897 г. Кн. III. Бессарабская область. М., 1905.

[30] История румын… С. 146.

[31] Boldur A. Istoria Basarabiei. Bucureşti. 1992. P. 267.

[32] Wiegand G. Die dialecte der Bucowina und Bessarabiens. Leipzig. 1904. C. 20-21 (Цит. по: Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. Кишинев, 1979. С. 168).

[33] См.: Gersild A. «Russia» from the Vistula to the Terek to the Amur // Kritika. 2000. Vol. I, nr. 3. P. 531-546.

[34] История румын… С. 145.

[35] Bezviconi Gh. Biserica «Ciuflei» // Din trecutul nostru… Chişinău, 1934. nr. 5. P. 5-6.

[36] Пархомович И. М. Архиепископ Павел (1871−1882) // Труды Бессарабского церковного историко-археологического общества. Т. VII. Кишинев, 1912. С. 170.

[37] Amintirile doctorului Ion Şeptelici-Herţescu // НАРМ. Ф. 2983. Оп. 1. Д. 46.

[38] Bezviconi Gh. Op. cit.

[39] Млечко Т. П. Указ. соч. С. 59.

[40] Бабий А. И. Формирование молдавской интеллигенции. Кишинев, 1971. С. 7.

[41] Крачун Т. А. Очерки по истории развития школы и педагогической мысли в Молдавии. Кишинев, 1969. С. 59.

[42] НАРМ. Ф. Кишиневской консистории. Д. 3.

[43] Бабий А. И. Указ. соч. С. 15-19.

[44] Там же.

[45] Цит. по: Крачун Т. А. Указ. соч. С. 51.

[46] Млечко Т. П. Указ. соч. С. 59.

[47] Кочубинский А. А. Частные молдавские издания для русской школы // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1903, июнь. С. 399.

[48] Защук А. Материалы для географии и статистики Бессарабской области. Ч. 1. СПб., 1862. С. 407.

[49] Бабий А. И. Указ. соч. См.: Приложение.

[50] Представители бессарабского дворянства занимали высокие должности в государственных учреждениях, в том числе в высших, представляли Бессарабию в Государственной думе: Павел Викторович Дическул был членом Гос. Совета от Бессарабского земства. Б. М. Янушевич, Оргеевский предводитель дворянства, был назначен в 1906 г. губернатором Тамбовской губернии; представитель одного из известных молдавских родов Григорий Кристи был губернатором Московской губернии; молдаванин Леон Кассо был профессором Московского университета и министром народного образования России. Бессарабские дворяне занимали в армии генеральские должности, служили послами и посланниками за границей (семья Крупенских, А. Стурдза), были отмечены высокими наградами и чинами, двое местных уроженцев достигли архипастырского чина – преосвященный Варлаам – епископ Минский и преосвященный митрополит Арсений, епископ Волоколамский, архиепископ Псковский и член Государственного Совета от монашествующего духовенства.

[51] Neamţu A. Consideraţii asupra învăţământului primar din coloniile germane de pe teritoriul Basarabiei (1812-1914) // Revista de istorie al Moldovei. 1997, nr. 1-2. P. 48-55.

[52] Ghibu O. De la Basarabia rusească în Basarabia românească. Analiza unui proces istoric, însoțită de 186 documente. Vol. 1. Cluj, 1926. P. XLI-XLII.

[53] НАРМ. Ф. Р-2983. Оп. 1, д. 11, л. 28.

Rezumat

În articol se face o încercare de a examina unele aspecte dificile ale politicii guvernării țariste în Basarabia, legate de asemenea noțiuni esențiale precum *anexare*, *regim colonial, rusificare*.

Cuvinte-cheie: Basarabia, sec. al XIX-lea, politica națională, anexare, colonialism, rusificare.

Резюме

В статье предпринята попытка рассмотреть некоторые проблемные аспекты политики царского правительства в Бессарабии, связанные с такими сущностными понятиями, как *аннексия*, *колониальный режим*, *русификация*.

Ключевые слова: Бессарабия, XIX в., национальная политика, аннексия, колониализм, русификация.

Summary

This article examines some crucial aspects of policy of tsar government in Bessarabia, connected with such crucial notions as *annexation*, *colonialism*, *russianization*.

Key words: Bessarabia, nineteenth century, national policy, annexation, colonialism, russianization.

О. С. ГАЛУЩЕНКО

МОЛДАВАНЕ ИЛИ РУМЫНЫ? ДИСКУССИИ В МОЛДАВСКОЙ АССР: ЭТНОПОЛИТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Одна из основных особенностей нашей страны, в отличие от других государств постсоветского пространства, заключается в ожесточенных спорах по вопросу об этнической идентичности мажоритарного населения: молдаване или румыны? [1]

Эта проблема имеет не только научное, но и политическое измерение. Президент Румынии Т. Бэсеску неоднократно высказывался о том, что молдаване и румыны – один народ. Так, летом 2006 г. он заявил: «Румыния все еще остается разделенной на две страны. Это единственная страна и единственный народ, оставшийся разделенным после воссоединения Германии» [2].

31 декабря 2006 г., выступая на пленарном заседании Европейского парламента, Т. Бэсеску подчеркнул, что у народа Румынии и у народа Республики Молдова одна и та же история и культура, они говорят на одном языке, у них одинаковые традиции и европейские устремления. Моральное и политическое обязательство Румынии и румын заключается в борьбе за то, чтобы их семьи на восточном берегу Прута вернулись домой, в Европу [3].

Президент Молдовы В. Воронин также ратует за вступление нашей страны в ЕС. Однако он категорически против насильственной румынизации молдавского населения, где бы она ни происходила. В феврале 2007 г. В. Воронин встретился с руководителями союза этнических молдаван Румынии. В интервью агентству «Молдпресс» он отметил: «У молдаван Румынии появилась надежда на то, что после вступления Румынии в Европейский союз в этой стране вопрос этнической идентичности станет вопросом волеизъявления граждан, а не политикой, навязываемой сверху. У нас в Молдове, например, никто никого не принуждает быть исключительно молдаванином. Ты можешь быть румыном, украинцем, русским. Мы не вмешиваемся в вопросы идентичности. Это дело самих граждан» [4].

Данная проблема возникла, однако, гораздо раньше, а развивающаяся по спирали история лишь в очередной раз актуализировала ее в наши дни. Вопрос о борьбе между сторонниками разных взглядов в Молдавской АССР пока не получил подробного освещения в научной литературе. Советские историки основное внимание уделяли разработке проблемы интернациональной солидарности, которую трудно отрицать [5].

Вместе с тем, существовали и противоречия. В обобщающих трудах они, как правило, сводились ко времени образования Молдавской АССР. В первом издании «Истории Молдавской ССР» отмечалось: «Молдавско-румынские националисты стремились сорвать мероприятия Коммунистической партии по созданию Молдавской Автономной Советской Социалистической Республики. После провала попыток захватить руководство в молдавской секции при Одесском губкоме КП(б) Украины, в Организационной комиссии для подготовки мероприятий по образованию МАССР, а также в редакции газеты “Плугарул Рош” буржуазные националисты сколотили в Москве так называемую «инициативную группу» по созданию Молдавской республики. ЦК РКП(б) разоблачил и разгромил эту враждебную националистическую группу. Большевики Молдавии единодушно одобрили решение ЦК РКП(б) о ее роспуске и развернули разъяснительную работу среди народных масс Молдавии, пропагандируя принципы подлинного интернационализма и дружбы между народами» [6].

В первом издании «Очерков истории Коммунистической партии Молдавии» некоторые из «буржу-

азных националистов» были названы поименно: «Партийным органам и Организационной комиссии по подготовке образования республики пришлось преодолеть противодействие со стороны так называемой “инициативной группы”, в которую входили А. Бадулеску, И. Дик, Т. Киоран, А. Николау и другие. Действуя через голову Одесского губкома партии и его молдавской секции, они выдавали себя за единственных руководителей движения по образованию республики и самочинно стали формировать ее правительство. Политбюро ЦК КП(б)У в постановлении о непартийном поведении “инициативной группы” осудило ее действия и обратилось в ЦК РКП(б) с просьбой о ее роспуске. Вскоре ЦК РКП(б) распустил группу и наказал нарушителей партийной дисциплины» [7].

Эти оценки являлись официальным образцом для всех советских авторов. Его можно было дополнить и конкретизировать, но не опровергнуть. Так, А. Грекул писал: «Коммунистической партии СССР пришлось вести борьбу с прорумынскими настроениями внутри страны. В Москве возникла “инициативная группа”, в которую вошли румынские коммунисты И. Дик, А. Бадулеску, Т. Киоран, А. Николау и другие. Идя в фарватере румынских буржуазных идеологов, эта группа считала, что молдавской нации и национального языка не существует, что есть только румынская нация. Они требовали: “В Молдавии у руководства должны быть румыны, так как только они смогут повести за собой молдаван”. Политбюро ЦК КП(б)У осудило непартийные действия “инициативной группы” и просило ЦК РКП(б) распустить ее, что и было сделано» [8].

Порой дело доходило до анекдотических ситуаций. Так, А. Грекул в 1974 г. подчеркнул: «Румынизаторы и “самобытники” в вопросе о национальной социалистической культуре по существу стояли на одинаковых позициях. Первые атаковали ее слева, вторые – справа» [9].

Стремясь внести свой «вклад» в науку, Е. С. Лазо в 1981 г. поменял их местами, отчего и смысл изменился на противоположный: «...как “самобытники”, так и румынизаторы являлись единым отрядом молдавского буржуазного национализма, оружием в руках кулачества и других классовых врагов социализма. В вопросе о национальной социалистической культуре они, по существу, стояли на одинаковых позициях. Первые атаковали ее слева, вторые – справа» [10]. Следовательно, у А. Грекула румынизаторы оказались левыми, а у Е. С. Лазо – правыми, к тому же еще и ***молдавскими*** буржуазными националистами. Авторы сошлись в том, что обе группы являлись противниками генеральной линии партии. При этом упускалось из виду, что сама генеральная линия неоднократно колебалась, да и критерии выделения данных групп совсем иные – не классовые, а этнические – признание или отрицание факта существования молдавского этноса.

Борьбу внутри коммунистических организаций отмечали западные авторы. И. Рациу в книге «Румыния сегодня. Ее место в мире» подчеркнул: «В 20-е годы внутри партии наблюдались всякого рода разногласия. “Румыны” сталкивались со стойкими “бессарабцами”, “москвичи” относились чуть ли не с презрением к “туземцам”» [11]. Противоречия замечает и М. Брухис [12].

В конце 80-х годов начался переход к более объективному освещению исторического процесса. Член-корреспондент Академии наук Молдовы К. В. Стратиевский подчеркнул: «Борьба против так называемого молдавского буржуазного национализма нарастала. 30 октября 1933 г. орган ЦК КП(б)У – газета “Коммуніст” – опубликовала статью “О молдавском буржуазном национализме и его защитниках”... Делились они на две группы: румынизаторы и самобытники. Одних обвиняли в попытках отделения Молдавии от СССР, других – в увлечении специфическими особенностями молдавской нации» [13].

В последние два десятилетия основное внимание многих кишиневских историков было сосредоточено на вопросах введения и отмены латиницы в МАССР [14]. Из этого ряда выпадают книги академика А. Лазарева, П. Лучинского, П. Молдована, В. Стати, В. Степанюка, П. Шорникова и др. [15]. Следует также упомянуть изданные в Кишиневе и Тирасполе обобщающие работы [16], переизданную в 2002 г. содержательную монографию Ч. Кинга и статью почетного члена Академии наук Румынии К. Хитчинса [17].

Дискуссия о молдавской этничности и языке отражена и в западных энциклопедиях. Например, в таком авторитетном издании, как «Oxford Encyclopedia of World History», этническая принадлежность мажоритарного населения указана следующим образом: «Moldovan (Romanian)», а название официального языка – «Romanian (official)». Хотя в юридических документах самой РМ (Конституция, законы о языках) государственный язык нашей страны однозначно определяется как молдавский. В то же время в других случаях почему-то не написано «австрийцы (немцы)», «хорваты (сербы)» или «македонцы (греки)» [18].

В «The New Encyclopædia Britannica» о Молдове высказано объективное, как нам представляется, мнение, что большинство ее населения составляют этнические молдаване, говорящие на языке, фактически идентичном румынскому [19].

В данной статье остановимся более подробно на межвоенном периоде. После завершения Гражданской войны вопросы межэтнических отношений приобрели для победивших коммунистов серьезное практическое значение, в том числе и в смысле государственного обустройства многочисленных народов, проживавших на территории бывшей

Российской империи. Советская власть пыталась обозначить разрыв с прежними, характерными для царской России подходами к решению данной проблемы различными мерами, например, изменением терминологии.

После революции перестали официально употребляться слова «инородец», «иноверец» и другие. С 1924 по 1932 гг. было принято более полусотни различных документов, посвященных коренным народам, но сам этот термин применен лишь однажды – в постановлении ВЦИК от 21 декабря 1931 г. В межвоенный период в Советском Союзе использовались понятия «нации», «национальности», «национальные меньшинства», «нацменовские сельсоветы», «этнографические группы» и так далее. В конце 30-х годов термин «народности» заменил слово «племена», а понятие «нацмен», ранее нейтральное, окончательно приобрело отчетливое негативное значение [20].

В годы Первой мировой войны на территории России оказались три противоборствующие между собой группы: 1) военнопленные – трансильванцы, 2) граждане Румынии из Старого королевства и 3) беженцы из Бессарабии. Большинство трансильванцев вскоре вернулось домой. На юге России насчитывалось до 40 тыс. румын [21]. Позднее в СССР было, по разным оценкам, 200–300 тыс. бессарабцев, в том числе на юге до 100 тыс. Прокоммунистически настроенные бессарабцы, румынские политические эмигранты после окончания Первой мировой войны остались в Советском Союзе и создали свои организации. В Одессе еще летом 1917 г. был образован Румынский революционный социал-демократический комитет, возглавляемый М. Бужором, А. Николау, И. Дическу-Диком и другими левыми социалистами. В начале 1918 г. возник первый румынский революционный батальон им. К. Либкнехта, насчитывавший более 1000 человек. В. Попович – член Румынского революционного социал-демократического комитета – стал его комиссаром [22].

Если во время Гражданской войны в России напряжение между бессарабцами и румынскими политическими эмигрантами все же сглаживалось необходимостью борьбы с их общими врагами, то в дальнейшем оно существенно обострилось. В начале 20-х годов они вступили в длительные дискуссии по вопросу «молдаване или румыны», которые привели к формированию двух точек зрения: румынизаторов и самобытников.

Наибольшая степень взаимопонимания и взаимодействия между бессарабцами и румынскими политэмигрантами была достигнута во время совместной борьбы за принятие политического решения о создании Молдавской республики в Приднестровье, в феврале – июле 1924 г. 29 июля Политбюро ЦК РКП(б) постановило: «Считать необходимым, прежде всего по политическим соображениям, выделение молдавского населения в специальную автономную республику в составе УССР и предложить ЦК КПУ дать соответствующие директивы украинским советским органам» [23].

Украинское руководство, не отказываясь в принципе от исполнения директивы Политбюро ЦК РКП(б) о создании Молдавской АССР, поручило возглавить данный процесс бессарабцам. В состав временных партийных и советских органов Молдавской АССР от румынизаторов вошла только Е. З. Арборе-Ралли. Вместе с тем, следует отметить особую позицию, занятую Г. И. Старым. 4 ноября 1924 г. состоялось первое заседание партийного Организационного бюро МАССР, протокол которого с большими искажениями опубликован в сборниках документов [24]. В оригинале сказано:

«Слушали: 5. Доклад т. Раевича о молдавской литературе.

Постановили: 5. Приступить к изданию молдавского букваря и книжки для ликбеза с русским алфавитом, [от]редактировать данные т. Диком Госиздату для печатания на молдавском языке русским шрифтом брошюр[ы].

Т. Старый остается при особом мнении, находя, что нужно подождать с печатанием букваря русским шрифтом до изучения этого вопроса. Т. Криворуков присоединяется к мнению т. Старого, т. Корнев, не будучи знаком с предметом, воздерживается от голосования» [25]. Следовательно, среди бессарабцев, возглавивших автономную республику, не было единого мнения по вопросу о шрифте молдавского языка.

18 ноября 1924 г. Оргбюро ЦК КП(б) Украины не смогло прийти к определенному решению по этому вопросу и передало его на рассмотрение Политбюро. 21 ноября того же года Политбюро ЦК КП(б)У постановило: «Подтвердить прежнее решение о введении “кириллицы”» [26].

Члены инициативной группы требовали выделения для себя ряда руководящих должностей в Молдавской АССР. Был составлен и послан на рассмотрение в директивные инстанции альтернативный список, в котором на должность секретаря Молдавского обкома КП(б)У предлагался И. О. Дик, а на пост председателя СНК – Г. И. Котовский. Этот список поступил к секретарю Одесского губернского комитета партии Ф. Д. Корнюшину. Он ознакомил с данным документом бессарабцев [27].

В конце ноября или начале декабря 1924 г. И. И. Бадеев по поручению Организационного партийного бюро и Революционного комитета МАССР обратился со специальным письмом к генеральному секретарю ЦК КП(б) Украины Э. И. Квирингу. В нем трактовалась проблема этногенеза: «Мы считаем, что молдаване являются одной из ветвей романской расы и имеют право на национальное

самоопределение. В то время как румынская культура исторически развивалась под влиянием французской (это ярко отразилось на литературе, быте, государственном строительстве и т. д. румынского народа), молдавское национальное развитие шло по линии влияния славянской и, впоследствии, русской культуры (что также отразилось во всем укладе жизни молдаван).

...Румынские же товарищи стоят на другой точке зрения, а именно: молдаване являются частью румынского народа, а бессарабская экономика тесно связана с Румынией.

Вследствие этих различных точек зрения между большинством бессарабских коммунистов – как тех, которые находятся в подполье, так и тех, что недавно прибыли в СССР, – и румынскими товарищами происходят беспрерывные трения.

Отсюда и вытекает вопрос о постановке работы в АМССР и о подборе руководящей группы работников АМССР» [28].

15 декабря 1924 г. Политбюро ЦК КП(б) Украины, рассмотрев вопрос «О группе бессарабцев» постановило: «Принять следующее предложение тов. Квиринга: Политбюро отмечает наличие двух групп среди молдавских работников – одной, которая находится сейчас главным образом в Москве и организует так называемую инициативную группу с ориентацией на румынскую культуру, и другой – составное ядро обкома и Ревкома Молдавской Республики с ориентацией на народно-молдавскую культуру. ЦК считает, что наличие двух групп может повредить работе, почему считает необходимым руководство работой в Молдавской Республике оставить за работающей в настоящее время группой.

Исходя из этого, Политбюро просит ЦК РКП распустить московскую инициативную группу по созданию Молдавской Республики.

Предложения об изменении состава правительства, внесенные инициативной группой, отклонить» [29].

Отметим, что наиболее активным из румынизаторов был И. Дическу-Дик. Он написал объемную докладную записку «О культурном строительстве Советской Молдавии. Против русификаторского уклона под советским флагом». В ней Молдавская АССР называлась «карликовым государством». Тем не менее, организация республики имеет большое международное значение: «...беспокойство румынской буржуазии, паника бессарабских помещиков оправдывают мероприятия партии и показывают, что наш удар был довольно метким и попал в больное место. Но это только начало» [30].

Далее следовала развернутая критика ошибок, по мнению автора, допущенных Политбюро ЦК КП(б) Украины, которые не позволяют еще более обострить внутренние противоречия в Бессарабии и Румынии. Главной ошибкой Политбюро И. Дическу-Дик посчитал то, что: «...оно искусственно попыталось отделить молдаван от румын и не оценило правильно революционные перспективы. ...Мы утверждаем, – подчеркивал он, – что приднестровские и украинские молдаване принадлежат к тому же народу, который живет под этим именем в Бессарабии, в Румынской Молдавии (между Прутом и Карпатами) и в Южной Буковине.

Приднестровские молдаване переехали из Бессарабии и других мест современной Румынии сравнительно недавно, 170−150 лет тому назад, после долгой и упорной борьбы против молдавских бояр-феодалов...

У украинских молдаван даже истории, в собственном смысле слова, нет, нет у них классового расслоения, если не считать тоненького слоя кулачков» [31].

Бюро Молдавского обкома партии поручило своему секретарю И. И. Бадееву выступить с «Докладной запиской в ответ тов. Дику». И. И. Бадеев, писал: «Как видно, автор докладной записки решил взять быка за рога и вывести на чистую воду все грехи и козни бессарабских коммунистов, которые хотят во вновь образованной Советской Молдавии продолжать гнусное дело царизма – русифицировать молдаван Украины и Бессарабии» [32].

Он подробно проанализировал теоретические взгляды и практические рекомендации И. Дическу-Дика, указал, что трактовки исторического процесса взяты у румынского профессора Н. Йорга. И. И. Бадеев писал об этногенезе молдаван: «Главным “историческим доводом” т. Дика, что бессарабские молдаване – румыны и наоборот, является то, что бессарабские и украинские молдаване всего 120-130 лет тому назад были оторваны от Румынии или добровольно поселились на Украине. Он забывает главное, что отрыв и переселение совершились тогда, когда народные массы Бессарабии еще не были нацией, в современном буржуазном смысле слова.

...Процесс образования румынской нации начинается тогда, когда Бессарабия была уже оторвана. *В процессе образования румынской нации бессарабские и украинские молдаване не участвовали*. Капиталистический способ производства и буржуазное общество сложились у этих народностей тогда, когда они жили в отдельных государственных границах [33]. Румынская молодая буржуазия и бояре десятилетиями перерабатывали на румынский национальный лад *западноевропейскую, в особенности французскую культуру*.

Бессарабские и украинские молдаване пережили процесс буржуазной ломки феодализма и укрепления буржуазной культуры исключительно под влиянием России и Украины» [34].

И. И. Бадеев отмечал усилия царизма, направленные на русификацию молдаван, которые, однако,

не привели к достижению существенного результата: «Мирно уживаясь с окружающим украинским населением, поглощая в себя часть украинцев, бессарабские и украинские молдаване перерабатывали на свой лад украинскую культуру. Таким образом, все больше по языку, культуре и даже типу отклонялись от общего румынского корня» [35].

Отношения между румынизаторами и самобытниками обострились в Москве. В начале декабря 1924 г. коммунист Цуркан написал письмо председателю Ревкома МАССР Г. И. Старому. В нем сообщалось: «Сразу было заметно в Румсекторе, что "наши румыны" (иначе я их не могу назвать) зашевелились, не говоря уже о прошлых интригах, из-за которых ушло из Румсектора около 35 тов[арищей].

Тогда велась агитация со стороны ФЛОРИАНА и других под покровительством румлекторов, т. е. бросали прямо нам в глаза, бессарабцам, грязью, что мы чернь, бесприютные, что нас подобрали с улицы, и те, кто не умеет не только говорить по-румынски, но вообще не умеет себя держать во время разговоров с ними, им не место в секторе и прочее. Но теперь бросание грязью приняло более широкий размах» [36].

Далее автор сообщил Г. И. Старому о статье Г. Флориана – подпольщика, незадолго до этого прибывшего из Румынии, – «Бессарабские коммунисты и Молдавская республика». Она была помещена в середине ноября 1924 г. в № 9 стенгазеты «Фэклия» Румынского сектора КУНМЗа. В статье, в частности, говорилось: «Каково же было отношение, однако, так называемых коммунистов из Бессарабии в вопросе о Молдавской Республике? Известно, что в начале коммунисты-бессарабцы думали, что Молдавская республика есть только шутка в воображении коммунистической эмиграции из Румынии.

Однако, когда они увидели, что мы серьезно принялись за работу, тогда они попытались воспрепятствовать ей, ставя различные преграды. Они сделали публичные заявления, что молдаване есть отдельная нация, что они (молдаване) не имеют никакой связи с румынским народом и, наконец, что различие между молдаванами и румынами такое же, как и между украинцами и русскими.

...Молдавской Республике нужно придать характер более или менее румынский, чтобы мы могли этим самым противопоставить два режима одного и того же народа» [37].

Цуркан также сообщил о собрании коллектива Румынского сектора от 30 ноября 1924 г., на котором с докладом «Ситуация в Румынии в связи с созданием АМССР» выступила Е. З. Арборе-Ралли. В ходе обсуждения доклада лектор А. А. Залик произнес речь, подчеркнув: «МССР – это то же, что румынская республика, и мы обязаны ей помочь, но иногда бывают такие случаи, что когда стучишь в двери, то не хотят их открыть. Так и теперь получилось, мы просили, чтобы и нам дали места для работы в правительстве, но нам отказали, и кроме тов. Арборе сейчас там засели такие люди, которые не только ничего общего не имеют с АМССР, но и не умеют вести дело так, как сейчас его надо вести, т. е. так, чтобы общая ситуация и культура АМССР влияла на румынское правительство; а у них этого подхода нет, и не умеют к нему подойти» [38].

В середине января 1925 г. К. Галайда сообщил заместителю ректора КУНМЗа Э. Фрумкиной о статье Г. Флориана. Фрумкина проинформировала бюро партийной ячейки университета. Статья была переведена на русский язык членами бюро ячейки Молдаваном и Вильдером. Э. Фрумкина и секретарь ячейки Паузер вызвали автора статьи, членов редколлегии, заведующего Румынским сектором Т. А. Киорана и некоторых преподавателей сектора для разбора дела. На основании собранных материалов выяснилось, что «…между румынскими и бессарабскими коммунистами существуют резкие разногласия по вопросу о политике в Молдавской ССР. В то время как первые отрицают существование отдельной от румын молдавской нации и отдельного молдавского языка, настаивают на ориентации всей культурной работы в МССР на литературный румынский язык и на введении латинского шрифта, а также на конструировании парт[ийного] и сов[етского] аппарата МССР преимущественно из румынских работников, вторые настаивают на том, что молдаване представляют особую от румын нацию с особым языком, считают необходимым держать курс на развитие особой молдавской культуры и придерживаться кириллицы (русского шрифта). Споры вокруг этого вопроса приобрели в соответствующих кругах чрезвычайную обостренность, которая особенно усилилась в связи с тем, что ЦК КП(б)У, по-видимому, стал на вторую – молдавскую − позицию и что противники этой позиции переносят вопрос в ЦК РКП(б). По-видимому, в своих выступлениях спорящие стороны, между которыми существовали обостренные разногласия и прежде, не всегда оставались в должных пределах, и эта атмосфера не могла не влиять на студентов рум[ынского] сектора» [39].

В ходе дальнейшего обсуждения большинство преподавателей Румынского сектора, поддерживая Г. Флориана по существу вопроса, решительно от него отмежевались и заявили, что тон статьи совершенно недопустим. В десятом номере стенгазеты был помещен ответ на статью Г. Флориана, в котором его выступление квалифицировалось как белогвардейское. Руководство университета сочло необходимым согласовать принимаемые меры с Исполкомом Коминтерна и обратилось к секретарю ИККИ И. А. Пятницкому. Последний передал материалы А. Бадулеску, который не захотел взять

ответственность на себя и предложил обсудить этот вопрос совместно с Румынской группой при Московском горкоме партии [40].

И. А. Пятницкий, стремясь уладить конфликт, посчитал достаточным ограничиться выговором Г. Флориану и отметил, что вопрос в ЦКК переносить не следует. Однако ЦК КП(б)У не согласился с этим мнением. 16 февраля 1925 г. состоялось заседание ЦКК РКП(б). В протоколе заседания сказано: «Слушали: Заявление ЦК КП(б)У о статье т. Флориана (т. Ярославский). Прис[утствуют] т. Фрумкина от [Коммунистического Университета] Нац[иональных] Меньш[инств] Запада и следователь ПК ЦКК РКП(б) т. Русаков.

Постановили: Согласиться с резолюцией бюро ячейки РКП(б) КУНМЗ от 12.II.–25 г. и довести ее до сведения ЦК КП(б)У и областного комитета Молдавской республики» [41].

24 марта 1925 г. на своем закрытом заседании бюро Молдавского обкома КП(б)У решило принять к сведению постановление ЦКК РКП(б) по поводу статьи Г. Флориана и считать инцидент исчерпанным [42].

Не все румынские политэмигранты придерживались подобной позиции. Так, известная не только в коммунистическом движении России и Румынии, но и в левом движении Европы, Е. З. Арборе-Ралли 9 апреля 1925 г. писала своему отцу З. К. Арборе-Ралли в Бухарест о молдаванах Приднестровья: «Молдаване не считают себя румынами, как и бессарабские молдаване. Язык молдавский, но, конечно, должен будет развиваться». В письме отцу от 3 июня 1925 г. она подчеркнула: «Не думай, что собираемся насаждать румынскую культуру (в Молдавской АССР – О. Г.), а думаем вырабатывать новую, молдавскую» [43].

Весной 1925 г. была реализована еще одна инициатива Политбюро ЦК КП(б) Украины – о создании Бессарабской комиссии Коминтерна [44]. 12 марта 1925 г. П. Ткаченко написал письмо И. И. Бадееву, в котором отмечалось: «Вчера встретился с Гринштейном и говорили с ним о многом. По всей вероятности, при пленуме ИККИ или при Президиуме [ИККИ] будет создана Бессарабская комиссия для установления формы связи между бессарабской организацией и МАССР и ЦК КП(б)У.

...Комиссия, по нашему мнению, должна, прежде всего, определенно и ясно установить вопрос о ***политической линии***, которую ведет партия в Бессарабии» [45].

Изучив сложившуюся ситуацию, Бессарабская комиссия Коминтерна 29 апреля 1925 г. приняла резолюцию: «Ввиду того, что со стороны отдельных работников компартий Румынии и Советской Молдавии, а также из румынской и бессарабской эмиграции в Советской России ведется пропаганда, будто компартии должны взять курс на румынизацию молдавского народа, Коминтерн осуждает этот уклон и вменяет Компартии Румынии в обязанность самую энергичную поддержку национальных стремлений молдавского народа» [46].

Была проведена чистка профессорско-преподавательского состава Румынского сектора КУНМЗа, и осенью 1926 г. параллельно ему был создан Молдавский сектор. 7 октября 1926 г. была распущена Румынская группа при Московском горкоме партии. Таким образом, румынизаторское течение перестало официально существовать. Инициатива полностью перешла к Обществу бессарабцев, начавшему с января 1926 г. выпускать свой журнал «Красная Бессарабия» [47].

Следует повторить, что некоторые из румынизаторов и самобытников занимали особую позицию, отличавшую их от других сторонников данной точки зрения. Это наиболее ярко проявилось в деятельности Г. И. Старого. Организационно в число румынизаторов он не входил, но высказывался за проведение в Молдавской АССР политики румынизации, а не молдаванизации. Г. И. Старый последовательно боролся за использование латинского шрифта, против чего не менее последовательно выступал И. И. Бадеев.

В 1928 г. они оба были отозваны из Молдавии в связи с явно ненормальной обстановкой, сложившейся в руководстве республики. В конце 20-х годов МАССР покинули Е. З. Арборе-Ралли и В. П. Попович. Еще раньше уехал в Одессу И. Н. Криворуков. Самобытники, одержавшие практически полную победу, значительно активизировали проведение политики молдаванизации, а также деятельность по созданию молдавского литературного языка, прежде всего − по расширению его словарного запаса. Особенно инициативно работали в данном направлении П. И. Киор-Янаки, Л. А. Мадан, И. В. Очинский и другие [48].

Но в Молдавской АССР еще оставались люди, много лет сотрудничавшие с Г. И. Старым, в том числе и по вопросам проведения политики молдаванизации. Одному из них, Е. И. Багрову, в мае 1929 г. бюро обкома утвердило в целом положительную характеристику: «Идеологически выдержан. Политически хорошо развит, имеет склонность к теоретической работе» [49].

Вскоре это мнение кардинально изменилось. В мае 1931 г., выступая на пленуме обкома, его секретарь И. М. Ильин (Бройтман) отметил: «В журнале “Критика” имело место выступление слушателя УИМЛа тов. Багрова, быв[шего] работника Молдавии, с установкой, что язык молдавского народа, живущего на левом берегу Днестра, нужно приспособить к румынскому языку, так как бессарабские молдаване постепенно румынизируются и не будут понимать молдавского языка, складывающегося в АМССР. Такие взгляды являются явно противоречащими установкам партии, считающей, что в

Советской Молдавии создается молдавская пролетарская культура и что расцвет национальной по форме и социалистической по содержанию культуры является могучим фактором революционизирования правобережной Молдавии, стремящейся сбросить иго румынских бояр и объединиться с АМССР» [50].

И. М. Ильина энергично поддержал приехавший на пленум член Политбюро ЦК КП(б)У В. П. Затонский: «Вы вспомните споры со Старым. Тов. Старый занимал эту позицию. Старый и Арборе не заходили, быть может, так далеко, как Багров, но это из той же оперы... Поменьше здесь филологических тонкостей, потому что за этими тонкостями скрывается самая настоящая враждебная идеология. То, что будет, когда Румыния станет советской, в чем мы не сомневаемся, какие тогда взаимоотношения будут между молдавской и румынской культурой, думаю, что тогда этот вопрос разрешится гораздо проще. Но пока нам нет никакого смысла заниматься румынизацией, а, наоборот, нужно создавать очаги молдавской культуры на базе именно молдавского языка». На стороне самобытников был и Н. А. Скрыпник [51].

Этот период в борьбе румынизаторов и самобытников завершился в 1932 г. Приоритет самобытников в Молдавской АССР был нарушен внезапно. 2 февраля 1932 г. на заседании бюро Молдавского обкома партии выступил новый секретарь И. С. Плачинда-Спорош. Заслушав вопрос «О переходе АМССР на латинский алфавит», бюро поддержало предложение своего руководителя [52].

Подчеркнем, что протокол № 25 не содержит сведений об обсуждении выступления секретаря, поскольку дискуссии просто не было. В это время все члены бюро разделяли взгляды самобытников. Единственным аргументом в пользу нового алфавита, как отмечает И. В. Очинский, было то, что это решение принял ЦК КП(б)У и его надо было выполнять.

С 1932 г. в Молдавскую АССР стали возвращаться сторонники широкого использования румынской культуры и языка, а также румынские политэмигранты из Москвы. 7 апреля бюро Молдавского обкома партии утвердило Г. И. Старого председателем СНК МАССР, в августе Е. И. Багров был назначен руководителем исторической секции Молдавского научного комитета (МНК). Сторонники латинизации начали обращаться с жалобами в партийные инстанции на антипартийную деятельность самобытников [53].

В этой ситуации группа самобытников, по словам И. В. Очинского, в письме к генеральному секретарю ЦК КП(б)У С. В. Косиору обратилась с просьбой разъяснить ряд вопросов, связанных с латинской графикой. «Вскоре после того, как мы отправили это письмо, меня вызвал к себе Косиор и мы вместе с ним ездили в Москву на прием к Сталину И. В., – заявил И. В. Очинский на допросе в КГБ в качестве свидетеля 17 августа 1956 г. – ...Во время приема он спросил у нас, почему мы еще не перешли на латинизированный алфавит, и стал говорить нам, что мы не понимаем значения этого мероприятия. Он стал разъяснять нам, что латинизация молдавской письменности может явиться одной из форм сближения молдавского и румынского народов и взаимовлияния их друг на друга. Он подчеркнул, что, в связи с различием государственных систем в Румынии и Молдавии, отсутствуют формы культурных связей между румынами и молдаванами и что латинизация молдавской письменности как раз и может явиться одной из форм такой связи. При этом он считал, что молдавский язык не есть язык, а всего лишь один из диалектов молдавско-румынского языка. Он обратил наше внимание на то, что румынские буржуазные деятели, ссылаясь на то, что в Молдавии существует кириллица, а не латинский шрифт, обвиняют Советский Союз в том, что он русифицирует молдавский язык и хочет, якобы, полностью ликвидировать молдавскую национальную культуру. Он говорил, что нечего бояться латинизации, так как это всего лишь форма. Главное же – содержание, и мы должны непременно следить за тем, чтобы оно было социалистическим. Он подчеркивал, что молдавская и румынская культуры должны сближаться, а не разобщаться. В заключение он, как бы между прочим, заметил, что время, мол, работает на нас, что не исключена возможность, что когда-нибудь Молдавия и Румыния будут единым советским государством и что усиление культурных связей может ускорить это. Одной из форм такой связи он и считал латинизацию молдавской письменности. При окончании беседы он предложил нам немедленно приступить к осуществлению решения Политбюро ЦК КП(б)У» [54].

Свою трактовку событий И. В. Очинский вновь изложил 9 января 1962 г. на заседании бюро ЦК КП Молдавии, когда в очередной раз рассматривался вопрос о его восстановлении в коммунистической партии. Факт беседы с И. В. Сталиным по «молдавским делам» подтверждает дочь Г. И. Старого – Инна Григорьевна Борисова. Однако третьим участником она называет не И. В. Очинского, а своего отца: «В 1932 году во время голода, постигшего Молдавию, положение в республике осложнилось. Тогда Сталин вызвал Старого и Косиора к себе. После этого разговора Григорий Иванович с семьей возвращается в Молдавию» [55]. Следовательно, эта беседа, если верить словам И. Г. Борисовой, могла состояться в марте или апреле 1932 г. Более того, их могло быть и несколько. Подтвердить или опровергнуть этот факт могут записи в книге регистраций А. Н. Поскребышева – помощника И. В. Сталина.

Латинизация проходила трудно, поскольку даже молдавское население МАССР практически не было знакомо ни с новым шрифтом, ни с румынским литературным языком. Румынские политэмигранты – Е. З. Арборе-Ралли, Г. А. Гейнц-Каган, А. П. Дымбул, А. А. Залик, П. В. Корнелиу, А. А. Николау, Н. С. Плоештяну и другие, приехавшие в МАССР как на постоянную, так и на временную работу, активно участвовали в латинизации, широко используя румынский литературный язык, хотя по-прежнему официально называли его молдавским. Г. И. Старый и Е. И. Багров поддерживали их деятельность. Некоторые самобытники также стремились выполнять партийное решение, но особого энтузиазма не проявляли. Другая их часть осталась на прежних позициях.

21 мая 1933 г. коммунистическая фракция оргкомитета Союза советских писателей Молдавии рассмотрела вопрос «О статьях тов. Очинского в лит[ературных] газетах Москвы и Харькова (против аллилуйщины за подлинную марксистскую критику)» и постановила: «Фракция считает статью К. Н. Державина “Литературное строительство в социалистической Молдавии” ...суммированием всех его прошлых и настоящих архилевацких методов озлобленного критичества (так в тексте – О. Г.) и огульного отрицания всех положительных достижений молодой советской молдавской литературы. ...Трактовка Очинского о политике партии в области латинизации письменности и обогащения молдавского языка является также антипартийной» [56].

И. В. Очинский в это время пользовался поддержкой секретаря Молдавского обкома партии И. Н. Сирко. В мае 1933 г. бюро рассмотрело и в целом одобрило работу МНК, который возглавлял Очинский. Бюро, в частности, отметило, что Молдавский научный комитет на основе директив обкома должен обогащать молдавский язык интернациональной и революционной терминологией и одновременно бороться с ориентацией в культурном строительстве на Румынию [57].

5 июня 1933 г. И. Н. Сирко был снят с работы и вместо него секретарем обкома стал Г. О. Булат. На V пленуме Молдавского обкома партии, состоявшемся 7 июля, Г. О. Булат выступил с резкой критикой МНК: «Синтаксис кто пишет? Человек, а если этот человек контрреволюционер, то он и пишет контрреволюционную книгу. Значит, тут дело не в книге, не в синтаксисе, а в том, что нужно всю эту сволочь выгнать, укрепить аппарат, повести классовую борьбу, посмотреть, кто учится в вузах. Я проверил недавно. Там есть немало сволочи, которая пролезла туда (с мест: верно)» [58].

В этот день покончил жизнь самоубийством заместитель председателя СНК, председатель Госплана УССР Н. А. Скрыпник, ранее работавший народным комиссаром просвещения Украины, – его обвинили в содействии украинским националистам. Н. А. Скрыпник активно поддерживал молдавских самобытников, наряду с В. П. Затонским положительно отнесся к идее создания в Молдавской АССР Академии наук. После его смерти в Украине, включая автономную республику, была развернута кампания по борьбе со «скрыпниковщиной» [59].

Был арестован и 1 августа того же года исключен из партии И. В. Очинский, который, по уточненному мнению бюро Молдавского обкома, «...развалил работу Научного комитета, содействовал его засорению классово-враждебным элементом, не вел борьбы против вылазок классового врага на идеологическом фронте, саботируя решения партии и двурушническим поведением способствуя активизации контрреволюционных, вредительских буржуазно-националистических элементов» и т. д. [60]. И. В. Очинский три недели провел в заключении, после чего его, как ни странно, отпустили [61].

Следует отметить, что ранее, до 1933 г., проигравших в борьбе румынизаторов и самобытников из партии не исключали – их вынуждали покинуть МАССР. На новом месте им предоставляли квалифицированную работу или даже возможность учебы в привилегированных вузах. В конце 1933 г. за противодействие политике латинизации самобытники И. А. Малай, Л. А. Мадан, Н. С. Ненев-Потынга и другие были привлечены к уголовной ответственности. Позже заведенное на них общее дело разъединили на каждого в отдельности. Одним из первых был репрессирован бывший руководитель лингвистической секции МНК Л. А. Мадан, арестованный 6 декабря. Особое совещание при коллегии ГПУ Украины 16 марта 1934 г. осудило его на три года ссылки. Книги Мадана и его коллег в количестве 3,2 тыс. экземпляров были изъяты из библиотек Молдавской АССР и уничтожены. С 1935 г. в публикациях перестали использоваться созданные ими неологизмы [62].

После убийства С. М. Кирова в СССР был проведен ряд крупных процессов над бывшими лидерами оппозиции. Репрессии резко усилились вслед за февральско-мартовским (1937 г.) пленумом ЦК ВКП(б), на котором И. В. Сталин говорил об обострении классовой борьбы [63].

12−17 мая 1937 г. состоялась X Молдавская областная партийная конференция, на которой выступил с докладом З. О. Сидерский: «Гнилая и вредная теория о потухании классовой борьбы с каждым нашим продвижением вперед пустила у нас на Молдавии глубокие корни.

Между тем, за последний период органами НКВД вскрыт ряд диверсионных и шпионских актов со стороны агентуры иностранных разведок.

...Вспомните спор между так называемыми самобытниками, т. е. сторонниками кириллицы и румынизаторами, т. е. сторонниками введения румын-

ского языка. Наши люди спорили, а агентура буржуазной Румынии делала свое вражеское дело, они тормозили процесс развития молдавской культуры.

В 1934 году была разоблачена так называемая группа буржуазного националиста Мадана. Доказано, что участники этой группы были связаны с румынским буржуазным деятелем Пан. Халиппой и украинским буржуазным националистом Грушевским.

Или другая группа так называемых румынизаторов. Эти две группы вели между собой ожесточенную борьбу, а на деле оказались и те и другие шпионами, на деле они друг друга поддерживали» [64].

«Наша партийная организация, – подчеркнул З. О. Сидерский, – разоблачила этих буржуазных националистов, разгромила их. Однако не справилась с последующей задачей. Не разгромила этой враждебной и опасной теории, что местные молдаване не могут строить свою советскую национальную культуру без импортированных кадров, не взяла поэтому процесс строительства молдавской культуры в свои руки. Не вырастила своих кадров, не взяла в свои руки литературный фронт, не взялась по-настоящему за строительство языка, за латинизацию» [65].

Тезис о дальнейшем энергичном проведении политики латинизации получил развитие в выступлении приехавшего на конференцию члена Политбюро ЦК КП(б) Украины В. П. Затонского. Он сказал, что раньше в Молдавской АССР господствовала молдавская теория, а значит, культура должна была целиком отличаться от румынской. Позже в ЦК было решено перейти на латинскую графику, чтобы сблизиться с культурой, которая создается на правом берегу Днестра. Вот тогда-то враги и «присосались» к обеим теориям. «Разные маданы» проводили молдаванизацию, а «багровы» – румынизацию, но все они были врагами. В. П. Затонский подчеркнул, что партия не изменит своего отношения к латинизации, что молдавский язык следует развивать на базе народного языка, а если того или иного слова нет, надо не выдумывать его, а взять из румынского языка. Таким образом, будет идти процесс постепенного сближения. Эту работу нельзя поручать «багровым» и «маданам», нужно выдвигать свои кадры из местных советских молдаван [66].

В схожей ситуации разные люди вели себя поразному. Так, например, румынизаторы Е. И. Багров и П. Б. Корнелиу выступили в защиту Л. А. Мадана и других самобытников. П. И. Киор-Янаки пытался помочь Б. И. Борисову (Шуту) – стороннику Г. И. Старого. Е. З. Арборе-Ралли так и не дала следователю НКВД компромата на И. Дическу-Дика, с которым она много дискутировала по «молдавскому вопросу» [67].

В качестве противоположного примера приведем отрывки из письма неназванного филолога в Молдавский обком КП(б) Украины, которое было зачитано в середине мая 1937 г. на X партийной конференции З. О. Сидерским: «Неизвестно, как, когда и почему пробравшийся на территорию СССР сын румынского еврея-спекулянта гор. Бырлад Сигизмунд Эдельштейн вдруг стал называться Александром Павловичем Дымбул.

...В первые годы (после – О. Г.) образования МАССР Дымбул усердно проводил румынизаторскую политику. Позже, в те годы, когда на фронте языкового строительства разнузданно орудовал вредитель Мадан, Дымбул, для видимости состоя в “оппозиции”, на деле подчинялся вредителям-националистам и неуклонно проводил их линию в городе Балте.

...В последнее время “профессор” Дымбул, считая себя, очевидно, монополистом молдавского языковедения, при прямом попустительстве НКПроса, начал усердно выступать устно и в печати, требуя “стабилизации молдавской орфографии”. При этом оказывается, что под “стабилизацией” он подразумевает такие коренные изменения правописания, которые, – будучи по существу абсолютно формальными, да и безграмотными, – если будут проведены в жизнь, несомненно, будут препятствовать тому, чтобы молдавский литературный язык был доступен обоим берегам Днестра, т. е. как раз обратное от того, чего требуют от нас партия и правительство.

Случайно ли все это? Не пора ли ближе и глубже заняться “творчеством” и личностью этого гражданина?» [68].

Конференция еще не успела завершиться, а 16 мая 1937 г. А. П. Дымбул был уже арестован. В конце своего выступления В. П. Затонский проинформировал делегатов конференции о только что принятом ЦК КП(б) Украины решении освободить Г. И. Старого от обязанностей председателя СНК МАССР и отозвать из Молдавии [69].

Позже Е. С. Алмазова, жена Г. И. Старого, писала: «Это сообщение очень удивило Старого. После сдачи дел Старый поехал в Киев в ЦК КП(б)У. Через пару дней Старый возвратился домой. Он мне рассказал, что он был принят секретарем ЦК КП(б)У Поповым, который сказал, что Старый будет вызван в ЦК КП(б)У. 18 июня 1937 года Старый поехал в Киев в ЦК КП(б)У, а я уехала в Москву, куда меня вызвали по вопросу моей работы в Комвузе в гор. Тирасполе. Больше Старого я не видела. Когда примерно через неделю я возвратилась в Тирасполь, то домашняя работница сообщила мне, что после возвращения из Киева Старый был арестован у себя на квартире. Причин ареста Старого я не знаю».

21 июня 1937 г. в 19 часов 18 минут из Киева на имя Генерального комиссара государственной безопасности, наркома НКВД СССР Н. И. Ежова была направлена секретная телеграмма с просьбой санкционировать арест Г. И. Старого. Показания на него якобы дали осужденные ранее троцкисты: «Старый был близок и покровительствовал националисти-

ческой группе румынизаторов – Багров, Корнелиу, Балух и др.». На бланке телеграммы сохранилась резолюция: «т. Литвину. Арестовать. 21/6 Ежов».

На следующий день Г. И. Старый был арестован, а 23 июня исполняющий обязанности Прокурора Молдавской АССР Колодий санкционировал арест и этапирование его в Киев. Первый из сохранившихся протоколов допроса Г. И. Старого датирован 29 июня, но вопросы и ответы были вписаны в него спустя сутки, 30 июня. Г. И. Старый признал свое объективное участие в контрреволюционной деятельности, однако категорически отрицал связь с сигуранцей. Через некоторое время он обратился с письменным заявлением к наркому НКВД УССР, в котором, в частности, говорилось: «На протяжении десяти дней следствия я отрицал свою вину в контрреволюционной работе. Сейчас я решил прекратить упорство и дать следствию откровенные показания о моей контрреволюционной работе и причастных к ней лицах» [70].

Так первая поездка Г. И. Старого в Киев привела к печальным результатам, а вторая – к трагическим. В постановлении пленума Молдавского обкома КП(б) Украины от 9 июля 1937 г. отмечалось, что: «...враг партии и народа – СТАРЫЙ продолжительное время находился на посту председателя СНК, в составе бюро обкома и с большим опозданием был разоблачен, несмотря на то, что было немало фактов, по которым обком должен был поставить вопрос о его партийности и возможности оставления на посту председателя СНК» [71].

Проведенная в 1937 г. «румынская» операция подвела черту под очередным этапом борьбы между румынизаторами и самобытниками. Репрессиям были подвергнуты сторонники как одной, так и другой точки зрения. К власти в МАССР вновь пришли самобытники, но уже не бессарабского происхождения. К тому же многие из них получили образование в советских школах и вузах, что весьма ценилось в то время.

27 февраля 1938 г. бюро Молдавского обкома партии приняло постановление «О переводе молдавской письменности с латинского на русский шрифт». В нем говорилось, что латинский шрифт непонятен большинству молдавского населения. Буржуазно-националистические элементы, которые в свое время окопались в Народном комиссариате просвещения, Государственном издательстве Молдавии и других учреждениях, под флагом латинизации шрифта проводили, по сути, румынизацию молдавского языка. Поэтому было решено перевести молдавскую письменность на русский шрифт и просить ЦК КП(б) Украины и ЦК ВКП(б) поддержать это решение. 19 мая 1938 г. Президиум ЦИК Молдавской АССР утвердил постановление «О переводе молдавской письменности с латинского шрифта на русский шрифт», а в августе 1939 г. вторая сессия Верховного Совета автономной республики приняла закон «Об утверждении алфавита молдавского языка на основе русского алфавита» [72].

8 марта 1939 г. заведующий отделом школ Молдавского обкома партии Якунин направил в одноименный отдел ЦК КП(б) Украины докладную записку «О состоянии народного образования по Молдавской АССР за 1938 год». В документе отмечалось: «До 1938 года в молдавском письме был введен латинизированный шрифт, а язык румынизирован, чем враги добивались отделения молдавского населения от украинского и русского населения, готовя отторжение Советской Молдавии от СССР.

К началу 1938/39 г. в молдавской письменности был введен русский шрифт и приступили к переизданию всех учебников. Ввиду необходимости уточнения орфографии молдавского языка, что затянулось до 1939 года, грамматики молдавского языка до сих пор нет. Отсутствие грамматики молдавского языка является большим тормозом в работе молдавских школ, в связи с чем при изучении молдавского языка учителя вынуждены пользоваться газетами и журналами, издаваемыми на молдавском языке, что отрицательно влияет на качество преподавания и успеваемость учеников» [73].

В докладной записке был выделен специальный раздел «Ликвидация последствий вредительства в системе народного образования». Якунин писал: «Последствия вредительства в области румынизации языка ликвидируются ежедневной борьбой по очистке разговорного и письменного языка от румынских слов и введения молдавских, понятных народу. В этом принимают участие все преподаватели, знающие молдавский язык, и особенно следует отметить работу преподавателя тов. Чебана Ивана Дмитриевича» [74].

Таким образом, приведенные материалы показывают, что до конца 30-х годов XX века в Советском Союзе, в том числе и в МАССР, проходила бурная полемика между сторонниками разных взглядов по вопросу существования и дальнейшего развития молдавского этноса: радикальными румынизаторами (И. О. Дическу-Дик, А. П. Дымбул, А. А. Залик, А. А. Николау, Н. Г. Плоештяну) и не менее радикальными самобытниками (И. И. Бадеев, Г. И. Бучушкану, Л. А. Мадан, И. А. Малай, И. В. Очинский). Вместе с тем, некоторые люди высказывали особые мнения. Среди них нужно назвать Е. З. Арборе-Ралли, Е. И. Багрова, П. И. Киор-Янаки, В. П. Поповича, Г. И. Старого).

Эта борьба временно была прервана массовыми репрессиями 1937–1938 гг. Двукратное изменение шрифта и правил молдавского языка на протяжении короткого исторического периода привело к отсутствию стабильности в языковом строительстве и крайне отрицательно сказалось на эффективности проведения политики молдаванизации.

Примечания

[1] Bîtcă M., Zelenciuc V. Români sau moldoveni // Revista de etnografie şi folclor, 1996, № 3-4; Dima N. Moldavians or Romanians? // The Soviet West. Interplay between Nationality and Social Organization. New York, 1975; Kleess A. Rumänisch und Moldauisch // Osteuropa, 1955, Vol. 5, No. 4; Лукьянец О. Румыны или молдаване? Этническая идентификация населения Бессарабии (Первая половина века) // Наука и общество. Кишинев, 2007; и др.

[2] Альянс бухарестских и тираспольских ультра стал реальностью // Независимая Молдова, 21 января 2007. http//www.nm.md. См. также: Елков О. На пути в Румынию: бессарабские жители сделали свой исторический выбор // «Ольвия-пресс», 23 января 2007. http//www.olvia.idknet.com; Унионистское движение Республики Молдова требует объединения с Румынией // Moldova Azi, 30 октября 2006. http//www.azi.md.

[3] Траян Бэсеску: Республика Молдова ушла из Европы в 1940 году против своей воли // Moldova Azi, 1 января 2007. http//www.azi.md. См. также: Сокор В. Президент Бэсеску способствует привлечению внимания Вашингтона и Брюсселя к проблемам Молдовы // Независимая Молдова, 7 июля 2006. http//www.nm.md; Шоларь Е. Воспрянь, румын! Или хотят ли русские… «унири»? // Коммерсант Plus, 25 мая 2007. http//www.km.press.md; и др.

[4] Воронин В. Любой молдаванин Вам скажет: «Мой родной язык называется так, как его называла мама» // Независимая Молдова, 27 февраля 2007. http//www.nm.md/. См также: Заявление Правительства Республики Молдова. Там же, 7 марта 2007; Кишинев–Бухарест: прохладный мир // Молдавские ведомости, 2 марта 2007. http//www.vedomosti.md; Румыния не признает существования молдавского этноса // Коммерсант Plus, 2 марта 2007. http//www.km.press.md; Negru N. Moş Gheorghe şi ideea reunirii // Jurnal de Chişinău, 2 martie 2007. http//www.jurnal.md; Ţurcanu A. O nouă provocare la Prut // Timpul, 2 martie 2007. http//www.timtul.md; и др.

[5] Афтенюк С. Я. Ленинская национальная политика Коммунистической партии и образование советской государственности молдавского народа. Кишинев, 1971; Бобейко И. Страницы пролетарской солидарности и революционного сотрудничества // Кодры, 1972, № 11; Копанский Я. М. Интернациональная солидарность с борьбой трудящихся Бессарабии за воссоединение с Советской Родиной (1918–1940). Кишинев, 1975; Репида А. Образование Молдавской АССР. Кишинев, 1974; и др.

[6] История Молдавской ССР. 1-е изд. Т. 2. Кишинев, 1955. С. 114.

[7] Очерки истории Коммунистической партии Молдавии. 1-е изд. Кишинев, 1964. С. 117.

[8] Грекул А. Расцвет молдавской социалистической нации. Кишинев, 1974. С. 48.

[9] Там же. С. 82.

[10] Лазо Е. С. Молдавская партийная организация в годы строительства социализма (1924–1940). Кишинев, 1981. С. 91.

[11] Raţiu I. La Roumanie d'aujord'hui. Sa place le monde. Paris, 1975. P. 17.

[12] Bruhis M. Rusia, România şi Basarabia. 1812, 1918, 1924, 1940. Chişinău, 1992. P. 159, 161. См также: Van Meurs W. Carving a Moldavian Identity Out of History // Nationalities Papers, 1998, Vol. 26, No. 1.

[13] Стратиевский К. В. В числе первых жертв сталинщины // Восстанавливая правду истории. Кишинев, 1988. С. 85, 86.

[14] Movileanu N. Din istoria Transnistriei (1924–1940) // Revista de istorie a Moldovei, 1993, nr. 2; Negru E. Introducerea şi interzicerea grafiei latine în R.A.S.S.M. Там же, 1999, nr. 3-4; Моисеев И. Аспекты политической и культурной жизни Молдавской АССР // Cugetul. 1992, nr. 5-6; Поповски В., Пахоми Т. Несколько заметок по поводу движения в поддержку родного языка и латинского алфавита в Транснистрии. Там же, 1991, № 4. См. также: Digol S. Transmutări etno-demografice în Transnistria (1940-1945) // Destin românesc. 2002, nr. 3; и др.

[15] Лазарев А. Я – молдованин. Тирасполь, 1995; Лучинский П. Молдова и молдаване. Кишинев, 2007; Молдован П. П. Молдоване в истории. Кишинев, 1994; Стати В. История Молдовы. Кишинев, 2002; Степанюк В. Государственность молдавского народа. Исторические, политические и правовые аспекты. Кишинев, 2006; Шорников П. М. Молдавская самобытность. Тирасполь, 2007. См. также: Галущенко О. С. Борьба между румынизаторами и самобытниками в Молдавской АССР (20-е годы) // Ежегодный исторический альманах Приднестровья, 2002, № 6; он же. Борьба между румынизаторами и самобытниками в Молдавской АССР (30-е годы) // Там же, 2003, № 7. http://www.iatp.md/articles; он же. Молдавский вопрос на перекрестке мнений // Наука и общество; и др.

[16] История Республики Молдова. С древнейших времен до наших дней. 2-е изд. Кишинев, 2002; История Приднестровской Молдавской Республики. В 2-х тт. Т. 2. Ч. 1. Тирасполь, 2001; Феномен Приднестровья. 2-е изд. Тирасполь, 2003; и др.

[17] King Ch. Moldovenii. România, Rusia şi politica culturală. Chişinău, 2002; Hitchins K. History and Identity in the Novels of Ion Druta // Revista de etnologie şi culturologie. 2006, nr. 1.

[18] Encyclopedia of World History. Oxford–New York, 1998. P. 52, 173, 404, 441, 442; Minahan J. Miniature Empires. Westport, 1998. P. 182-192; Вехи молдавской государственности. Сборник текстов конституций. Кишинев, 2000. С. 280.

[19] The New Encyclopædia Britannica. 15th ed. Chicago, 2002. Vol. 8. P. 230. Наши взгляды по этому аспекту изложены в статье «Молдаване: мифы и реальность (поиски постсоветской идентичности в Республике Молдова)» // Journal of Eurasian Research. Issues of National Identity. Winter 2003. Vol. 2. No. 1. P. 40-47. www.actr.org/JER.

[20] Коренным кишиневцем, тираспольчанином, одесситом или москвичом является человек, родившийся и живущий в этом городе. Коренным этносом, видимо, следует считать тот, который сформировался на данной территории. Каждый этнос когда-то сложился на определенной территории. Ее можно назвать исторической для конкретного народа. Этническая территория – это территория сегодняшнего компактного проживания этноса. И, наконец, территория того или иного государства. Исторические, этнические и государственные границы практически никогда полностью не совпадают между собой. В одном «роддоме», на одной и той же территории в разное время могли «родиться» несколько этносов, являющихся здесь сегодня коренными. Возможно и существование отдельных регионов, где в наши дни нет коренных народов, так как они мигрировали сюда уже в виде сформировавшихся этносов. См. подробнее: Соколовский С. В. Образы «Других»: историческая типология мышления о коренных народах России // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Москва, 1998, вып. 5. С. 57-84.

[21] Термином «румыны» обозначались все политические эмигранты из Румынии, независимо от их национальности. Поэтому в данной работе он не применяется в этническом значении, за исключением случаев, когда это специально оговорено в тексте.

[22] История Румынии. 1918–1970. Москва, 1971. С. 13-16; Первый съезд Общества бессарабцев. 9-12 апреля 1925 г. Москва, 1926. С. 11; Бочачер М. Н. Молдавия. Москва–Ленинград, 1926. С. 9.

[23] Начало большого пути. Сб. документов и материалов. Кишинев, 1964. С. 33.

[24] Там же. С. 61; Образование Молдавской ССР и создание Коммунистической партии Молдавии. Сб. документов и материалов. Кишинев, 1984. С. 100.

[25] Архив общественно-политических организаций Республики Молдова (АОПОРМ). Ф. 49. Оп. 1. Д. 10. Л. 2.

[26] Там же. Д. 2. Л. 4; Д. 3. Л. 34 об.

[27] Там же. Д. 5. Л. 1. В другом варианте И. О. Дик предлагался на должность руководителя профсоюзов МАССР. См.: Бомешко Б. Г. Образование Молдавской АССР (Истоки приднестровской проблемы) // Ежегодный исторический альманах Приднестровья. 1998, № 2. С. 18.

[28] АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 5. Л. 1, 1 об.

[29] Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 16. Д. 1393. Л. 31.

[30] Moldova Suverană (Дайджест). 4 сентября 1990.

[31] Там же.

[32] АОПОРМ.Ф. 49. Оп. 1. Д. 88. Л. 8; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 777. Л. 169.

[33] В действительности, три южных уезда Бессарабии в 1856–1878 годах входили в состав Молдавского княжества, а затем Румынии. См. подробнее: Cernovodeanu P. Basarabia. Drama unei provincii istorice româneşti în context politic internaţional (1806-1920). Bucuresti, 1993; Краткая история Румынии. С древнейших времен до наших дней. Москва, 1987; и др.

[34] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 777. Л. 171.

[35] Там же.

[36] АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 177. Л. 1.

[37] Там же. Л. 3. В среде румынских политэмигрантов широкое распространение получил взгляд о том, что молдавская идентичность была «изобретена» бессарабцами после революции. Ч. Кинг считает, что в это время молдавская идентичность уже существовала. См. подробнее: King Ch. The Ambivalence of Authenticity, or How Moldovan Language Was Made // Slavic Review, 1999, no 1. P. 123.

[38] Там же. Л. 2.

[39] Там же. Д. 62. Л. 2, 3.

[40] Там же.

[41] Там же. Л. 1.

[42] Там же. Д. 88. Л. 17.

[43] Бабилунга Н. В. Екатерина Арборе – личность героическая // Ежегодный исторический альманах Приднестровья, 1998, № 2. С. 103, 104.

[44] В состав Бессарабской комиссии входили известные деятели международного, советского и румынского коммунистического движения: Г. Димитров, Б. Кун, В. Коларов, Д. З. Мануильский, Н. А. Скрыпник, П. Ткаченко, А. Бадулеску, И. И. Бадеев и другие. Начав свою работу со 2 апреля, комиссия провела несколько заседаний и приняла резолюцию по национальному вопросу в Бессарабии, одобренную V расширенным пленумом Исполкома Коминтерна.

[45] Коммунистическое подполье Бессарабии (1918–1940). Сб. документов и материалов. Т. 2. Кишинев, 1988. С. 136, 137.

[46] Там же. С. 161.

[47] РГАСПИ. Ф. 529. Оп. 1. Д. 490. Л. 10; Ф. 495. Оп. 286. Д. 143. Л. 190; Бобейко И. М. Возвращение к правде истории // Восстанавливая правду истории. С. 136.

[48] См. подробнее: Галущенко О. Борьба между румынизаторами и самобытниками в Молдавской АССР (20-е годы).

[49] АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 1423. Л. 1.

[50] Там же. Д. 1892. Л. 30.

[51] Там же. Д. 1899. Л. 39, 41; Д. 2392. Л. 7.

[52] Там же. Д. 1970. Л. 7; Д. 1972. Л. 1 – 3.

[53] Там же. Д. 2069. Л. 24, 28.

[54] Colesnic Iu. Alfabetul latin in Transnistria – cap de pod pentru România // Sfatul Ţării, 1992, nr. 220-224. P. 19; King Ch. Moldovenii… P. 51.

[55] АОПОРМ. Ф. 51. Оп. 22. Д. 20. Л. 63-68; Вечерний Кишинев, 12 июня 1990.

[56] АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 2424. Л. 12.

[57] Там же. Д. 2266. Л. 143, 144.

[58] Там же. Д. 2262. Л. 94; Д. 2264. Л. 73.

[59] Мала енциклопедія етнодержавознавства. Київ, 1996. С. 884.

[60] АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 2266. Л. 125; Д. 2293. Л. 3; и др.

[61] Там же. Ф. 51. Оп. 22. Д. 20. Л. 63-68

[62] См. подробнее: Галущенко О. С. Борьба между румынизаторами и самобытниками в Молдавской АССР (30-е годы); King Ch. The Ambivalence of Authenticity… P. 140.

[63] См. подробнее: Медведев Р. О Сталине и сталинизме: исторические очерки // Знамя, 1989, № 1-3.

[64] АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 3610. Л. 84 – 88.

[65] Там же. Л. 89. См. подробнее: Negru E. Lichidarea elitei politice şi a oamenilor de cultură din R.A.S.S. Moldovenească // Cugetul, 2002, nr. 3-4.

[66] Сохранена лексика оригинала. Там же. Д. 3612. Л. 65.

[67] Бабилунга Н. В. Указ. соч.

[68] АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 3610. Л. 90.

[69] Там же. Д. 3612. Л. 54.

[70] См. подробнее: Мовиляну Н. Ф. Политический смерч // Восстанавливая правду истории. С. 44-66.

[71] АОПОРМ. Ф. 49. Оп.1. Д. 3635. Л. 9.

[72] Афтенюк С. Я. Указ. соч. С. 290, 291; АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 4106. Л. 12; Культура Молдавии за годы Советской власти // Сб. документов в 4-х томах. Т. 1. Ч. I. Кишинев, 1975. С. 272.

[73] АОПОРМ. Ф. 49. Оп.1. Д. 4569. Л. 28.

[74] Там же. См. подробнее: Чобану И. Д. Родной язык в моей судьбе. Тирасполь, 1993.

Rezumat

În acest articol, în baza mai multor surse, este examinată problema: moldoveni sau români. În discuţiile aprinse din fosta Republică Autonomă Sovietică Socialistă Moldovenească a fost antrenată nu doar intelectualitatea, ci şi conducerea RASSM. Este abordată, de asemenea schimbarea poziţiei conducerii Ucrainei şi a Uniunii Sovietice referitoare la problema sus-numita în anii 20–30 ai secolului XX.

Cuvinte-cheie: moldoveni, români, Transnistria, istorie, etnologie, politologie.

Резюме

В данной статье на основе широкого круга источников рассматривается вопрос: «молдаване или румыны». В острые дискуссии в Молдавской Автономной Советской Социалистической Республике была вовлечена не только интеллигенция, но и руководство автономии. Показано также изменение позиции политиков Украи-

ны и Советского Союза в целом по названной проблеме в 20–30-е годы XX века.

Ключевые слова: молдаване, румыны, Приднестровье, история, этнология, политология.

Summary

In this article, the question “Moldovan” or “Romanian” is discussed on the basis of the vast collection of sources. In the heated discussions in Moldavian Autonomous Soviet Socialistic Republic was involved not only intelligentsia, but also the leadership of this autonomous district. The change in the position of politicians from Ukraine and the USSR on this problem in 20s and 30s is also investigated.

Key words: Moldovan, Romanian, Transnistria, history, ethnology, politial science.

С. РЫСЕВ

К ВОПРОСУ О ЕГИПЕТСКОЙ ВЕРСИИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ЦЫГАН ЕВРОПЫ

После того как в конце XVIII – первой половине XIX вв. немецкие ученые Г. Грельманн и А. Ф. Потт надежно установили родство цыганского и индийского языков, стало очевидным, что цыгане являются выходцами из Индии. Вопрос свелся к тому, когда они ее покинули и какими путями продвигались на запад. Не мудрствуя лукаво, подавляющее большинство исследователей выбрали кратчайший маршрут следования (Индия – Иран – Византия), датировав исход V–X вв. н. э. При этом никто из них не привел веских доказательств того, зачем цыганам понадобилось шествовать в такие дали в эпоху, когда подобные затяжные экспедиции совершались, как правило, народами, стремившимися к завоеваниям. Связь между цыганами и Египтом, долгое время не вызывавшая сомнений, была с легкостью отброшена и сочтена нелепым заблуждением. Как представляется, пора снова привлечь к ней внимание, прежде всего ввиду отсутствия в письменных источниках убедительных свидетельств о продвижении цыган через Переднюю Азию.

Начнем с краткого историко-филологического экскурса. В первой половине XV в. в Западной Европе появился дотоле неизвестный народ, представители которого настойчиво утверждали, что являются выходцами из некоего Малого Египта. Европейцы поверили им на слово и дали прозвище «египтяне». В последующие столетия «египтяне» успели стать «гитанами» в Испании, «джипси» в Англии, «гифтами» в Греции, и теперь не сразу догадаешься о первоисточнике этих этнических обозначений. Сюда же можно включить и прозвище «фараоново племя», распространенное в Венгрии.

В Европе существует и вторая обширная категория наименований, употребляемых по отношению к «бродячему племени», которое предпочитает называть себя «ромами». В Италии оно известно как zingari, в Германии – как Zigeuner, в России – как цыгане и т. д. Слово, к которому восходят эти этнонимы, появилось на европейском континенте примерно в тот же период, что и «египтяне», но проследить его корни намного сложнее.

Из византийских хроник [1] известно, что в начале IX в. в Малой Азии жили некие еретики, называвшиеся афинганами (athinganoi), что по-гречески буквально означает «неприкасаемые». Этот ярлык может указывать на строгое выполнение ими предписаний в отношении обрядовой чистоты при общении с иноверцами.

Афингане славились своими точными предсказаниями и чародейством. Несмотря на репрессии, которым секта подвергалась со стороны властей [2], искоренить ее не удавалось: в XII−XIV вв. византийские церковные иерархи по-прежнему предостерегали в своих воззваниях против контактов с этими людьми [3]. А вот аналогичное увещевание от XV в. грозит уже отлучением тем, кто внимает предсказаниям «египтянок» [4]. Можно сделать вывод, что в поведении еретиков и чужеземных гадалок было много общего. В конце концов, «неприкасаемые» сходят с исторической сцены, но слово *афингане* не исчезает, латинизируясь в *ацинган*, что, в свою очередь, превращается в *цингане* и *цыгане*, обозначая уже не религиозную, а этническую группу[5]. Возьмем себе на заметку, что афингане оказываются вытесненными в церковных посланиях «египтянками» не когда-нибудь, а в XV веке.

Пришедших в Европу цыган пытались отождествить не только с афинганами, но и с «цыганским» племенем затт (зотт, зутт), упоминаемым в средневековых арабских источниках, в первую очередь в труде ат-Табари [6]. Но последние известия об этом племени приходятся на середину далекого IX в., после чего оно бесследно исчезает из анналов истории, сохранившись разве что в арабском языке, в котором одно из наименований цыган – зутт. Кроме того, характеристика народа затт у ат-Табари мало чем напоминает обычаи и образ жизни цыган-ромов.

Теперь снова обратим свой взгляд на то, что происходило в Западной Европе в XV в. Во время так называемого «великого похода» цыгане сумели получить охранную грамоту от германского императора Сигизмунда (1423 г.), после чего рассеялись по сосед-

ним странам. Одним из самых информативных документов того времени, касающихся цыган, является описание первого посещения ими Парижа в августе 1427 г. Вот наиболее важные сведения из сообщения очевидца событий, которое приведено в книге Этьена Паскье (E. Pasquier) «Les recherches de la France» (1560) и воспроизведено Виктором де Роша:

«…В Париж явились 12 арендаторов (tenanciers), как они себя назвали.., все верхом, сказавшие, что они добрые христиане из Малого Египта, и еще сказавшие, что в не столь далеком прошлом христиане завоевали всю их страну и обратили их в свою веру под страхом смерти. Те, кто принял крещение, остались, как и прежде, властителями страны, обещали быть покорными и блюсти веру в Иисуса Христа до самой смерти и имели в своей стране короля и королеву. Но через некоторое время после принятия ими христианской веры на них напали сарацины. Поскольку они были недостаточно твердыми в вере, не надеялись победить в войне и защитить свою страну, то уступили врагам, снова стали язычниками и отреклись от Иисуса Христа…» [7].

Далее цыгане поведали следующее. Император Германии и другие сеньоры, узнав, что они стали вероотступниками, начали их преследовать (leur coururent sus) и вскоре одолели (vainquirent), тогда как они думали, что им позволят остаться в их стране, если они снова станут христианами. Но император и другие сеньоры сказали, что им никогда не получить землю (tenraient) в их стране, разве что с разрешения Папы, к которому цыгане и отправились. Выслушав их исповедь, Папа велел им во искупление грехов странствовать по свету семь лет. И вот они провели в скитаниях уже пять лет, прежде чем прибыли в Париж. Очевидец событий также указал, что мужчины были весьма смуглыми, с курчавыми волосами, а женщины – страшными на вид и тоже очень смуглыми.

Нет никаких сомнений в том, что цыгане прибыли в Европу из стран Восточного Средиземноморья. Вопрос в другом: когда и каким образом они там оказались? Решая его, следует принять во внимание один крайне важный факт, который совершенно упускают из виду те, кто занимается данной проблемой. За время крестовых походов (1096–1270) никто из европейцев, побывавших на Ближнем Востоке, не обмолвился о цыганах и словом! А сочинений о заморских странах в тот период было написано немало, например, трактат неизвестного автора «О земле Иерусалимской и ее обитателях», появившийся в конце XII в. [8].

Первое описание цыган, не оставляющее сомнений, что речь идет именно о них, было дано лишь в XIV в. монахом Симеоном, который встретил их на Крите в 1323 г.: «За пределами города мы видели народ, следующий греческому обряду и утверждающий, что ведет свое происхождение от Хама. Они лишь изредка задерживаются на одном месте дольше чем на 30 дней…» [9]. Затем аналогичные известия начинают поступать одно за другим. Лудольф из Зюдгейма, посетивший Палестину в середине XIV в., пишет: «У мандополов, или мандинов, нет никакой веры, но они египтяне, утверждающие, что происходят из рода фараона, отличные воры, кочующие с места на место, делающие сита и другие приспособления и не боящиеся солнечного зноя…»[10]. Современник Лудольфа Иоанн Хильдесгеймский приводит такие сведения: «Еще на Востоке и во всех заморских странах живут совсем особенные христиане, которых там называют мандополами… Они передвигаются толпами вместе с женами, детьми и ослами, не сеют и не жнут, не укрываются в домах ни зимой, ни летом… У них свой язык, который никто, кроме них, не может разобрать, в то время как они сами понимают языки многих народов…» [11].

Если ранее цыгане провели несколько веков на территории Византии, как полагают многие исследователи, трудно понять, почему они не смогли хоть сколько-нибудь цивилизоваться. Если же и впрямь не смогли, тогда их эксцентричное поведение должно было найти отражение в византийской литературе. Но в ней ничего не говорится о народе, который толпами кочует по городам и весям. Поэтому возникает вопрос-догадка: не происходили ли в это время в соседних странах какие-то события, которые и вызвали массовый приток цыган в Восточное Средиземноморье? Выясняется, что происходили. В начале XIV в. египетские мусульмане лишили власти последнего христианского правителя Нубии, что ускорило обращение ее населения в ислам [12]. Заметим, что предлагаемая версия событий достаточно хорошо согласуется с рассказом прибывших в Париж цыган.

Присутствие цыган в Северной Африке подтверждает такой авторитетный источник, как труды арабского путешественника Льва Африканского (ок. 1489 − после 1528). Он уже имел возможность видеть цыган в Европе, и потому его идентификации можно вполне доверять: «Король Нубии постоянно ведет войну то с людьми горан, которые являются одним из колен цыган, ведут тяжелую жизнь в пустыне и языка которых никто не понимает, то с другими людьми…» [13]. Отметим практически дословное совпадение в сообщении Иоанна Хильдесгеймского и Льва Африканского, касающееся уникальности языка цыган.

Теперь рассмотрим вопрос о происхождении слова *ром*, являющегося самоназванием европейских цыган, тогда как их азиатским соплеменникам оно не известно. Среди ученых доминирует точка зрения, согласно которой цыгане стали именовать себя так потому, что провели несколько веков на территории Византии, подданные которой называли

себя ромеями. Такое объяснение выглядит неубедительным хотя бы по той причине, что в цыганском языке «ром» имеет и другое значение: мужчина, муж. Следы снова ведут в Египет. У Геродота читаем: «Каждая из этих колоссальных статуй, говорили они [египетские жрецы], это – „пи-ромис"… Пи-ромис же в переводе на эллинский означает «прекрасный и благородный человек"» [14]. Это сообщение древнегреческого историка подтверждают демотические и коптские тексты, в которых находим слово *ром* в значении «человек» или «мужчина» [15].

В заключение можно указать на то, что появление цыган в Европе некоторым образом коррелирует с исчезновением загадочного народа гарамантов, который некогда обитал в районе Сахары [16] и название которого созвучно этнониму «горан». Попутно заметим, что первым из древних авторов сведения о гарамантах приводит только что упомянутый Геродот [17]. А одними из последних свидетельств об этом народе служат сообщения александрийского купца и путешественника Козьмы Индикоплова [18] и церковного писателя Иоанна Бикларского [19], из которых явствует, что в середине VI в. гараманты приняли христианство. Эти данные также согласуются с вышеприведенным повествованием цыган о своем прошлом.

Примечания

[1] Летопись византийца Феофана (от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта). М., 1884–1887. С. 359; Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей. СПб., 1992. С. 23-24.

[2] Летопись… С. 363-364.

[3] The Gypsies in Byzantine Empire and the Balkans in the Late Middle Ages. Dumbarton Oaks Papers. Washington, 15, 1961. P. 146-147.

[4] Там же. С. 147.

[5] Там же. С. 153, 157-158.

[6] Васильев А. А. Византия и арабы. СПб., 1900. С. 177-179.

[7] Rochas de V. Les Parias de France et d'Espagne (Cagots et Bohemiens). Paris, 1876. С. 225-227; см. также: Деметер Н., Бессонов Н., Кутенков В. История цыган – новый взгляд. Воронеж, 2000. С. 20-22.

[8] Горелов Н. Царствие небесное. Легенды крестоносцев XII–XIV веков. СПб., 2006. С. 141-154.

[9] Там же. С. 261; см. также: Wiener L. Gypsies as Fortune-tellers and as Blacksmiths. Journal of the Gypsy Lore Society, New Series, 3, 1909-10. P. 11.

[10] Горелов Н. Указ. раб. С. 263; Wiener L. Указ. раб. С. 7.

[11] Горелов Н. Указ. раб. С. 261-262; Wiener L. Указ. раб. С. 10.

[12] Шинни П. Л. Христианская Нубия. Из истории африканского средневековья. М., 1986, с. 148-183. С. 176-182.

[13] Африканский Л. Африка – третья часть света. Л., 1983. С. 314.

[14] Геродот. История. Ч. II. М., 2006. С. 143.

[15] Crum W. E. A Coptic Dictionary. Oxford, 1939. C. 294-295; Griffith F. L. Catalogue of the demotic papyri in the John Ryland's Library. Vol. 3. Manch., 1909. C. 365; Gardiner A. Egyptian Grammar. L., 1950. C. 578.

[16] Гарамантида (африканская Атлантида). М., 1994.

[17] Геродот. Указ. раб. Ч. IV. С. 174, 183, 184.

[18] История Африки. Хрестоматия. М., 1979. С. 188.

[19] Там же. С. 193.

Rezumat

În articol se întreprinde o încercare de a analiza ipoteza provenienței țiganilor, bazată pe faptul prezenței țiganilor în Africa de Nord şi exodul lor in Egipt.

Cuvinte-cheie: țigani, romii, Africa de Nord, Egipt.

Резюме

В представленной статье предпринята попытка рассмотреть гипотезу происхождения цыган, основанную на факте присутствия цыган в Северной Африке и их исхода из Египта.

Ключевые слова: цыгане, ромы, Северная Африка, Египет.

Summary

In this article, the attemp to consider the hypothesis of Roma origins, based on the facts of Roma presence in North Africa and their exit from Egypt.

The key words: Gypsy, Roma, North Africa, Egypt.

COMUNICĂRI
СООБЩЕНИЯ

I. DUMINICA

8 APRILIE – ZIUA MONDIALĂ A ROMILOR (ASPECTUL ISTORIC)

În fiecare an, la 8 aprilie, se sărbătoreşte Ziua Internaţională a Romilor. Un scurt istoric al acestei date, importante pentru comunitatea romă, este relevant, deşi au trecut mai bine de trei decenii de când s-a început celebrarea ei.

Comunitatea romilor este prezentă în mai multe ţări ale mapamondului, cu un grad de segmentare vădit diferenţiat sub aspect social, economic şi politic. Ideea de a reuni aceste comunităţi într-un stat unic a agitat opinia publică modernă, cu atât mai mult că asemenea precedent a avut loc pe parcursul secolului al XX-lea (reunirea comunităţii evreieşti într-un stat unic – Israel, în 1948). Originea acestei idei, de a crea un stat independent al romilor, a fost inspirată de mai mulţi factori derivaţi din diferenţele specifice acestei comunităţi. Principalul segment al romilor, numit "**Noii Ţigani**" (constituit din *romii căldărari* care au "invadat" toată Europa după abolirea sclaviei în Principatele Române la sfârşitul secolului al XIX-lea), s-a conformat noilor oportunităţi condiţionate de reformele sociale, găsindu-şi locul său într-o societate industrializată, fără să-şi piardă pretenţiile naţionale de a crea un stat (spre deosebire de alte grupuri de romi, parţial asimilate). Un prim pas în acest efort politic a fost instituirea în sec. XVII–XVIII, în cadrul comunităţii romilor din regatul polonez, a titulaturii de **Rege al Ţiganilor**, ce avea iniţial prerogativa de a strânge taxa de la supuşii săi (în Principatele Române această funcţie o aveau *bulibaşii*). Ulterior, această funcţie a căpătat o nouă semnificaţie, când în 1934, unul din descendenţii romilor căldărari, **Jozef Kwiek** a fost ales rege al ţiganilor, având misiunea de crea un nou stat *Romanesthan* (Ţara Romilor) şi de a găsi un teritoriu potrivit pentru acesta. În acest scop, Josef Kwiek a trimis o delegaţie la Liga Naţiunilor să solicite teritoriul aflat în Africa de Sud (Namibia) pentru a crea acolo un stat al romilor. După nereuşita acestei misiuni, în 1936, moştenitorul lui Josef, **Janusz Kwiek**, a trimis o nouă delegaţie la **Benito Mussolini**, să-i ceară o parte din teritoriul Abyssiniei (ocupate de trupele Italiei), pentru a constitui *Romanesthanul*. În acelaşi timp, un alt rege "alternativ" al romilor, Michal II Kwiek, s-a deplasat în India să depisteze o aşezare convenabilă pentru a întemeia un stat al ţiganilor (undeva la o distanţă nesemnificativă de cursul râului Gange). Dar îndată ce s-a întors din această deplasare inutilă, el şi-a schimbat ideea, propunând un alt teritoriu mai potrivit în acest sens, aflat în Africa (Uganda), cerând suport de la comunităţile romilor din Cehoslovacia şi Marea Britanie [1].

Toate aceste încercări neproductive, în perioada interbelică, de a crea un stat unic al romilor au schimbat modul de afirmare a comunităţii romilor în plan internaţional. După ororile pricinuite comunităţii romilor de către adepţii fascismului în timpul celui de-al II-lea război mondial, s-a ajuns la concluzia unei stopări stringente a tuturor manifestărilor de *antiţiganism*. Astfel, liderii romi au ajuns de comun acord la concluzia că, indiferent de ţara unde locuiesc, principala misiune a comunităţii romilor rămâne a fi diminuarea actelor de discriminare şi cultivarea unei toleranţe etnice în rândul populaţiei majoritare vizavi de romi. Principala pârghie de manifestare a comunităţii romilor au devenit organizaţiile internaţionale.

În 1959, unul dintre reprezentanţii romilor căldărari, Ionel Rotaru (care a emigrat în Franţa din România) a constituit ***Comunitatea Internaţională a Ţiganilor***, proclamându-se în calitate de "conducător suprem al poporului ţigănesc" sub titulatura de ***Vaida Voievod***. Totodată, el a solicitat de la guvernul francez o bucată de pământ în apropierea oraşului Lyon, pentru a stabili acolo un sat ţigănesc. După dizolvarea acestei organizaţii de către guvernul francez în 1965, o parte din membrii ei au constituit ***Comitetul Internaţional al Ţiganilor***, sub conducerea lui ***Jacques Dauvergne*** (Vanko Rouda). După instituirea mai multor organizaţii ale romilor la nivel naţional (dislocate, în mare parte, în Franţa şi Marea Britanie), a apărut necesitatea desfăşurării unei întruniri la nivel internaţional [2].

Astfel, în perioada *7-12 aprilie 1971*, la *Oprington* (localitate ce face parte din burgul *Bromley*, district situat în sud-estul *Londrei*) a avut loc *Congresul I Internaţional al Romilor*. Această reuniune, organizată de *Comitetul Internaţional al Ţiganilor, Consiliul Mondial Bisericesc* **(World Council of Churches)** şi *Guvernul Indiei*, a întrunit delegaţi romi din 21 de state, dintre care 2 ţări din fostul «lagăr socialist»: Yugoslavia şi Cehoslovacia. Dezbaterile din cadrul acestei reuniuni istorice au fost axate pe 5 domenii: relaţii sociale, educaţie, cultură, lingvistică şi crime de război. Conceptul principal lansat în cadrul forului vizavi de principiul „*calea noastră, a romilor*" (*amaro Romano drom*) a fost formulat prin *motto*-ul: „*Statul nostru se află peste tot unde există romi, deoarece* ***Romanesthanul*** *este situat în inimile noastre*". Realizările importante ale *Primului Congres Internaţional al Romilor* au fost:

1. S-a luat decizia de a scoate din uzul internaţional etnonimul „*ţigan*" (grecesc: *athinganous*

= intangibil, de neatins), deseori întrebuinţat cu o semnificaţie peiorativă. A fost stabilită utilizarea în circuitul internaţional a endonimului „*rom*”(*romani*: bărbat): *rom* (franceză, italiană, română); *роман* (rusă); *romanis* (spaniolă); *roma / romani* (engleză, germană). În acest sens, *Comitetul Internaţional al Ţiganilor* şi-a schimbat denumirea, devenind *Comitetul Internaţional al Romilor* (*Komiteto Lumniako Romano*).

2. A fost adoptat *Steagul romilor*, convenindu-se culorile: a) în partea superioară – *albastru***,** simbolizând libertatea cerului senin şi curat; b) în partea inferioară – banda *verde***,** simbol al roadelor pământului şi al câmpurilor înverzite. Benzile sunt amplasate pe toată lungimea steagului, iar la mijloc, spre partea inferioară, este imprimat semnul *Chakra* (simbolizând, pe de o parte, soarta, roata legii şi a succesiunii vieţilor, iar pe de altă parte, nomadismul, preluat din steagul Indiei, în relaţie cu spaţiul originar, patria romilor).

3. În urma unei selecţii riguroase este ales *Imnul Internaţional al romilor* **–** „*Gelem, Gelem*” (*romani*: „mergeam, mergeam”). Textul imnului a fost alcătuit de un grup de romi deţinuţi într-un lagăr de concentrare nazist, semnificând pribegia anevoioasă a romilor pe cărările nesfârşite ale lumii şi soarta lor nefastă, determinată de ororile pricinuite comunităţii romilor în timpul celui de-al II-lea război mondial. Aranjamentul muzical al acestui cântec, devenit popular în Europa la sfârşitul anilor’60 ai sec. XX, a fost alcătuit de compozitorul *Jarko Jovanovic*. Această melodie a devenit şlagăr internaţional după ce a fost interpretată de actriţa *Olivera Vuco* în drama cinematografică yugoslavă *Am întâlnit* **şi** *ţigani fericiţi* (*Skupljaci perja*), regizată de *Alexander Petrovic* (1967).

4. La această reuniune istorică s-a luat decizia de a sărbători ziua de **8 aprilie** ca **Ziua Internaţională a Romilor.** Data a fost prilejuită de comemorarea victimelor genocidului fascist, semnificând data eliberării deţinuţilor romi încarceraţi în lagărul de concentrare nazist *Auschwitz.II (Birkenau),* unde au fost exterminaţi circa 19.000 de romi.

5. Lucrările *Primului Congres Internaţional al Romilor* au fost conduse de către preşedintele ales al congresului – *Slobodan Berberski*, cunoscut literat din Yugoslavia. Până la sfârşitul vieţii sale el a rămas credincios temei privind prigonirea şi suferinţa romilor în Iugoslavia şi Europa, fapt devenit subiect literar ce şi-a găsit expresia, mai ales, în cartea sa *Plecarea fratelui Jakalo*. În calitate de secretar al acestei reuniuni istorice a fost ales englezul **Grattan Puxon** [3].

Următoarele Congrese internaţionale ale comunităţii romilor s-au desfăşurat de asemenea pe continentul european, axându-şi efortul comun spre diferite obiective ce urmau a fi realizate în perioada dintre reuniuni. De remarcat faptul că aceste reuniuni internaţionale au abordat diferite problematici curente, cu care se confruntă comunitatea romilor, şi au propus modalităţi de soluţionare a acestora, având drept scop prioritar diminuarea gradului de discriminare a romilor. Totodată, principala provocare la care liderii romi trebuiau să ofere răspuns era legată de dilema: integrare *versus* asimilare. Societatea contemporană industrială, datorită globalizării serviciilor tehnologice şi informaţionale, a avansat enorm la toate capitolele, inclusiv în sfera socială, ceea ce pune în pericol vădit continuitatea tradiţiilor «arhaice», ce s-au conservat

Gelem, Gelem

Gelem, gelem, lungone dromensa
Maladilem bahktale Romensa.
A Romale katar tumen aven,
E tsarensa bahktale dromensa?
A Romale, A Chavale.
Vi man sas ek bari familiya,
Murdadas la e kali legiya*
Aven mansa sa lumniake Roma,
Kai putaile e romane droma
Ake vriama, usti Rom akana,
A venit timpul ca romii să-şi ridice fruntea în sus.
Men khutasa misto kai kerasa!
A Romale, A Chavale .

Mergeam, mergeam, pe un drum lung
Am întâlnit un rom fericit.
De unde vii, măi Romală,
“Cu cortul după tine, ai avut un parcurs satisfăcut?”
O Romilor, Ortacilor.
“Am avut cândva o familie numeroasă,
Dar mi-au ucis-o legiunile negre. *
Acum veniţi cu mine toţi romii din lumea întreagă,
Pentru că toate drumurile romilor sunt deschise.
Numai acţionând ne vom înălţa!
O Romilor, Ortacilor.”

**Legiuni negre (se referă la trupele naziste SS (Schutzstaffe), Eşalonul protector german, ce purta uniformă neagră).*

în cadrul comunității rome. De aceea intelectualitatea romă își concentrează toate eforturile spre a promova și păstra cultura romilor, ce și-a găsit un loc distinct în patrimoniul cultural european datorită coloritului său specific. În continuare, se va face o scurtă retrospectivă cronologică a acestor congrese:

Congresul II Mondial al Romilor, aprilie 1978, Geneva, Elveția:

Președinte UIR: Shaip Yusuf, Yugoslavia,

Secretar: Grattan Puxon, Marea Britanie**.**

Obiective realizate: În anii 70 ai secolului al XX-lea mișcarea internațională a romilor a stabilit relații de colaborare intensivă cu India. Astfel, după desfășurarea *Primului Festival Internațional al Culturii Romani în Chandigarh (1976),* delegația indiană, în frunte cu prim-ministrul provinciei Punjab, cu Ministrul Afacerilor Externe și al Educației, a participat, împreună cu alți 120 reprezentanți ai romilor din 26 de țări, la lucrările celui de-al II-lea Congres Mondial al Romilor. Delegații congresului au adoptat o Declarație istorică în care au recunoscut India *ca țară de origine a populației de etnie romă* de pe tot mapamondul. Totodată delegații acestei reuniuni internaționale au adoptat o decizie privind transformarea *Comitetul Internațional a Romilor în Uniunea Internațională al Romilor* (*Romano Internacionalno Jekhetani Union*). Fruntașii *Uniunii Internaționale a Romilor* au inițiat o activitate prodigioasă de a integra *UIR*-ul în componența organizațiilor internaționale. Primul pas în această direcție a fost realizat în 1979, când *Uniunea Internațională a Romilor* a fost acceptată în structura *Organizației Națiunilor Unite*, la categoria *ONG*, în calitate de *organizație cu statut consultativ* în cadrul *UNESCO* **(**Organizația Națiunilor Unite pentru Educație, Știință și Cultură) [4].

Congresul III Mondial al Romilor, 15-21 mai 1981, Gottingen, Germania:

Președinte UIR: Sait Balic, Yugoslavia,

Vice-Președinte: Romani Rose, Germania,

Secretar: Rajko Djuric, Yugoslavia**.**

Obiective realizate: Pentru prima dată, la lucrările congresului, pe lângă cei 300 de reprezentanți ai romilor din 22 de țări (majoritatea din Europa Occidentală, ca și la reuniunile precedente), a participat și delegația *romilor-sinti*, în frunte cu *Romani Rose*. Al III-lea Congres a fost organizat de *Liga Germană a Sinților*, cu suportul financiar acordat de către ONG-ul *Asociația pentru Popoarele supuse Amenințării*. Astfel, a fost inițiat un proces de influență masivă a ONG-urilor asupra mișcării internaționale a romilor, mai ales, organizațiile non-guvernamentale specializate în *apărarea drepturilor omului*, direcționate cardinal spre activități sporite cu romii – populație cu factor superior de risc, ale căror drepturi sunt deseori încălcate de structurile guvernamentale. Dezbaterile congresului au fost dominate de problematica reparațiilor financiare, acordate de guvernul Germaniei pentru atrocitățile naziștilor operate față de romi. La lucrările congresului a asistat și cancelarul Germaniei – *Helmut Schmidt***.** Astfel, în urma acestor dezbateri, a apărut un nou termen în circuitul internațional – *poraimos* (alteori și *samudaripen*; este un termen în limba *romani,* care se referă la genocidul nazist împotriva romilor în cel de al doilea război mondial). Cuvântul *poraimos* (scris *porajmos* în altă ortografie), înseamnă *devorare*, iar *samudaripen* înseamnă *ucidere în masă* în limba *romani*. Fenomenul *poraimos* a fost mai puțin studiat decât holocaustul evreiesc, numai în ultimii ani comunitatea romă a început să fie considerată victimă a regimului nazist. Deoarece pe parcursul istoriei comunitățile de romi au fost mai puțin organizate, spre deosebire de cele evreiești, este dificil a realizat o estimare exactă a victimelor *poraimos*-ului, dar se presupune că numărul de romi care au fost uciși este între 200.000 și 2.000.000[5].

Congresul IV Mondial al Romilor, aprilie, 1990, Serock, Polonia:

Președinte UIR: Rajko Djuric, Yugoslavia,

Secretar: Emil Scuka, Cehoslovacia.

Obiective realizate: La lucrările celui de-al IV-lea Congres au participat în premieră reprezentanții romilor din Uniunea Sovietică, însă majoritatea celor 250 delegați romi din 28 de state-participante au reprezentat țările Europei Centrale și de Est. Acest flux masiv de forțe proaspete a conferit o nouă dimensiune mișcării internaționale a romilor. *Comisia Lingvistică* a *Uniunii Internaționale a Romilor* a oficializat *Alfabetul Internațional Standardizat al Limbii Romani* (bazat pe grafie latină), decizia fiind semnată de 17 specialiști în domeniu, din diferite țări, în prezența unui observator al UNESCO. Unul dintre autorii acestui alfabet a fost Marcel Courthiade, reprezentantul delegației romilor albanezi (ales în calitate de șef al Comisiei Lingvistice). La baza alcătuirii alfabetului limbii *romani* s-a ținut cont de cele trei straturi dialectale rome, vorbite pe tot cuprinsul continentului european de diferite neamuri de romi:

I – *Mechkari*, *Kabuji*, *Xanduri*, *Drindari*, *Erli*, *Arli*, *Bugurji*, *Mahajeri*, *Ursari* (*Rićhinari*), *Spoitori* (*Xoraxane*), *Karpatichi*, *Polska Roma*, *Kaale* (romii finlandezi), *Sinto-manush* și dialectele *Baltice*;

II – *Chergari*, *Gurbeti*, *Jambashi*, *Fichiri*, *Filipiji*;

III – *Kalderash*, *Lovari*, *Machvano* (precum și celelalte dialecte *Vlahe*, vorbite în România și Republica Moldova). Discuțiile din cadrul celui de-al IV Congres au fost repartizate în 4 comitete: educație, cultură, relații publice, lingvistică. Ziua de *8 aprilie* a fost oficial recunoscută ca sărbătoare internațională a tuturor romilor, fiind serbată după colapsul sistemului sovietic și în țările Europei Centrale și de Est. După închiderea acestui congres, centrul mișcării internaționale al romilor a fost transferat plenar în Europa Centrală și de Est [6].

Congresul V Mondial al Romilor, 24-28 iulie 2000, Praga, Cehia:

Preşedinte UIR: Emil Scuka, Cehia,
Secretar: Hristo Kyuchukov, Bulgaria.
Organizator: OSCE (Organizaţia pentru Securitate şi Cooperare în Europa) – *ODIHR* (Oficiul pentru Instituţii Democratice şi Drepturile Omului) – *Contact Point for Roma and Sinti Issues* (Punctul de Contact pentru Publicaţiile Romilor şi Sinţilor)

*Obiective realizate***:** La lucrările celui de-al V-lea Congres Mondial al Romilor au participat delegaţi din 39 de ţări. Pentru adoptarea unui statut adecvat în cadrul procesului de integrare europeană, grupul etnic al romilor a fost catalogat cu termenul de *minoritate transnaţională*. Dezbaterile din cadrul congresului au fost axate, în mare parte, asupra conceptului de *romi – naţiune cu statut non-teritorial* (termen introdus de Paolo Pietrosanti, Italia). La Congresul Mondial al Romilor de la Praga, *Uniunea Internaţională a Romilor* s-a autoproclamat oficial ca o instituţie de conducere internaţională, cu toate atributele necesare unui stat-naţiune: a) *Parlament / Congres* (putere legislativă); b) *Comisariat / Prezidium* – putere executivă; c) *Curtea Supremă de Justiţie* – putere judecătorească; d) *Preşedinte* (ales de delegaţii Congresului Mondial al Romilor). Scopul propus de liderii romi la finele congresului a fost debarasarea de visul creării unui stat al romilor – *Romanesthan* (pentru prima dată în istoria politică a romilor), în schimbul plasării *Uniunii Internaţionale a Romilor* pe o poziţie egală ca membru cu aceleaşi drepturi de rând cu alte state, ce va reprezenta naţiunea romă în cadrul organizaţiilor internaţionale şi instituţiilor europene [7].

Congresul VI Mondial al Romilor, 8-9 octombrie 2004, Lanciano, Italia:
Preşedinte UIR: Stanisław Stankiewicz, Polonia,
Vicepreşedinte UIR: Nadejda Demeter, Rusia,
Vicepreşedinte UIR: Victor Famulson, Cehia,
Secretar: Zoran Dimov, Macedonia,
Preşedinte al Parlamentului UIR: Dragan Jevremovic, Austria.

Obiective realizate: Cei 200 de delegaţi din 39 de ţări care au participat la lucrările celui de-al VI-lea Congres Mondial al Romilor au discutat mai multe probleme cu care se confruntă comunitatea romilor. Poate cel mai important fapt este că problemele romilor au devenit parte componentă a procesului de integrare europeană. Astfel, în 1993 la Copenhaga, în cadrul *Consiliului European al Uniunii Europene*, atenţia faţă de respectarea drepturilor omului şi protejarea minorităţilor naţionale, inclusiv a comunităţilor de romi, a fost adoptată ca unul dintre principalele criterii de integrare politică. Însă principalul impediment ce provoacă o stagnare pentru statele din sud-estul Europei, în calea spre integrarea europeană, este sărăcia persistentă în cadrul comunităţii romilor din acest spaţiu (spre deosebire de romii din Europa Occidentală). În acest scop, în cadrul *UIR*-ului a fost format un nou comitet de lucru, care a examinat la această reuniune diferite aspecte legate de abandonul copiilor, problemele actuale cu care se confruntă familiile şi femeile rome [8].

Toate aceste reuniuni la nivel internaţional au introdus o nouă agendă de lucru pentru organismele internaţionale referitor de problemele specifice populaţiei de romi. Astfel, la 24 ianuarie 2001, Preşedintele Finlandei, Tarja Halonen, într-o cuvântare ţinută în cadrul Adunării Parlamentare a Consiliului Europei, a atras atenţia asupra necesităţii formării unui for consultativ al romilor la nivel paneuropean, ce va avea posibilitatea să consolideze relaţia dintre organizaţiile romilor şi organismele decizionale din Uniunea Europeana, în scopul participării egale a romilor la procesul de luare a deciziilor la nivel european. În perioada 2001-2004 au avut loc mai multe întruniri la Strasbourg, unde delegaţia romilor şi nomazilor au purtat un şir de negocieri cu reprezentanţii Consiliului Europei în vederea constituirii *Forumului European al Romilor şi Nomazilor* (ERTF). Drept bază juridică la crearea acestui organism internaţional au fost mai multe recomandări ale Comitetului Miniştrilor al Consiliului Europei adresate statelor-membre:

• Recomandarea 14 (2004) privind deplasarea şi cantonarea nomazilor în Europa,

• Recomandarea 17 (2001) privind îmbunătăţirea situaţiei economice şi plasamentul în câmpul muncii al Romilor/Ţiganilor în Europa,

• Recomandarea 4 (2000) cu privire la educaţia copiilor Romi/Ţigani în Europa.

Forumul European al Romilor şi Nomazilor (ERTF) a fost înregistrat la 13 iunie 2004 de către Serviciul Asociaţiilor al Tribunalului de Justiţie din Strasbourg, având în structura sa 20 de organizaţii-membri fondatori, printre care: 1.Uniunea Internaţională a Romilor (International Roma Union); 2. Reţeaua Internaţională a Femeilor Rome (International Roma Women Network); 3. Reţeaua Tinerilor Romi (East Meets West – Roma Youth Network); 4. Centrul Internaţional Misionar Evanghelic al Romilor (Centre Missionnaire Evangelique Roms International); 5. Federaţia Organizaţiilor Rome Civile pentru Drepturile Omului – Congresul Naţional al Romilor (Roma National Congress) etc. La 15 decembrie 2004 ERTF a semnat un Acord de Parteneriat cu Consiliul Europei, în baza căruia forumului i s-a acordat un statut consultativ, cu prerogative extinse asupra politicilor europene de implicare în comunităţile de romi. Datorită suportului acordat de către Consiliul Europei, în februarie 2005, Forumul European al Romilor şi Nomazilor (ERTF) şi-a deschis oficiul la Strasbourg, în cadrul Directoratului General III. La 13-15 decembrie 2005, în incinta Consiliului Europei s-a desfăşurat Prima Adunare Plenară a ERTF, unde reprezentanţii comunităţilor de romi şi nomazi europeni şi-au ales organele de conducere:

1. Preşedinte – Rudko Kawczynski (Germania), delegat al Congresului Naţional al Romilor;

2. Vicepreşedinte – Miranda Vuolasranta (Finlanda), delegat al DG III – Coeziunea Socială: Diviziunea Romilor/Ţiganilor;

3. Vicepreşedinte – Stanisław Stankiewicz (Polonia),

membru al Uniunii Internaţionale a Romilor. Astfel, mişcarea internaţională a romilor a întrat într-o nouă fază de lucru, concentrându-şi toate activitatea sub tutela Consiliului Europei, având drept scop elaborarea şi promovarea de politici orientate către îmbunătăţirea situaţiei socio-economice şi incluziunii sociale a romilor în Europa [9].

Note

[1] Marushiakova Elena & Popov Vesselin. The Roma – a Nation Without a State? Historical Background and Contemporary Tendencies, // Orientwissenschaftliche Hefte. Heft 14/2004. Mitteilungen des SFB Differenz und Integration 6: Segmentation und Komplementaritat // Halle/Saale: Orientwissenschaftliches Zentrum, 2004. P. 71-100.

[2] Liegeois J.-P. Roma, Gypsies, Travellers // Strasbourg: Council of Europe, 1994. P. 250.

[3] Kenrick D. S. The World Romani Congress // Journal of the Gypsy Lore Society, III Ser. Vol. L, 1971, 3. P. 105-108.

[4] Puxon Grattan. Roma: Europe's Gypsies // London: Minority Rights Group, 1987.

[5] Rishi W. R. Report of the Third World Romani Congress, Gottingen (West Germany), May 15-21, 1981 // Roma 6, 1981. P. 43-80.

[6] Rishi W. R. IV. World Romani Congress, Serock, Warsaw, Poland // Roma 33/34, 1991. P. 3-15.

[7] Acton T., Klimova I. The International Romani Union. An East European answer to West European questions? // Guy W. (ed.), Between Past and Future: the Roma of Central and Eastern Europe // Hatfield: University of Hertordshire Press, 2001. P. 157-226.

[8] Stanislav Stankiewicz has been elected to the presidential post of the International Romani Union // ROMEA/CTK (Lanciano, 10.10.2004): www.romea.cz

[9] First Annual Report 2005. Europeean Roma and Travellers Forum. November 2004 – December 2005 //www.ertf.org

Rezumat

În articol este analizată semnificaţia istorică şi politică a Zilei Internaţionale a Romilor – 8 aprilie. În perioada contemporană, comunitatea romilor europeni a fost nevoită să treacă la o nouă fază de dezvoltare social-economică (de la un mod de viaţă nomad la cel sedentar), ceea ce a trasat diferite probleme de ordin integraţionist. Celebrarea în fiecare an a Zilei Internaţionale a Romilor diminuează vădit gradul de asimilare a culturii romilor, provocat de extinderea globalizării. În prezent, cea mai puternică organizaţie a romilor care militează pentru apărarea drepturilor acestui grup etnic este Forumul European al Romilor şi Nomazilor (ERTF), care funcţionează sub patronajul Consiliului Europei şi care reuneşte toate ţările membre ale Uniunii Europene în care este prezentă populaţia de romi.

Cuvintele cheie: Ziua romilor, Drapelul romilor, Imnul Romilor, Limba romani, Uniunea Internaţională a Romilor, Forumul European al Romilor şi Nomazilor.

Резюме

В данной статье воспроизводится историческое и политическое значение Международного дня ромов – 8 апреля. Современное общество ромов приняло новый облик (в связи переходом на оседлый образ жизни), выдвинувший новые интеграционные проблемы. Ежегодное проведение этого праздника уменьшает степень ассимиляции ромского сообщества, провоцируемой расширением глобализации. В настоящее время самой влиятельной организацией, которая защищает права ромского этноса, является Европейский Форум Ромов и Кочевников при Совете Европы.

Ключевые слова: День ромов, флаг ромов, гимн ромов, ромский язык, Международный Союз Ромов, Европейский форум ромов и кочевников.

Summary

This article investigates the political and historical meaning of the International Day of Roma – 8 April. The contemporaneous society of Roma has got a new image (in connection with the change for a new way of life), that should be ready for new integration problems. Annual celebration of the International Day of Roma diminishes the extent of assimilation of Roma community that is provoked by globalization. Currently, the most powerful organization that protect the rights of Roma is the European forum of Roma and Nomads at the Council of Europe.

Key words: Roma Day, Roma flag, Roma Lanquage, International Union of Roma, European forumof and Nomads.

Д. И. ХАЙДАРЛЫ

ДАННЫЕ ОБ ЭВОЛЮЦИИ ЧИСЛЕННОГО СОСТАВА КОЧЕВОГО НАСЕЛЕНИЯ В БУДЖАКЕ И ЛЕВОБЕРЕЖЬЕ ДНЕСТРА НА ПРОТЯЖЕНИИ XVIII ВЕКА

Накануне русско-турецкой войны 1768–1774 гг. Буджакская ногайская орда и турецкие райи занимали в Пруто-Днестровском междуречье территорию [1] в 25 495 тыс. км^2. По данным А. А. Скальковского, земли, которые занимала ногайская орда в Буджаке, включали территорию свыше 9 000 квадратных верст [2], то есть не менее 15 000 км^2 – согласно некоторым турецким источникам, она именовалась областью Сарана [3] (по названию речки Сараты). Кроме того, в 1711 г. ногайцы также овладели пограничной территорией из состава Молдавского княжества – так называемой «двухчасовой зоной», которая, согласно различным сведениям [4], занимала 1 200–1 600 км^2. Общая площадь, контролировавшаяся кочевниками в Буджаке (переходившими здесь даже к полукочевому образу жизни), должна была составлять не менее 16 000 км^2. Остальную часть Буджака занимали турецкие райи (Килия, Аккерман, Измаил, Бендеры) а также округ «ханских сел» в низовьях Днестра (Чобручи, Раскаецы и т. д.), где обитало седентарное население.

Что же касается той части междуречья Днестра и Днепра, которая находилась под юрисдикцией турецких властей и крымского хана, то, исключая

населенные пункты Хаджибей и Очаков, а также район Дубоссарской каймакамии, она тоже была заселена кочевым населением. В начале XVIII в. здесь отмечено присутствие орды яман-сагайдаков[5]. Около 1727 г. на этих землях водворилась ногайская Едисанская орда, перекочевавшая сюда с низовьев Волги. Согласно планиметрическим измерениям, область, которую в рассматриваемый период занимали в Левобережье Днестра кочевники, превышала территорию в 30 тыс. км^2.

Отдельный интерес представляют группы кочевого и полукочевого населения, обитавшие в пределах вышеозначенных территориальных единиц. Информация, относящаяся к их численности, точна настолько, насколько это позволяют источники.

В степных зонах Буджака, а также Днестровского-Днепровского междуречья, где обитало кочевое население, переписей не производилось, и достаточно подробные сведения о его количественном составе отсутствуют. Именно поэтому все исследователи, в круг научных интересов которых входило изучение юга Пруто-Днестровского междуречья и Левобережья Днестра в XVIII в., рассматривая данные, относящиеся к количественному и этническому составу оседлого населения этих регионов, игнорировали вопросы о численности кочевого населения, что само по себе представляется неправомерным. Невзирая на трудности, связанные с этим вопросом (отсутствие каких-либо подушных или посемейных переписей населения, массовые кочевые миграции и т. д.), проведение подобных исследований представляется абсолютно необходимым. Определенные сведения, позволяющие судить о численном составе кочевого населения в Буджаке и Левобережье Днестра, также содержатся в архивах г. Москвы, таких как Архив внешней политики Российской Империи (АВПРИ), например, в фонде 112 «Дела Едисанских, Ембулуцких и др. татар» и в некоторых других. Следует, однако, отметить, что эти данные, хотя и являются официальными, носят все же оценочный, а иногда и косвенный характер. Поэтому и выводы по указанному вопросу также могут носить только оценочный характер. Тем не менее, они позволяют составить более объективное и полное представление о составе и количестве кочевого населения в обоих регионах в целом, в рамках рассматриваемого нами периода.

Приведем данные, позволяющие судить об эволюции численности Буджакской и Едисанской ногайских орд, населявших юг Пруто-Днестровского междуречья и, соответственно, юг Днестровско-Днепровского междуречья. Как упоминалось выше, Едисанская орда, сопровождаемая Едичкульской ордой, прибыла около 1727 г. в район Левобережья Днестра. Количественный состав обеих поселившихся здесь орд (соответственно, 12 000 и 3 000 кибиток [6]), исходя из расчета по 5−6 человек на каждую, должен был составлять в обеих ордах до 90 тыс. чел. Однако это было только начало. Как известно, представители монголоидной расы, попав в достаточно благоприятные условия, склонны к довольно интенсивному увеличению своей численности. Во времена их пребывания в степях в нижнем течении Волги рост численности существенно сдерживался затяжной и достаточно кровавой борьбой с калмыками, вытеснявшими их в наиболее засушливые части степи. На новых местах обитания ногайцы были укрыты от калмыцких посягательств за реками Днепр и Южный Буг. По многим свидетельствам, их количество начало резко возрастать. Кроме того, их число увеличилось и в связи с переселением в эту область ногайцев из состава других орд, кочевавших восточнее Днепра, что произошло в годы русско-турецкой войны 1735–1739 гг.

Возрастание численности ногайского населения в Левобережье Днестра вынудило крымского хана Крым-Гирея в 1759 г. выселить Едичкульскую орду за Южный Буг, в низовья Днепра. Согласно российскому документу того времени «Известие о поселенных по Днепру едичкулях» от 1761 г., «сверженной (к 1761 г. − Д. Х.) хан Крым-Гирей под образом охраны своих границ и успокоения злодеев поселил в 1759 году по Днепру от Кизи-Керменя до Белозерии до 8 тысяч едичкульских татар, которые жили перед тем против Дубоссары близ Бендер за Днестром, и оных потом до 40 тысяч умножил» [7].

В соответствии с архивными данными, относящимися к тому же 1761 году, и без представителей Едичкульской орды численность Едисанской орды была достаточно велика: «что ж касается до едисанской орды, то и оных считается коих обыкновенному названия сагумов (то есть ногайских поселений) триста сорок, а в каждом сагуме по 340 хат, а уповательно к буджакских не менше оного числа было»[8]. Помножив эти числа, мы получим количество 115 600 так называемых хат, располагавшихся в 340 поселениях. Эти хаты представляли собой кочевые жилища ногайцев в виде юрт. Исходя из расчета, что в каждой «хате» обитало не менее трех человек, получится, что в начале 60-х гг. XVIII в. Едисанская орда могла насчитывать свыше 300 тысяч человек. Этот документ составлен по свидетельству ногайского аги Якубия (ставшего позднее, кстати говоря, даже мурзой) и «других состоявших при российской армии» в 1761 г. мурз.

Значительный интерес представляют, кроме того, данные, которыми располагало командование русской армии во время русско-турецких войн XVIII в., относящиеся к количественной стороне выставляемых ногайскими ордами вооруженных контингентов. Русское военное командование, как и любое другое, интересовали как можно более точные сведения о численности войск противника.

Следует иметь в виду, что обычно количество мужского населения, способного носить оружие, составляет до 20 % от общего количества населения. В соответствии с российскими официальными данными за 1738 г., сераскер-султан Буджака, Халим-Гирей (являвшийся сыном крымского хана), в июне того же года открыл боевые действия в районе Южного Буга против русской армии фельдмаршала Миниха, находясь во главе 75 тысяч вооруженных всадников из состава Едисанской и Буджакской орд [9]. И это при том, что в период 1737−1739 гг. значительная часть вооруженных контингентов из состава обеих орд вела боевые действия на австрийском театре [10] в рамках русско-австро-турецкой войны 1735–1739 гг. [11]. Таким образом, войско Халим-Гирея в 75 тыс. чел. в 1738 г. составляло около 15−20 % от общего количества ногайцев Буджакской и Едисанской орд, то есть их совокупное число должно было составлять примерно до 375 тыс. чел.

Следует заметить, что в период 1727–1738 гг., судя по многочисленным сведениям, ногайцы Едисанской орды еще не успели превзойти по численности ногайцев Буджакской орды. Таким образом, количество ногайцев Буджакской орды могло достигать примерно 200 тыс. душ обоего пола, а Едисанской и Едичкульской орд – около 175 тыс. чел. обоего пола.

По данным за 1758 г., во время боевых столкновений, имевших место между Буджакской и Едисанской ордами, буджакские ногайцы смогли выставить контингент до 50 тыс. вооруженных всадников [12], а Едисанская орда с Едичкульской ордой – контингент в 60−80 тыс. [13]. В это число входят, однако, и ногайцы, приставшие к взбунтовавшимся едисанцам из состава других ногайских орд – Джамбуйлуцкой и Кубанской, обитавших восточнее Днепра.

Таким образом, численность Буджакской орды на этот момент должна была составлять до 200 тыс. душ обоего пола, то есть оставалась примерно на том же уровне, что и в 1738 г. В то же время численный состав Едисанской и Едичкульской орд за эти годы существенно возрос и мог превышать 300 тыс. чел. А с учетом представителей других ногайских орд, прибывших на поддержку к Крым-Гирею, здесь могло скопиться более 400 тыс. чел. Это объясняется тем, что площадь степей, занимаемых ногайцами в Днестровско-Днепровском междуречье, существенно превосходила ту площадь, на которой располагались ногайцы в Буджаке. При экстенсивных методах кочевого скотоводства, применявшихся ногайцами, решающее значение для увеличения поголовья скота имела именно протяженность степных пастбищ. Поскольку скот являлся основой экономики кочевых ногайцев, численность их находилась в прямой зависимости от количества разводимого ими скота.

Хотя к архивным материалам некоторые из исследователей склонны относиться с известной долей осторожности, следует заметить, что в настоящем случае содержащаяся в них информация не особо отличается от официально признанных данных, составленных на основе сведений, которыми располагало российское военное командование во время русско-турецких войн 1735–1739 гг. и 1768–1774 гг., опубликованных и в «Советской военной энциклопедии» и в некоторых других изданиях. В соответствии с ними, сераскер-султан Буджака, Ислам-Гирей, принял участие в сражении под Ставучанами 17 августа 1739 г., находясь во главе пятидесятитысячного войска, состоявшего из ногайцев Буджакской и Едисанской орд [14], − остальные ногайские контингенты действовали в это время восточнее Днестра.

Согласно тем же данным, за период русско-турецкой войны 1768–1774 гг. крымский хан Каплан-Гирей дал два сражения 1-ой русской армии фельдмаршала Румянцева в 1770 г. – у Рябой Могилы и при Ларге. Его войско насчитывало до 65 тысяч вооруженных всадников [15]. Оно состояло почти исключительно из ногайцев Буджакской и Едисанской орд. Прочие ногайские орды (Едичкульская, Джамбуйлуцкая), а также крымские татары не могли оказать им достаточную помощь, так как должны были «составить достойную партию» 2-ой русской армии под предводительством графа Панина, которая в это время действовала восточнее, на Бендерском направлении, а позднее – под предводительством князя Долгорукого, на Крымском направлении. Вместе с не принявшими участия в обеих баталиях контингентами общая численность войск хана Каплан-Гирея, сконцентрированных в Буджаке в июне-июле 1770 г., оценивалась П. А. Румянцевым в 100 тыс. вооруженных всадников [16].

Таким образом, можно заключить, что к начальному периоду русско-турецкой войны 1768–1774 гг. численность Едисанской и Буджакской орд составляла около 330 тыс. чел. Некоторое уменьшение количества ногайцев в регионе, по сравнению с 1758 г., объясняется переводом в 1759 г. сорокатысячной Едичкульской орды за Южный Буг ханом Крым-Гиреем (то есть 40 тысяч лиц мужского пола, способных носить оружие). Следовательно, численность Едичкульской орды и присоединившихся к ней родоплеменных групп из состава других орд могла достигать 200 тыс. чел. обоего пола. Впрочем, количество оставшихся к западу от Южного Буга ногайцев было таково, что позволило Крым-Гирею в течение еще нескольких лет содержать под Каушанами в демобилизованном состоянии ногайское войско численностью в 80 тысяч чел.

По данным П. М. Батюшкова [17], граф Петр Панин уже в 1771 г. перевел из Буджака на Кубань до 12 тыс. ногайцев мужского пола; однако это было только начало. До 1774 г. на Кубань была переведена еще часть ногайцев из Буджака и подавляющая доля ногайцев Едисанской орды из Днестровско-Днепровского междуречья [18]. Значительное число ногайцев мигрировало за Дунай, в Добруджу и в Турцию.

В силу того, что в 1774 г., согласно условиям Кючук-Кайнарджийского мирного договора, междуречье Днепра и Южного Буга [19] вошло в состав владений Российской империи, возвращение ногайцев с Кубани в Буджак и на Левобережье Днестра стало невозможным с географической точки зрения. Самовольные проникновения ногайцев были пресечены решениями Анайлы-Кавакской конвенции 1779 г., заключенной между Россией и Турцией.

Сведения о численности ногайских орд, вторгавшихся на протяжении XVIII в. на территорию Молдавии, содержатся также в трудах молдавских летописцев того времени; однако они не могут быть объективными, так как летописцы, являясь непосредственными свидетелями происходивших событий и находясь под эмоциональным воздействием производимого ногайцами разгрома, обычно преувеличивали их число. К тому же, в отличие от русского военного командования, они не располагали разведывательными службами, способными собрать сведения о количестве ногайцев.

Едисанская орда окончательно покинула Левобережье Днестра к 1791–1792 гг. Часть Буджакской орды также была переведена русским командованием на восток во время австро-русско-турецкой войны 1787–1791 гг. Последние остатки буджакских ногайцев были отправлены в Северное Приазовье в 1807 г.; значительная их часть мигрировала в Турцию; некоторые осели на территории Добруджи или Юго-Восточной Болгарии.

Приведенные выше данные, хотя и являются оценочными, способны дать определенное представление о численном составе ногайских орд, кочевавших в пределах Буджака, а также Днестровско-Днепровского междуречья.

Примечания

[1] Дмитриев П. Г. Народонаселение Молдавии. Кишинев, 1973. С. 85-88.

[2] Скальковский А. А. Болгарския колонии в Бессарабии и Новороссийском крае. Одесса, 1848. С. 14.

[3] Catalogul documentelor turceşti, Vol. 2. Bucureşti, 1965. P. 307.

[4] Năstase Gh. «Hotarul lui Halil-Paşa» şi «cele 2 ceasuri» // Buletinul societăţii regale române de geografie, Vol. L. 1931. Bucureşti, 1932. P. 207-214.

[5] Cronica Ghiculeştilor. Bucureşti, 1965. P. 521.

[6] Архив внешней политики Российской Империи (АВПРИ). Фонд 112, «Дела едисанских, ембулуцких и других татар». Оп. 1, 1765, д. 1, л. 65; 1757−1758, д. 1, л. 31.

[7] АВПРИ, ф. 112, оп. 1, 1761, д. 1, л. 2.

[8] АВПРИ, ф. 112, оп. 1, 1761, д. 1, л. 2.

[9] АВПРИ, ф. 89, «Сношения России с Турцией», оп. 1, д. 19, л. 811.

[10] Mihordea V. Raporturile Moldovei cu tătarii în secolele XVI−XVIII // Revista de istorie, nr. 6. Bucureşti, 1979, P. 1087.

[11] Giurescu C. C. Istoria romвnilor. Vol. III. Bucureşti, 1944. P. 235.

[12] АВПРИ, ф. 112, оп. 1, 1757−1758, д. 1, л. 111.

[13] АВПРИ, ф. 112, оп. 1, 1757−1758, д. 1, л. 111 об.

[14] Ставучанский поход. Документы 1739 г. // Сборник военно-исторических материалов. Вып. II. СПб., 1892. С. 150-155; Байов А. Русская армия в царствование императрицы Анны Иоанновны. Война России с Турцией в 1736−1739 гг. Т. 2. СПб., 1906. С. 330.331; Советская военная энциклопедия (СВЭ). Т. VIII. См. «Ставучаны», «Ставучанское сражение»; Петров А. Война России с Турцией и польскими конфедератами с 1769 по 1774 год. СПб., 1866.

[15] СВЭ. Т. VII. См. «Рябая Могила».

[16] Смирнов В. Д. Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты в XVIII столетии, до присоединения его к России // Записи Одесского Общества Истории и Древностей (ЗООИД). Т. IV. Одесса, 1889. С. 284-293.

[17] Батюшков П. Н. Бессарабия. СПб., 1892. С. 124.

[18] АВПРИ, ф. 112, оп. 2, 1768−1775, д. 1, л. 67 об.

[19] Дружинина Е. И. Кючук-Кайнарджийский мир 1774 г. Москва, 1955. С. 349-365.

Rezumat

În articol se aduc date de arhivă, care permit să facem unele constatări cu privire la evoluţia componenţei numerice a populaţiei nomade şi seminomade din sudul spaţiului Pruto-Nistrean şi din stânga Nistrului pe parcursul secolului al XVIII-lea. În decursul secolelor XVII–XVIII a avut loc un proces migraţionist de lungă durată în regiunea Bugeacului şi în interfluviul Nistrului şi Niprului. Aici creştea concentrarea reprezentanţilor popoarelor nomade turanice. Noile hoarde soseau din regiunile râului Cuban şi a cursului inferior al Volgăi. Unele dintre materialele de arhivă din secolul al XVIII-lea conţin date care ne permit anumite supoziţii despre acest proces, care influenţa în mod direct evoluţia numărului populaţiei nomade în regiune.

Cuvinte-cheie: populaţia nomadă, componenţă numerică, Bugeac, secolul al XVIII-lea, arhivă, migraţie, teritoriul din stânga Nistrului.

Резюме

В настоящей статье приводится ряд архивных данных, позволяющих сделать оценочные выводы об эволюции численного состава кочевого и полукочевого населения на юге Пруто-Днестровского междуречья и на левобережье Днестра в течение XVIII в. На протяжении XVII−XVIII вв. имел место затяжной миграционный процесс, охватывавший Буджак, а также Днестровско-Днепровское междуречье. Здесь возрастала концентрация представителей тюркских кочевых народов. Новые орды прибывали из регионов р. Кубань и нижнего течения р. Волги. Некоторые из архивных материалов XVIII в. содержат сведения, дающие возможность составить определенное представление об этом процессе, непосредственно отражавшемся на эволюции численности кочевого населения в регионе.

Ключевые слова: кочевое население, численность, Буджак XVIII в., архив, миграции, Левобережье Днестра.

Summary

In this article some archive records are shown, allowing to do the estimative conclusions about evolution of numeric content of the nomadic population at the South of Prut-Dnister interfluves and in the Left Dnister during XVIII century. Within seventeenth-eighteenth centuries, a continuous migration process comprising Budjac as well as Dnester-Prut area was taking place. The concentration of Turkic nomadic people was growing here. New hordes were coming from the regions of the Kuban River and the lower part of the Volga River. Some of the archive materials of the eighteenth century have the data allowing to get an idea about this process that directly influenced the evolution of the nomad population in this region.

Key words: nomadic population, quantity, Budjac, Left Dnister, eighteenth century, archive, migration.

В. Г. КУШНІР (Одеса)

ДИНАМІКА ЧИСЕЛЬНОСТІ МОЛДОВАН БАЛТЩИНИ В XIX ст. – 20-х роках XX ст.

Молдовани, чи як їх тут називали в кінці XVIII – на початку XIX ст. волохи [1], – одна з найчисельніших етнічних груп в Південно-Східному Поділлі. На теренах північних районів сучасної Одещини і районів Придністров'я в межах сучасних Кам'янського і Рибницького районів Молдови, які входили до складу Балтського повіту [2], молдовани проживали як в окремих моноетнічних, так і в змішаних, українсько-молдавських чи молдавсько-українських поселеннях. Разом з українцями вони активно заселяли край на початку XVIII ст., про що свідчать мікротопоніми молдавського походження[3], а також імена засновників хуторів, які згодом переросли у села.

Молдавська діаспора стала важливим фактором господарського освоєння краю. На тому місце і роль молдован на теренах Південно-Східного Поділля недостатньо вивчені. Існує чимало невирішених питань, зокрема, міжетнічної взаємодії, наприклад, українців і молдован, розвитку етнічних процесів та їх наслідків. У цьому контексті привертає увагу питання динаміки чисельності молдован у регіоні, з'ясування чинників, що впливали на динаміку українського і молдавського населення. З'ясувавши зазначене, ми отримаємо додаткове джерело дослідження історії регіону.

У даній публікації використані матеріали Михайла Карачківського з північно – західної Балтщини, де серед інших, він вивчав і демографічні проблеми. З 31 червня по 15 серпня 1928 року за дорученням історико-географічної комісії ВУАН [4] він відвідав близько тридцяти населених пунктів. На складеній дослідником експедиційній мапі значаться села і містечка, які за сучасним адміністративним розподілом входять до Балтського, Кодимського районів Одещини та Рибницького району Молдови. Розпочав Карачківський свою подорож із сіл, що знаходяться в долині річки Кодима. Відвідав Кодиму, Будеї, Обжилу, Єфтодію, Оленівку, Мирони, Балту, Сінне, Мошняги, Фернатію, Березівку, Дійшовши до Олександрівки, повернув до Лабушни, по долині річки Молокіш відвідав села Плоть, Гарабу, Молокіш. Спустившись до Дністра, побував у Рибниці, Гидиримі, Вихватинцях, Зозулянах, Попенках. На зворотному шляху через Рибницю відвідав села Красненьке, Іванівку, Семенівку, Круті і з Олександрівки повернув на Кодиму, завітавши по дорозі до Французького (сучасна Лисогірка).

Матеріали польових етнографічних досліджень зберігаються у відділі рукописних фондів наукової бібліотеки Вернадського. Результати проведених розвідок видано друком [5]. Це «Матеріали до історії міст на Поділлі в кінці XVIII в.» [6], «До історії Поділля поч. XIX в.» [7]. Підсумкова його робота за результатами досліджень надрукована 1929 року [8].

М. Карачківський не обмежувався власними польовими матеріалами. В цьому й виявляється наукова цінність його розвідок. Він намагався залучити інші джерела, особливо ранніх періодів, і на основі їх аналізу показати зміни в суспільстві, господарстві, побуті. Основними джерелами для дослідника стали «Топографическое и статистическое описание Подольской губернии, сочиненное 1819 года подольским губернским землемером Викентием Рудницким», «Камеральное и топографическое описание Подольской губернии Балтского повета» інші [9].

Варто зазначити, що М. Карачківський критично ставився до використаних джерел. Методом порівняння уточнював дати, вказував на помилки і неточності, враховував їх у своїй роботі. Прискіпливий і критичний підхід до історичної спадщини попередників, намагання використовувати максимально достовірні відомості дозволяє розглядати праці М. Карачківського як такі, що заслуговують на довіру.

Дослідник не обмежувався фіксацією сучасних йому історичних реалій, а намагався простежити еволюцію розвитку суспільства, динаміку етнічного складу населення, визначити чинники, що викликали соціальні та економічні зміни. Володіючи інформацією про чисельність господарств чи жител молдован в селах повіту в кінці XVIII – початку XIX ст., порівнював з даними 1928 року. Слід наголосити на тому, що наведені М. Карачківським статистичні дані про чисельність населення і етнічний склад сіл і містечок повіту 1928 року мають особливу вагу, оскільки в архівах вони не збереглися.

Деякі статистичні дані зведені в таблиці. У графі даних станом на кінець XVIII – початок XIX ст. наводиться кількість жител волохів і українців. У статистиці на 1 січня 1928 року вказана тільки кількість господарств. Однак видається коректним визначення кількості мешканців того чи іншого села на основі кількості жител чи господарств, так як житло належало конкретній сім'ї. Чисельність української і молдавської сім'ї приблизно однакова. За даними 11 поселень (Обжила, Єфтодія, Оленівка, Мошняги, Фернатія, Єржів, Гидирим, Красненьке, Лабушна, Плоть, Сарацея) молдавська сім'я складалась з 6 (5,9), а українська з 5 (4,7) осіб.

Назва села	В кінці XVIII – на поч. XIX ст.		На 1 січня 1928 р.	
	Кількість хат волохів	Кількість хат українців	Кількість господарств молдован	Кількість господарств українців
Обжила (Балтський район)	15	112	Дані відсутні	661
Єфтодія (Балтський район)	6	49	Дані відсутні	321
Оленівка (Балтський район)	6	59	Дані відсутні	309
Мошняги (Балтський район	3	49	Дані відсутні	288
Фернатія (Балтський район)	38	56	5	402
Березівка (Балтський район)	17	27	Дані відсутні	512
Гараба (Рибницький р-н. Молд.)	30	30	7	372
Єржів (Рибницький р-н. Молд.)	21	5	15	490
Круті (Кодимський район)	28	37	Дані відсутні	575
Гидирим (Рибницький р-н. Молд.)	39	6	163	186
Красненьке (Рибницький р-н. Молд.)	20	8	255	297
Молокіш (Рибницький район)	72	6	367	21
Сарацея (Рибницький район)	20	8	3	13
РАЗОМ	315	452	815	4549

Щодо чисельності сім'ї молдован можна навести дані українсько-молдавських сіл. Так, на 1800 рік в **Обжилі** (сьогодні Балтський район) в 15 житлах волохів проживало 45 чоловіків і 50 жінок[10], в **Єфтодії** на кінець XVIII ст. нараховувалось 6 жител волохів, в яких проживало 26 чоловіків і 16 жінок [11].

Варто зауважити, що не завжди українська чи молдавська назва села вказує на домінуючий в ньому етнос. Так, перші відомості про село **Мошняги** датуються 1780 роком, коли князь Олександр Любомирський видав презенту [12] і ерекцію [13] священику Остаповичу до новозбудованої уніатської церкви св. Олександра. Назва села вказує на молдавське походження його засновників (молдавське "мошняг" – стара людина). Ймовірно, село виникло на основі хутора, заснованого молдавським переселенцем, але розбудовувалось українцями. На кінець XVIII ст. тут нараховували 49 українських господарств [14] (молдавських – 3), кількість українців складала 213 осіб (89,9 %), молдован – 9 (5,5 %). У **Фернатії** на кінець XVIII ст. волохи складали 40,3 % (38 господарств) [15], тоді як на 1.01.1928 року зафіксовано лише 5 господарств молдован. Тобто, в районі басейну р. Кодима чисельність молдавського населення зменшується навіть в селах, заснованих молдованами.

Дискусійним є питання щодо походження назви села **Лабушна**. З'ясувати у місцевого населення це питання М. Карачківському не вдалося, хоча й він припускає, що вона молдавського походження, як і М. В. Сергієвський, який пов'язував походження назви від молдавського «лепуш» – лопух [16]. За місцевими переказами назва походить від прізвища одного з перших переселенців – Лапка чи Лабка[17]. Збереглись у церковному літописі відомості й про іншу назву села – Яблучна. Так чи інакше, назви села відображають його біетнічний склад – українсько-молдавський. Село поділялось на дві частини – українську магалу і молдавську магалу. На кінець XVIII ст. тут нараховувалося 64 господарства українців і 50 господарств молдован[18]. У відсотковому відношенні українці складали 46 % (373 особи), молдовани – 49 % (398 осіб).

Помітно більше молдован у селі **Плоть**, яке також територіально поділялося на декілька кутків під назвами: руснацька, молдавська, болгарська. Дискусійним слід визнати твердження, що з'явилося в історіографії з посилання на М. Карачківського, нібито в селі, поряд з іншими, жили болгари. Однак сам М. Карачківський у 1928 році болгар не застав. Він лише сповіщає, посилаючись на перекази, про запозичене колись у болгар городництво. Привертає увагу одна деталь, занотована М. Карачківським із церковного літопису про те, що болгари з'явилися тут за турецького панування. 1769 року турки зруйнували болгарську слободу [19], ймовірно тоді болгари й залишили цю місцевість, але пам'ять про них збереглась у назві частини села, де колись стояла болгарська слобода.

Отже, за більш ніж столітній період співвідношення чисельності молдован і українців змінювалося. Якщо в північно-східній частині повіту чисельність молдован зменшилась, то в

подністровських селах, навпаки, зросла. Так, в селі **Молокіш** кількість молдован збільшилась до 93%. Причому на 1928 рік багато з них не володіли російською мовою [20]. І в інших придністровських селах в кінці XVIII – на початку XIX ст. молдован було більше, ніж українців: в с. Красненьке 95 осіб молдован і 29 українців, в с. **Гидирим** – відповідно 260 молдован і 26 українців, в **Рибниці** проживало 338 волохів і 95 українців, в с. **Єржов** – 141 особа молдавської національності і 18 українців, в **Сарацеї** – 75 молдован і 29 українців. На 1 січня 1928 року в Сарацеї нараховувалось 124 господарства, з яких українськими було 113 і 3 належали молдованам[21]. У Єржові з 541 господарства українських було 490, молдавських – 15. В Гидиримі зафіксовано 186 господарств українців і 163 господарства молдован. В Красненькому відповідно 297 і 255.

Наведена статистика відображає динаміку чисельності українців і молдован Балтського повіту за період з початку XVIII ст. – до 1928 року, тенденцію розвитку двох етносів. В північно-східній частині повіту, де українці чисельно значно переважали, молдовани поступово асимілюються, тоді як в придністровській зоні їх чисельність, хоча і не скрізь, поступово зростала. На динаміку чисельності молдавського етносу в регіоні впливали й інші чинники, які потребують окремого дослідження.

Примітки

[1] Волохи – східнороманська етнічна спільність доби середньовіччя, сформувалася на основі зроманізованого фрако-дакійського автохтонного населення. В кінці XVIII – на початку XIX ст. в російському діловодстві волохами називали молдавське населення.

[2] Балтський повіт з 1796 року знаходився у складі новоутвореної Новоросійської губернії (Полное собранин законов Российской империи. Собрание 1. Т. XXIV. № 17634.). Подальші адміністративно-територіальні зміни суттєво не впливали на розміри повіту, який з 1923 року існував як округ (Собрание узаконений и распоряжений Рабоче-Крестьянского правительства Украины. 1923. № 18-19.), а згодом став районом у значно менших територіальних межах.

[3] Мельничук О. С. Топоніміка Кодимського району Одеської області // Мовознавство. Наукові записки. Т. XIV. К., 1957.

[4] Карачківський М. Північно-Західна Балтщина (мапа). Рукописний фонд бібліотеки Вернадського. Ф. Х. Од. зб. 11635; Гавриленко Тодор. Михайло Карачківський. Північно-Західна Балтщина. Історично-географічний збірник". Т. ІІІ. К.,1929.

[5] Карачківський М. Північно-Західна Балтщина // Історично-географічний збірник. К., 1929. Т. ІІІ.

[6] Карачківський Михайло. Матеріали до історії міст на Поділлі в кінці XVIII в. // Рукописний фонд бібліотеки Вернадського. Ф. Х. Од. зб. 11632.

[7] Михайло Карачківський. До історії міст Поділля поч. XIX в. Рукописний фонд бібліотеки Вернадського. Ф. Х. Од. зб. 17441.

[8] Карачківський М. Північно-Західна Балтщина // Історично-географічний збірник. К., 1929. Т. ІІІ.

[9] Карачківський М. Північно-Західна Балтщина... Ф. Х. Од. зб. 11635.

[10] Карачківський Михайло. Північно-Західна Балтщина // Північно-Західна Балтщина... Ф. Х. Од. зб. 11634. С. 11.

[11] Карачківський Михайло. Північно-Західна Балтщина // Північно-Західна Балтщина... Ф. Х. Од. зб. 11634. С. 12.

[12] Презента – документ, який видавався власником маєтку кандидатові на парафію, на основі якого канцелярія уніатського митрополита видавала відповідну грамоту (Див. Труды Комитета для историко-статистического описания Подольской епархии. Каменец-Подольский, 1887. Вып. 3. С. 414, 419).

[13] Ерекція – документ, яким власник фіксував дарування церкві нерухомого майна, надавав право займатися деякими видами господарської діяльності без сплати десятини тощо.

[14] Карачківський М. Північно-Західна Балтщина… С. 170.

[15] Карачківський М. Північно-Західна Балтщина… С. 172.

[16] Сергиевский М. В. Молдавские этюды. М.-Л., 1936. С. 34-35.

[17] Мельничук О. С. Топоніміка Кодимського району… С. 57.

[18] Карачківський М. Північно-Західна Балтщина… С. 176.

[19] Карачківський М. Північно-Західна Балтщина… С. 178.

[20] Карачківський М. Північно-Західна Балтщина… С. 182.

[21] Карачківський М. Північно-Західна Балтщина… С. 184.

Rezumat

În articol este prezentată analiza materialelor lui M. Karacikovskii cu privire la dinamica componenței numerice a moldovenilor din raionul Balta în secolul al XIX-lea – anii 20 ai sec. XX. Menționând valoarea însemnărilor de cîmp ale acestui cercetător şi a datelor demografice, autorul îşi expune atitudine critică față de întemeierea unor localități şi descifrarea denumirilor acestora. În baza lucrării lui M. Karacikovskii se face concluzia că în regiunea respectivă, în partea ei de nord-est, ucrainenii, din punct de vedere numeric, dominau asupra moldovenilor, ceea ce ducea la asimilarea celora din urmă. Însă în zona apropiată de Nistru numărul moldovenilor creştea treptat, cu toate că acest proces nu era uniform pentru toate regiunile din zona respectivă.

Cuvinte-cheie: moldoveni din Ucraina, regiunea Balta, procese demografice.

Резюме

В данной статье представлен анализ материалов М. Карачковского по динамике численности молдаван Балтского района в XIX – 20-е гг. XX вв. Отмечая ценность полевых записей исследователя и демографических данных, автор критически подходит к выводам относительно основания некоторых населенных пунктов и толкования их названий. На основании работы М. Карачковского делается вывод о том, что в указанном регионе, в его северо-восточной части динамика роста украинского населения превышала рост населения молдавского. В приднестровской же зоне численность молдаван постепенно возрастала, хотя этот процесс не был повсеместным.

Ключевые слова: молдаване Украины, Балтский регион, демографические процессы.

Summary

This article analyses the materials by M. Karachkovsky on dynamics of quantity of Moldovan population of Baltsky Region in the nineteenth century – the twenties of the twentieth century. Considering importance of scientific field notes, the author critically debates to the conclusions about foundation of some settlements and interpretation of their names. Proceeding from the work by M. Karachkovsky, the author concludes that in the northern-eastern part of this region the dynamics of the Ukrainian population growth dominated the one of the Moldovan population. However,in the Trans-Dniester Region, the quantity of the Moldovan was increasing, although this process was not everywhere.

The key words: the Moldovan population of Ukraine, Baltsky Region, demographic processes.

И. Ф. ГРЕК

ЭТНОНИМ «ГАГАУЗ» И ГЛОТТОНИМ «ГАГАУЗСКИЙ ЯЗЫК» (ЭТНОГЕНЕЗИС ГАГАУЗОВ В XIX – НАЧАЛЕ XX в. В УСЛОВИЯХ БЕССАРАБИИ)

Осенью 1996 г. в г. Едирне (Турция) состоялся очередной научный Конгресс «Гагаузская культура». Я был приглашен выступить на нем с докладом или сообщением. Темой своего выступления я выбрал проблему этногенеза гагаузов Бессарабии, что было встречено с интересом. Спустя некоторое время зав. отделом гагаузоведения ИНМ АНМ Л. С. Чимпоеш попросила меня представить текст выступления для включения его в подготавливаемый к публикации сборник материалов Конгресса. Я довел текст до печатной кондиции и вручил его Любови Степановне. Однако по неизвестным мне и Чимпоеш причинам сборник не вышел в свет. Мой текст ко мне не вернулся, но у меня сохранился его последний рукописный вариант.

Спустя 10 лет мне вновь предложили принять участие в научной конференции в Комрате, на которой также рассматривались вопросы этногенеза гагаузов. Для меня не секрет, насколько остродискуссионной является эта тема, и мне показалось, что мое выступление 10-летней давности может представить интерес. Текст дан в том виде, в каком он был написан в 1996 г.

История и культура гагаузов Бессарабии – тема в научном плане все еще недостаточно исследованная, несмотря на то, что ей уделяли внимание в своих работах П. Кеппен, И. Титоров, Н. С. Державин, И. И. Мещерюк, Н. К. Дмитриев, Стр. Димитров, М. В. Маруневич, С. С. Курогло, Л. Покровская, Г. А. Гайдаржи, И. В. Дрон, М. Н. Губогло, И. Ф. Грек, Л. С. Чимпоеш и многие другие. Один из самых дискуссионных аспектов гагаузской проблематики – этногенез гагаузов на этапе зарождения и раннего становления, а также формирования гагаузской общности на Балканах, в частности в Добрудже и прилегающем регионе болгарского побережья Черного моря. Не меньше дискуссий в конце XX века ведется относительно того, народностью или нацией являются гагаузы.

В своем сообщении я хочу остановиться лишь на одном историческом моменте – использовании этнонима «гагауз» и глоттонима «гагаузский язык» в условиях полиэтнической Бессарабии XIX – начала XX века.

Бессарабия как территория, известная до 1812 г. и под другим распространенным историко-географическим названием – *Буджак*, примерно с IV–V веков нашей эры является местом проживания многочисленных тюркских племен. Отсюда они проникали на Балканский полуостров и своим участием существенно влияли на процессы формирования новых государств и на межгосударственные отношения в регионе.

В период пятивекового господства Османской империи на Восточных Балканах православные гагаузы находились в особенно сложной этнополитической, этнокультурной и религиозной ситуации. По отношению к гагаузам турки-сельджуки не проявляли религиозной терпимости, считали их изменниками исламской веры и жестоко преследовали. Главным мотивирующим фактором в эмиграции гагаузов из Добруджи и других географических зон Балкан к северу от Дуная был, на мой взгляд, религиозный.

Сама эмиграция гагаузов происходила одновременно с эмиграцией и других православных народов Балканского полуострова. Поскольку османские власти делили население империи только по религиозному принципу (мусульмане – правоверные, а православные – неверные), то в переселенческой статистике или в сохранившихся документах, содержащих сведения о переселенцах, не указывались этнические признаки или названием одной этнической группы – болгары – именовали всех

разноплеменных переселенцев. По этой причине выделить гагаузов, как и болгар, сербов, греков, албанцев, из общей переселенческой массы не представляется возможным. Но определенно можно говорить, что переселение гагаузов на земли к северу от Дуная на протяжении XVII – первой половины XVIII вв. носило индивидуальный (один человек из семьи или одна семья из села) характер. Попадая в иную этническую или полиэтническую среду, подобные индивидуумы подвергались ассимиляции. Такова была этническая участь и болгарских переселенцев-одиночек.

Этап массового переселения гагаузов в Дунайские княжества и Бессарабию начинается с середины XVIII века. При этом, как можно судить по литературным источникам, переселение гагаузов в Буджак происходило двояко: а) непосредственно из болгарских земель (северо-восточной Болгарии); б) вначале они поселялись в Дунайских княжествах и только затем, спустя десятилетия, добровольно переселялись в Пруто-Днестровское междуречье.

Первые сельские поселения с большим или меньшим гагаузским этническим компонентом появились в степном Буджаке в середине XVIII века. Приток гагаузов в край усилился во второй половине XVIII в. и приобрел массовый характер в первой трети XIX в. Массовая эмиграция гагаузов происходила одновременно с массовой эмиграцией болгар в Бессарабию. Доля гагаузов в общем переселенческом движении с Балкан была меньшей, чем доля болгар, а их устройство в Бессарабии (административно-территориальное, поземельное и шире – социально-правовое) происходило одновременно (1819 г.) и на одних и тех же условиях, распространявшихся на всех «задунайских переселенцев».

Гагаузы основали отдельные моноэтнические поселения, а вместе с болгарами и молдаванами создавали села со смешанным болгаро-гагаузским или болгаро-гагаузско-молдавским населением. В контексте обозначенной в названии сообщения темы нас интересуют идентификационные процессы в поселениях с населением чисто гагаузским, гагаузско-болгарским в равных пропорциональных долях (Кубей, Кирсово) и гагаузско-болгарским с преобладанием гагаузского компонента.

В исторических документах зафиксировано, а в исследовательской литературе общепризнано, что, начиная с переселения и устройства в Буджаке вплоть до второй половины XIX в., гагаузов не выделяли из общей массы болгар-переселенцев Бессарабии. Кроме того, известны факты, когда гагаузы края сами называли себя «болгарами» и «истинными болгарами», подчеркивая тем самым, что славяне-болгары – «не истинные». На вопрос, почему это имело место, ученым еще предстоит ответить – научно и объективно. В рамках постановки проблемы, как мне представляется, можно предостеречь от попыток поиска однозначных, прямолинейных ответов. На самопричисление гагаузов-переселенцев (имеются в виду их первые поколения) или их части к болгарскому этносу могли повлиять многочисленные объективные реалии и субъективные причины. Например: соотнесение себя с болгарами-тюрками; более позднее этническое вкрапление болгар-славян в гагаузский этнос (они продолжали считать себя болгарами); стремление гагаузов в болгарских землях в период их османского завоевания путем причисления себя к болгарам этнически спрятаться и сохранить свою православную веру и свое особое, отличающееся от турок-сельджуков, происхождение; признание факта прибытия в Буджак из Болгарии (раз из Болгарии – значит, болгарин); религиозная и этнографическая идентичность с болгарами-славянами; непрерывное многовековое смешение и кровное родство религиозно и этнографически идентичных разноязычных этнических общностей. Следует к тому же подчеркнуть, что болгары-переселенцы в массе своей были билингвами: знали родной и турецкий язык. В то время как гагаузы в массе своей были одноязычными. Языком межнационального общения между болгарами и гагаузами-переселенцами на протяжении первой половины XIX в. был турецкий язык, хотя это не означает, что часть гагаузов Буджака не знала болгарского языка, особенно в селах со смешанным болгаро-гагаузским населением.

Постепенно языковая ситуация менялась. Болгары забывали турецкий язык, в том числе и в связи с социальной невостребованностью. И гагаузы в моноэтнических поселениях, если и знали болгарский язык в момент переселения и устройства в Бессарабии, то тоже постепенно его забывали по той же причине. С 40-х гг. XIX в. турецкий язык как средство межнационального общения между болгарами и гагаузами стал вытесняться русским языком. Такова была, на мой взгляд, объективная социолингвистическая ситуация и тенденция развития в болгарских и гагаузских поселениях Буджака в XIX в., особенно в первой его половине.

Из сказанного следует: нет ничего удивительного в том, что первые поколения переселенцев-гагаузов этнически не выделялись из общей массы болгар-переселенцев. А официальную Россию такое положение вещей устраивало, так как перед ней стояла задача научить болгар и гагаузов общаться между собой на русском языке, а потом и ассимилировать их.

Вместе с тем, совершенно очевидно, что наряду с самоназванием «болгары» среди болгарских гагаузов бытовало и другое самоназвание – «гагаузы». Впервые идентификация части задунайских переселенцев с использованием этнонима «гагауз» была сделана в 1837 г. надворным советником И. Толстым

(чиновник Министерства внутренних дел России) в «Статистическом обозрении колоний Бессарабской области»: «Болгары… разделяются: на болгар черных, вышедших из Македонии, на гагауз, живших около Константинополя и смешавшихся частью с янычарами во время жительства своего в Турции, на арнаут, вышедших из Албании.., и на румелийских переселенцев». Этноним «болгары» здесь не имеет моноэтнического содержания, поскольку «арнауты» (албанцы Каракурты) причислены к болгарам, а «румелийские переселенцы» рассмотрены в одном ряду с «черными болгарами». То есть этнические признаки слиты воедино и перемешаны с внешними («черные») и географическими («из Македонии», «из Румелии») признаками. И. Толстой употребляет этноним «болгары» как обобщающее понятие для «болгарского водворения» в целом и для пояснения того, что он имел в виду, говоря «о переселении болгар из-за Дуная». Среди них он не называет этнических молдаван, хотя они составляли 15 % населения колоний (автор перечисляет их) «болгарского водворения». Следовательно, можно утверждать, что И. Толстой употребляет слово «болгары» как равнозначное «болгарскому водворению». И поскольку этноним «арнауты» приравнен им к этнониму «албанцы», то он никак не может быть отнесен к этнониму «болгары» (или «болгары-арнауты»). Следовательно, и этноним «гагаузы» (тем более – с указанной автором характеристикой) не является частью более общего этнонима «болгары» (или «болгаро-гагаузы»). В данном случае мы анализируем, что написал И. Толстой и какие выводы можно сделать из написанного им текста, не вкладывая никакого иного смысла в анализ.

Совершенно очевидно и другое. И. Толстой, человек далекий от этнографической науки, слово «гагаузы» услышал здесь, в Буджаке, среди населения «бессарабского болгарского водворения». И записал его. Для нас это очень важно, так как И. Толстой контактировал с первым поколением выходцев из-за Дуная. Это свидетельствует о том, что услышанный им этноним «гагаузы» появился не в Буджаке, а принесен из северо-восточной или юго-восточной Болгарии, то есть из болгарского черноморского региона (указание на Константинополь, на наш взгляд, ошибочно. Скорее всего, речь может идти о регионе Адрианополя).

Таким образом, можно констатировать: в момент переселения и в первые десятилетия проживания в Бессарабии при самоидентификации или идентификации одной и той же части населения Бессарабского болгарского водворения, говорившей не на болгарском языке, использовались два этнонима – «болгары» и «гагаузы». При этом важно подчеркнуть (если взглянуть на исторический процесс в ретроспекции): употребление первого этнонима шло по затухающей, а второго – по нарастающей линии. Не случайно П. Кеппен, крупный авторитет среди этнологов, в начале 50-х гг. XIX в. фиксирует количественные характеристики гагаузского населения в Буджаке и выделяет его из общей массы бессарабских болгар, хотя и не решается полностью обособить от болгарского этноса на основе лишь языкового фактора. Это сделал другой известный ученый-славист, В. Григорович, спустя почти два десятилетия.

Причины пассионарности бессарабских гагаузов все еще специально не исследованы. Если же говорить о том аспекте их этномобилизации, который обусловил выделение гагаузов из бессарабско-болгарской этнической общности и их самоидентификацию на основе этнонима «гагаузы» (начало XX века), то можно указать на целый ряд объективных и субъективных факторов, обеспечивших развитие процесса именно в этом направлении. Среди них: возраставшая языковая разобщенность между болгарами и гагаузами, о которой говорилось выше; территориальная дезинтеграция (вначале Парижский мир 1856 г. разделил Бессарабское болгарское водворение между двумя государствами – большая часть гагаузов осталась в пределах русской Бессарабии, а потом аграрные реформы 70-х годов уничтожили административно-территориальную автономию бессарабских болгар и гагаузов). Еще в XIX в. наметилось отставание гагаузов от болгар в школьном деле по той причине, что им труднее давалось обучение на русском языке. Вследствие этого на социальной лестнице общества болгары размещались на ступеньку выше, что не могло не сказываться на этническом самочувствии гагаузов и не влиять на их взаимоотношения с болгарами. Высокая степень религиозности гагаузов Буджака обусловила подготовку кадров священников-просветителей из числа бессарабских гагаузов (наиболее яркий их представитель – протоиерей Михаил Чакир), которые еще в начале XX столетия поставили перед собой и сородичами задачу обучения в школе и ведения церковной службы в местах компактного проживания гагаузов на родном языке. Усиливавшаяся внутренняя замкнутость гагаузов, находившихся в славянороманоязычном окружении, а также их худшее, чем у болгар и молдаван, социально-экономическое положение, ирредентизм, существовавший в гагаузской среде (отличный от ирредентизма бессарабских болгар) также имели тогда место. Этническая мобилизация бессарабских болгар второй половины XIX – начала XX вв. протекала менее интенсивно, чем у бессарабских гагаузов, по причине того, что наиболее активная, подготовленная и просвещенная часть бессарабской болгарской интеллигенции самореализовалась в пределах болгарского государства на Балканах. Гагаузская интеллигенция, в большинстве своем не владевшая болгарским языком даже на бытовом уровне, была лишена такой

перспективы (Г. Занетов – редкое исключение) и потому все свои усилия направляла на мобилизацию гагаузского этноса в Бессарабии.

Рассмотрим теперь исторический аспект названия (обозначения) языка гагаузов.

В многочисленных архивных документах, относящихся к первым годам и первым десятилетиям проживания гагаузов в Бессарабии, указывается, что они – «болгары, говорящие на турецком языке». Позднее, со второй половины XIX в., этноним «болгары» при обозначении гагаузов постепенно начал уступать место этнониму «гагаузы». Однако глоттоним «турецкий язык», которым обозначался разговорный язык гагаузов, не вызывал возражений ни у самих его носителей, ни у окружающих этносов. П. Кеппен и В. Григорович не ставили под сомнение использование глоттонима «турецкий язык» применительно к устному языку гагаузов. Перепись населения 1897 г. зафиксировала численность бессарабских гагаузов в графе населения края, говорящего на «турецком языке». Приводя вновь эти общеизвестные факты, попытаемся их объяснить. Прежде всего, они свидетельствуют о том, что в XVIII – первой трети XIX в., когда происходила массовая эмиграция гагаузов в Дунайские княжества и Бессарабию, на прежнем месте их проживания в Добрудже и на болгарском черноморском побережье глоттонима «гагаузский язык» еще не существовало. Это было связано, на мой взгляд, с двумя причинами: 1) в условиях Османской империи другого тюркского глоттонима, кроме «турецкий язык», быть не могло и 2) гагаузы были бесписьменным народом. Близость турецкого и гагаузского языков делала бессмысленными поиски там собственной графики и грамматики, а богослужение в православных храмах велось на греческом и церковнославянском языках.

Гагаузы-переселенцы в Дунайских княжествах и в Бессарабии из-за сплошной безграмотности также не ощущали потребности в собственной грамматике и письменности. А обучение подрастающего поколения гагаузов проводилось здесь на волошском / молдавском и русском языках. Священник Захарий Чакир вел обучение в Чадыр-Лунге, в открытой им здесь частной школе, на молдавском языке, которым он овладел во время проживания его семьи за Прутом.

В церковноприходских школах, повсеместно открытых в 40-е гг. XIX в. в болгарских и гагаузских селах Бессарабии, обучение проводилось на русском языке. Именно тогда остро встала проблема успеваемости детей бессарабских гагаузов. Чтобы решать ее, требовалось, чтобы учителя знали и местный язык, которым они могли бы воспользоваться, доходчиво объясняя материал, не понятый учениками на русском языке. Рост этнического самосознания гагаузов и потребности просвещения подготавливали почву для появления собственного глоттонима.

Практическое утверждение глоттонима «гагаузский язык» связано с двумя противоположными по своей сути общественно-политическими явлениями российской, в том числе и бессарабской, действительности конца XIX – начала XX вв.

Революционное движение 1905–1907 гг. в Бессарабии выдвинуло требование относительно обучения в школе на родном языке. Этот вопрос поднимался и бессарабскими гагаузами. Однако в практическую плоскость он был перенесен лишь спустя десятилетие – в 1917–1918 гг.

Более значимым и реально осуществимым оказалось другое направление общественной мысли среди гагаузов – культурно-религиозное. К указанному времени (конец XIX – начало XX века) в духовных учебных заведениях Бессарабии была подготовлена и уже проявила себя на церковной ниве целая плеяда священнослужителей и законоучителей из числа бессарабских гагаузов. Наиболее талантливым и известным среди них в Кишиневской епархии был протоиерей Михаил Чакир – потомок известного рода Чакир в Бессарабии. Именно он – и как деятель православной церкви, и как специалист-филолог – возглавил движение за проведение в церквях в гагаузских селах Буджака богослужения на «гагаузском языке» и издание церковных книг на «гагаузском языке». Основанием для ходатайства гагаузов-священников послужило их справедливое утверждение о том, что гагаузы, не знающие других языков, кроме родного, не понимают церковную службу, ведущуюся на церковнославянском или молдавском языках. Вследствие этого, – убежденно заявляли они, – в гагаузских селах и среди гагаузов с 90-х гг. XIX в. растет религиозное сектантство.

Церковная служба и религиозные книги на «гагаузском языке» должны были стать барьером на пути сектантства среди православных гагаузов и содействовать их религиозно-нравственному воспитанию в духе ортодоксальной восточной церкви. Священный Синод российской православной церкви поддержал просьбу бессарабских священников-гагаузов. Роль в этом М. Чакира бесспорна. Думается, он, как потомок рода Чакир, много натерпевшегося от турок, не мог предложить использовать этноним «турецкий язык» для религиозно-нравственной миссии православной церкви в гагаузских селах Бессарабии, входивших тогда в состав Российской империи.

Таким образом, объективные этносоциолингвистические процессы среди бессарабских гагаузов в XIX – начале XX в. обусловили вытеснение в их среде второго этнонима «болгары», закрепление – и признание иноэтническим окружением в Бессарабии – первого этнонима «гагаузы», а также появление здесь глоттонима «гагаузский язык».

Среди гагаузов Болгарии этносоциолингвистические процессы, на мой взгляд, существенно отличались от тех, которые имели место среди бессарабских гагаузов. Они тоже носили объективный характер, но не могли привести к тем этноидентифицирующим результатам (в том числе и к появлению глоттонима «гагаузский язык»), к которым пришли бессарабские гагаузы. Однако это отдельная тема для профессионального разговора между специалистами – историками, этнографами, филологами, фольклористами, антропологами.

Rezumat

În articol se analizează problema etnogenezei găgăuzilor în condiţiile Basarabiei în sec. XIX-XX. O atenţie deosebită se atrage asupra procesului de separare a găgăuzilor din componenţa migranţilor bulgari. Este evidenţiată evoluţia stabilirii etnonimului "găgăuz" în Bugeac. Sunt demonstrate condiţiile obiective ale apariţiei glotonimului "limba găgăuză" la sfârşitul secolului XIX – începutul sec. XX.

Cuvinte-cheie: etnogeneza găgăuzilor, etnonimul „găgăuzi", glotonimul „limba găgăuză", Basarabia.

Резюме

В научной статье рассматривается проблема этногенеза гагаузов в условиях Бессарабии XIX–XX вв. Основное внимание уделено вычленению гагаузов из состава болгарских переселенцев. Выявлена эволюция становления этнонима *гагаузы* в Буджаке. Показана объективная обусловленность появления глоттонима *гагаузский язык* в конце XIX – начале XX века.

Ключевые слова. Этногенез гагаузов, этноним *гагаузы*, глоттоним *гагаузский язык*, Бессарабия.

Summary

In the scientific discourse, the problem of ethnogenesis of Gagauzians in Bessarabia in nineteenth-twentieth centuries. The main attention is given to separation of Gagauzians from Bolgarian settlers. The evolution of appearance of ethnonyme «Gagauz» in Budjac is investigated. The objective conditionality of appearance of the term «Gagauzian language» at the end of XIX – beginning of XX centuries is shown.

Key words: ethnogenesis of Gagauzians, ethnonyme «Gagauzes», term «Gagauzian language», Bessarabia.

PERSONALIA
ПЕРСОНАЛИИ

Академік К. ПОПОВИЧ

ЯКУБОВИЧ ГАЛИНА ЯКІВНА

Вслід за публікаціями перших українських романів «Бентежний світанок» та «Скривджені долі» з'явилися поетичні твори. Спочатку це були спорадичні явища, які не завжди звертали на себе увагу. Події, які зринули разом з буревіями суверенітету і незалежності, породили неповторне розмаїття епічних та ліричних заспівів, які збадьорили снагу і хист, звели свої могутні крила над затягнутими смутою і мовчанням просторах і запанували в людських душах.

І серед піонерів цієї когорти обдарованих співців-ентузіастів, перш за все, назвемо Галину Якубович.

Галина Яківна **Якубович** народилася в 1948 році в селі Видибор Черняхівського району на Житомирщині. В 1968 році закінчила Коростишівське педучилище і 8 років працювала в школах Житомирської та Чернівецької областей.

В 1976 році переїхала до Молдови і прожила тут 28 років. Вищу освіту за спеціальністю інженера-енергетика здобула в Кишинівському політехнічному інституті імені С. Лазо. Декілька років працювала за фахом, а з 1991 по 1994 рік обіймала посаду заступника генерального директора Департаменту національних відносин. В той же час вела активну громадську роботу в ролі першого віце-президента Товариства української культури.

За роки перебування в Молдові Галина Яківна вивчила мову, культуру і побут корінного населення, поріднилася з ним і вписала в суспільне життя республіки чимало яскравих сторінок дружби і взаєморозуміння. Соліскою вона виступила і в українському поетичному заспіві.

Г. Якубович не видавала окремих поетичних збірок. Є різні, спорадичні цикли, окремі вірші, але всі вони виписані професійно, повні натхнення і наснаги.

Почнемо з «Рідної мови», яка всім і всьому голова.

Українське рідне слово,
Неповторна моя мово,
Невичерпна, незбагненна,
В вирі часу – нескінченна.
Мова ділова, державна,
Предковічна і преславна,
Невгасима, невмируща
І в усіх усюдах суща.

І далі йдуть ті десять заповідей, що стосуються мови, як Заповіту і запоруки існування роду.

Відзначимо з самого початку, що в поетичному доробку Галини Яківни чимало творів, присвячених окремим подіям, випадкам, датам, а то й особистостям, що заслуговують на повагу друзям. Почесне місце в її поезії, певна річ, займають мажорні соціальні і національні мотиви, які возвеличують рідні і поріднені святині, те, чим живе людина в своєму внутрішньому приватному «ідеальному царстві».

Ми почали з гімну, присвяченому рідній мові, і це дійсно провідна тема кожного, хто приходить на цю землю і покидає її зі словом любові до неї на вустах.

Але разом з тим ми не забуваємо теми закоханості авторки до тієї землі, на якій їй довелося прожити майже три десятки років. Це, перш за все, вірш «Прилинь, весно!», присвячений Молдові.

Забарилась молдовська весна,
Може, збилась з дороги в Карпатах,
А чи, може, краса чарівна
Задрімала в засніжених шатах?

І тут поетеса звертається до весни з самими ніжними словами прохання, аби та змилостивилася і не обійшла нас своєю ласкою.

Просинайсь, стрепенись,
В рідний край повернись,
Нас теплом замилуй
І любов подаруй.

Саме на гребені цих чар зринає почуття святого кохання, якому воздає молитву авторка ліричних мотивів. Тут все переплітається: весна, кохання і любов до оновленого краю, а воно – все разом взяте – веде до узагальнення сублімованого почуття, в якому відлунюють священні символи благоговіння і святості. І рече вона слово пророче:

Ми засієм добром
Береги над Дністром,
Подолаємо все,
Що розлуку несе.

Ці Богом благословенні почуття закликають до того, щоб сприяти ще більшій дружбі і братерству, щоб скласти благодатні умови для все нових і нових висот добра і щедрості. І все це авторка бачить через призму весняного розмаїтого пориву, тієї пори року, з якої на білий світ дивиться не тільки її велика землячка, Леся Українка, а, як переконаємося далі, і наші сучасні поети. І тут, в продовження цього гімну дружби, звучить благословення:

І від ніжних весняних щедрот
Знов розквітнуть молдовські простори,

А величні Дністер і Дніпро
Обіймуться у Чорному морі.

Обійми двох рік, про які складено численні легенди, як символ славетного минулого і національних звитяг, що надає творові історичної величі і є запорукою братерського майбутнього. Саме тому поетеса проголошує:

І відступить біда,
Мов весняна вода,
А іскринки тепла
Знищать злобу до тла.

І вже, наче «Амінь» в молитві до Всевишнього, завершує:

Так прилинь же, прилинь, наша весно,
Нехай крига відчуження скресне!

Цей заспівний гімн є тим головним акордом, що надалі магістрально проходиме через весь молдовський заспів української поетеси, яка, судячи з усього, і задала тон тому рефренові, який і до цього часу несе свій розголос у наших краях.

Як уже було сказано, доробок Г. Якубович досить різнобарвний і містить в собі багато тем, які зринали в різні часи в зв'язку з різними випадками, подіями і датами.

І аби умотивувати таку причинність, здається доречним вірш «Істина», в якому розкриті саме ці передумови. У ньому викладено головні принципи, якими людина мусить керуватися в своєму повсякденному бутті. Власне, це credo Галини Яківни, яке і наводимо людям на пуслух:

Не може зваба щастя принести,
Безглуздя – гріх і праведність єднати,
Пекучий біль за усмішку ховати
І плакати, коли горять мости.
А чи не краще збудувать нові
На вежах віри, правди і любові,
Щоб душу зберегти в святій обнові
І стати вільним в вічності живій.
На жаль, не кожен мудрісті досяг,
Зануривши життя в утіхи грішні,
Що почуття святі, врочисто-ніжні –
Дорожчі всіх матеріальних благ.
Тож яскравіший пломінь у пітьмі,
Якщо в цім світі шануватись вміло,
Бо хтивий блуд на хвильку втішить тіло,
Душа ж сконає в вічному ярмі.

Як відомо, Галина Яківна своє навчання починала на філологічному факультеті Житомирського педінституту імені Івана Франка. Очевидно, звідти і потяглися ідеї Григорія Сковороди, Гаврила Державина, теми літератури XVIII та XIX сторіч. Отже, й у вірші «Істина» зустрічаємо ті ж норми моралі і філософію соціального співжиття людини.

До цього циклу вписується і вірш «Чия воля?», в якому знову ж таки йдеться про глузд і розбрат соціального співжиття, про його закони і народні статути. Авторка задає самі гострі питання тому суспільству, в якому довелося жити.

Чом вірим тим чуткам брудним,
Що їх спровокувала заздрість?
То страх, безсилля, безпорадність
Глумляться над єством земним.

Далі йдеться про тлумачення і висновки всього того, що приносять і куди ведуть такі непорозуміння.

Життя бурхлива течія
Несе кудись сама собою,
Бо ми у вічному двобої –
Чи Божа воля, чи моя…

Зрештою, поетеса знаходить ті стежки, по яких радить своїм сучасникам відшукувати вихід з того складного становища, куди їх завели гріхи часу і їх власна духовна нерозторопність.

Нехай лиш чисті почуття
Душі цнотливій шлють утіху,
Тоді не стане місця лиху,
В блаженстві втішиться життя.

На жаль, обставини, які не завжди узгоджують бажання з реальністю, склалися так, що Галина Яківна повернулася на етнічну батьківщину і, здавалося, що на цьому її муза змовкне. Виявилося, однак, що ностальгія за краями, де пройшли золоті роки молодості, дала про себе знати і нараз відгукнулася цікавим циклом віршів. Надіслала вона їх в січні 2006 року авторові цих нарисів з такою невеличкою припискою: "Все, чим сповнена душа моя, – у цих віршах… Живу минулим. Надіюсь на прийдешнє…" Ці нотатки суму і самітності знаходять свій мінорний вислів в лірико-медитативнім вірші, який відкриває цикл.

На зиму пізня осінь повернула,
Розвіялись турботи клопіткі,
І знову самота крилом махнула
І повела у роздуми тяжкі.
Самотносте, характер твій нестерпний:
То розпач, то депресія, то сміх…
Хоч жити важко, але й жалко вмерти,
Та й думати про це – то ж тяжкий гріх.
Облиш мене, підступна самотино,
Не клич на серце лихо і біду,
Бо втрачене з тобою неодмінно
Я з кимось в парі все ж таки знайду.

Мотиви туги і розпачу пронизують й інші вірші цього циклу. І тут, мабуть, далеко ходити за причинами не доводиться. Справа в тому, що її розбіг до поетичного лету нараз стишив свою ходу, вона відійшла від звичного темпу, оглянулася навколо і дещо збилася з пантелику. Про це вона сама скаже в своєму досить мінорному ліричному заспіві "Стежина долі". Молитовно тут звучать перші акорди розмови поетеси з долею:

О зіронько ясна, о доле щаслива,
Та де ж ти блукаєш? Прилинь, привітай.
Уже промайнула пора вередлива,
А діти й онуки – мій зоряний рай.

Мандруєш чужими стежками, напевно,
Моя ж бо давно поросла бур'яном.
Тож марно сумую і кличу даремно,
Все тішусь солодким намріяним сном.

Життєвий досвід, побачене і пережите, перемножене на багатовікову "мужицьку арифметику", тобто селянську мудрість, яка переросла в філософічні канони, а то й марновірство в останніх творах Г. Якубович часто перемежовуються з власними турботами, з ліричними зітханнями і переростають в морально-повчальні фабули. Досить переконливий і вражаючий в цьому розумінні вірш "Вишиванка".

В час нічних тривог, аж до світанку,
Доки ступить ранок на поріг,
Вишивала мати вишиванку –
Сину щастя й долі оберіг.
Щоб журба свавілля не чинила
Й не діждалось слушної пори,
Узяла та й чорний замінила
На барвисті теплі кольори.

У цих селянських народних повір'ях окремий сенс, бо ж вони завжди символізували надію і віру в те позитивне, що інколи оточувало людину, і в слушний час ставало їй в пригоді. Отже, і в цьому разі ідеться про те, як світлі фарби мусять накликати добрий настрій і стати передвісниками добра та щастя.

Хай вразливі, чисті струни серця
Ніжним тихим щемом задзвенять,
А очей усміхнені озерця
Хай завжди любов'ю струменять.

Ці побажання набирають певної сили і, зрештою, переростають у благословення, в молитву, з якою мати звертається до Всевишніх сил:

Вишиванко, біла вишиванко,
Доленосний і святий покров,
Вкраплена у тебе до останку
Незрадлива мамина любов.

У цій же тональності і на тих же октавах з'являються розголоси народної мудрості і в багатьох інших творах Галини Яківни. Медитативна лірична поезія займає досить поважне місце в доробку поетеси. І вона звучить на різних душевних струнах. Тут ідеться не тільки про настрій, а й про психологію, традиції, атмосферу і певне тлумачення. Особливої уваги заслуговує вірш "Украдене щастя".

На ниві життєвій зажурлива осінь чаклує
І сповнені щастя палають багать острівки,
Зігріте останнім теплом сподівання мандрує,
Багрянець надії мережить забуті стежки.

У житті, як кажуть добрі люди, як на довгій ниві. Всяке буває, і не завжди там, де шукаєш щастя, – воно водиться. Отже, і в нашої поетеси трапилося так, що там, де вона "Шукала розради, утіхи, добра і тепла", натрапила на глухі нетрі, а тому й дійшла висновку, що "Вже краще самотність, ніж в шатах гріховних неволя". Саме такі думки і наводять її на висновки, що огризок чужого життя не принесе щастя, а тому і завершує свій вірш словами:

Прийшло розуміння, що грітися довго не вдасться,
Здолає утома коритись спокусі й ганьбі…
Пече гіркотою і тужить украдене щастя
І в мареві ночі шукає притулку собі.

На фоні цих мудрих, але сумних розсудів, чи то спорадично, чи якось зненацька, наче між іншим, інколи зринають повні чар, тепла і ностальгії спалахи минулого, те, чому немає вороття. Ось вони – "Чари "бабиного літа":

Тривоги сиві човником снують
Сплітаються в мереживо журливе,
Бентежать душу, спати не дають
І застилають щастя мерехтливе.
Кохання пізнє – сяйво чарівне
На небосхилі маревом зоріє.
Та скоро "літо бабине" мине,
Сум осінь багряницею накриє.

Щоправда, дії, які розгортаються далі, на фоні немилосердного часу, досить песимістичні. Але, як кажуть французи, таке воно життя. То ж багато поетів у філософічних сентенціях і в метафоричних формах складали картини проходження останніх життєвих хвилин людини на землі.

Якщо не помиляюся, перекладач на російську мову пісні "Вечерний звон" сліпий поет Козловський, узагальнюючи "Одісею" страждання людського буття, писав:

И это значит жить –
Родиться, чтоб страдать,
Мечту о счастии всю жизнь свою лелея,
Родиться, чтобы жить,
А жить, чтобы страдать,
Страдать, чтоб умереть,
О жизни сожалея.

Головне, однак, полягало в тому, як воно, людське життя, опоетизоване, підносилося і доходило до читачів. У вірші Г. Якубович саме ці риси сягають найвищого ступеня реалізації і сприймання. Тут є все: філософічна суттєвість і гармонія форми і чуття:

І чари ті востаннє спалахнуть
Іскристим сріблом упадуть на скроні,
Тривоги згаснуть, пристрасті заснуть,
А сни розтануть в малиновім дзвоні.

У цих словах, здавалося б, ввесь спектр емоційного забарвлення людського буття. Але, як про це свідчать інші сентенції проходження людини по східцях, які їй виділив Всемогутній, є те найвище випробування, яке призначене людині на цім світі. І про це Галина Яківна скаже в короткому афористичному поетичному посланні:

Летять, летять роки, неначе в бурю вітер,
Вже мудрості вінець обрамлює чоло…

Знай: підсумок життя – не мармурові плити,
А плодоносний сад, твої змужнілі діти
І чисте, мов кришталь, криничне джерело.

У цих звеличених заповідях вся суть перебування людини на нашій грішній землі, її призначення і мораль.

У такому ж високодуховному стилі поетеса створює цикл од, присвячених українським видатним митцям, співакам і взагалі видатним особам літератури і мистецтва. Це такі, як народні артистки України Ніна Матвієнко, Валентина Ковальська, Марія Миколайчук, заслужений артист України Іван Дерда, заслужений працівник культури України Василь Васкан, Ірина Горянська, раб Божий автор цих нарисів та ін. (цей цикл віршів додаємо до нарису).

Здавалося, що з від'їздом Галини Яківни її недоспівана пісня замовкне, неначе обірваний стрімкий лет птахи-одиночки. Але трапилося чудо: хист і розмах її багатооктавної лірики не склали свої крила… З'явилася вона на відкритті Українського будинку в Бельцах, а відтак і на інаугурації музею і погруддя Ольги Кобилянської в школі імені буковинської письменниці в селі Унгри Окницького повіту. І зринули тут нові гімни, присвячені цим вікопомним подіям в духовності всього українства і його добродіїв.

У величних, благоговійних одах на честь урочистих інаугурацій саме такі побажання і благословення залунали в нашому піднебессі:

Щоб і надалі жити в дружбі й мирі
І мати зиск в цім намірі благім,
Як гід поваги й спільної довіри
Молдовської Північної Пальміри,
Постав затишний Український дім.
Він всіх ласкаво кличе до гостини –
Зігріти пам'ять, душу звеселить,
Відчути серцем долю України
І в тіснім колі дружньої родини
На крилах пісні в мрії відлетіть.

У продовження, на тих же високих, величних нотах проголошуються реалії, які сталися, і сподівання, що реалізуються на священних твердинях.

Тож хто хоч раз на вогник завітає,
Захоче повернутись знов і знов,
Тут Дух Добра, тут чварів не буває,
Нас мудрість роду чесного єднає,
Оберігають віра і любов.

Ці мотиви і заспіви поступово переходять в літургійні молитви, в яких бринять благословення і побажання добробуту, щастя, злагоди, миру.

Наш український доме, стань зорею,
Що осяває праведні плаї.
Сій і жнивуй, і правдою своєю
Долинь в найнедосяжнішії краї.
Неси любов, згуртованість і згоду,
Торуй шляхи у краще майбуття,
Означ, вкарбуй в скрижалі родоводу
Здобутки світлі нашого буття.

І все це від Галини благословення, якому залишилося побажати, аби воно, як в народі кажуть, було в добрий час висловлено.

У такому ж контексті йдеться і про історію села Унгри та про долю його мешканців. З любов'ю, доброзичливістю і щирими побажаннями говорить поетеса про минуле, будні і майбуття придністрянських українців.

Тут, на схилах Дністра, в цім селі пречудовім,
Відшукали притулок колись козаки;
Звили гнізда собі в благодатній Молдові
І лишили свій рід на віки.
Закохалися в землю ласкаву і дужу,
В людську щирість, і склали всьому данину –
З миролюбним народом, до зла небайдужим,
Об'єднались в родину одну.

Ці благоговійні оди, повні шляхетного чуття і доброзичливості, знакові за своєю суттю, відбивають не тільки ту добру традицію злагоди і дружби, яку в свій час започаткувала в нашій поезії поетеса Галина Якубович, а й основні принципи дружби і толерантності, на яких тримаються наша сучасність, надія і сподівання на прийдешнє.

Отже, на завершення і процитуємо початок одного з її останніх творів "Про вічність", в якому вона звертається до сучасників, до нас…

Життя людське летить у вічність неба.
Якщо палає полум'ям любові,
Якщо гріхи здолати є потреба,
Щоб бути гідним пролитої крові.
Щоб не брести у темряві по світу,
У вірі манівцями не блукати
І відданість святому Заповіту
Своїм нащадкам в спадок передати.

…Однак цей епілог не виявився останнім словом поетеси. Щойно на нашу адресу надійшов новий вірш «Моя Молдова», який і додаємо на завершення циклу. Щодо оцінки цього послання, то воно знаходить свій вислів в коментарях самої авторки: «Думаю, що вірш є ключовим у моїй поезії, присвяченій Молдові. І якби на те була моя воля, я б ніколи не залишила Кишинів, бо там пройшли мої найтяжчі і мої найкращі роки.

Я майже щомиті повертаюсь до всього прожитого і пережитого і відчуваю, що гояться рубці від ран, а в душі залишається лиш тепло і яскраві зблиски приємних миттєвостей спілкування і співпраці з гарними людьми».

Український дім в Белцях

Між погорбів, де Реут предковічний,
Несе снагу до сивого Дністра,
Наш щирий люд, шукати долю звичний,
У праці – дужий, в простоті – величний,
Пізнав сусідство приязні й добра.

Прорісши крізь віки, тисячоліття
Й буремні злами кризових забав
Знов розквітало райдужне суцвіття
Здобутків, що здолавши лихоліття,
Народ Молдови в злагоді дістав.
Щоб і надалі жити в дружбі й мирі
І мати зиск в цім намірі благім,
Як гід поваги й спільної довіри
Молдовської Північної Пальміри,
Постав затишний Український дім.
Він всіх ласкаво кличе до гостини –
Зігріти пам'ять, душу звеселить,
Відчути серцем долю України
І в тіснім колі дружньої родини
На крилах пісні в мрії відлетіть.
Тож хто хоч раз на вогник завітає,
Захоче повернутись знов і знов,
Тут Дух Добра, тут чварів не буває,
Нас мудрість роду чесного єднає,
Оберігають віра і любов.

Заслуженому артисту України Івану Дерді

Коли душа співає – злоба гине,
Жорстокий біль руїною стає
І хочеться кохати без упину,
Переосмисливши життя своє.
Коли нуртують барви оксамиту
У голосі, що визнання дістав,
Враз відженеш печаль несамовиту,
Понищену оковами тих барв.
Коли душа співає – серце мліє,
Огорнене незвіданим теплом,
Любов'ю щирий погляд пломеніє
І зігріває посмішка добром.
Відкинувши жалі, співати треба,
Щоб чарами сповити світ увесь,
Тоді прийде благословення неба
Величним, справжнім чудом із чудес.
Даруй, Іванку, людям насолоду,
Коханням щемним сповнюй їх літа,
Бо ти – душа співочого народу
І Буковини слава золота!

Співочому тріо народних артистів України "Золоті ключі": Ніні Матвієнко, Валентині Ковальській, Марії Миколайчук

У гаю край села
Три дзвінких джерела
Виглядали омріяну волю,
Де небес глибочінь
І ясна далечінь,
Плин швидкий по широкім роздоллю.
Часто снили вони,
Як з гірських полонин
Мчать нестримно бурхливі потоки
І джерельний зачин
З осяйних височин
Щедрим даром несуть в світ широкий.
Світла доля звела
Їх в гаю край села,
Мов сховала від злої негоди,
Ніжний голос дзвінкий,
Чистий трунок п'янкий
Принесла, як вінець, нагороди.
І від того села
Добра слава пішла
Про джерельну наснагу цілющу,
Дар живої води
Від лихої біди
Врятував не одну спраглу душу.
Ті пророчії сни
Розгадали сини –
Швидкоплинні грайливі потічки,
І сягнули вони
Берегів дивини
І краси життєдайної річки.
А джерела дзвенять
Про свій чар гомонять,
Що дарований їм небесами,
Ну а вдячний народ
За красу і добро
Їх зове "Золотими ключами".
Якщо мрія без крил, прихили небосхил
І дістань ту зорю, що ясніє,
Щоб у кожнім житті, мов ключі золоті,
Квітли Віра, Любов і Надія.

Ірині Горянській

Ірино Петрівно, хороша та люба,
Велична й красива без всяких прикрас.
Коли Ви далеко – то смуток і згуба,
А поруч із Вами був зоряний час.

Творець наділив Вас талантом і світлом,
В дарунок приніс материнство святе,
Щоб Ваша зоря пломеніла над світом
І нива родила зерно золоте.

Її засівати навчав без упину
Розумним і вічним, теплом і добром,
Під ноги встелив просвітянську стежину,
Яка починалась в садах над Дністром.

Розщедрилась нива розкішним врожаєм
І кануло в безвість все вбоге й пусте…
Спочити б уже, та душа не вгаває
І кличе до справ, як до рідних дітей.

Такий він, борг честі людей наддністрянських,
В них – мудрість від Бога і вдача проста,
Між ними і рід честолюбних Горянських
На многії і на благії літа.

Василю Васкану

Твій листопад

В багрянім танці листопад,
Немов осінній зорепад,
Барвисті стелить рушники,
Неначе долі сторінки.
І день оцей, і ця пора,
Й доробок щедрого пера,
І світлих дум рясний врожай –
Усе це твій жаданий рай.
Глибінь небесна струменить,
Дністер із Прутом гомонить,
І линуть вдаль твої пісні,
Душевні, щирі, голосні.
Летять вони в усі світи,
Мов щастя вічного мости,
І заздрять величі твоїй
Всі буковинські солов'ї.
На білих крилах журавлів
Твій сум у вирій відлетів,
Лишивши звабу чарівну –
Чекати трепетну весну.
Твоя калина край воріт
Осіннім полум'ям горить,
А ти, мов явір золотий,
Якому рано в зиму йти.
І доки вміння й сила є
Й душа сурмою виграє,
Для нас усіх, для майбуття,
Твориш мозаїку життя.
А я гортаю залюбки
Солодкомовні сторінки
І п'ю, немов із джерела,
Снагу кохання і тепла,
Любов до краю, де колись
Стежинки наші розійшлись
І понесли в ясну блакить
Те, що немеркнуче блищить.

Народній артистці України Ніні Матвієнко на згадку про зустріч у м. Житомирі

Був зітканий з любові і пісень
Той вечір в драмтеатрі обласному,
До чарів ночі плив осінній день.
А ти співала, подолавши втому,
І линула молитва із грудей.
Ти, мов лебідка, руки простягала
До Господа. І щастя для людей,
Для України – матінки благала.
Омитий сяйвом непорочних дум,
Що ти в своєму серці колисала,
В рожеві шати одягався сум,
Нудьга у сіру безвість відлітала.
Поліська казко, Мавко лісова,
Дзвінкоголоса сестро-чарівнице,
У пісні твоя велич світова
І правда дужа, наче громовиця.
В ній – Божий дар і світлий Благовіст
Вселенського людського покаяння,
Рясний талант й незаперечний хист
До братнього духовного єднання.
Закохана у край свій, де зросла,
В стежину ту, від отчого порогу,
Що вивела з поліського села
В світ музики красуню босоногу.
Ти зберегла у серці назавжди
Древлянський гарт і мудрість гречкосіїв:
Вітчизну боронити від біди
І воздавати тим, хто щедро сіє.
Завдячую я долі, що звела
Колись з тобою, мудра Берегине,
В душі моїй надія розцвіла
І віра, що повік уже не згине.
Отож співай допоки стане сил,
Допоки Бог дає снагу і вміння
І радуй життєдайний небосхил
Своїм нестримним осяйним горінням.

Чому?

Чому не йдеш із дум моїх?
Чом, мов павич, перед очима,
Чи то на скруту, чи на сміх,
Хизується лукавий гріх,
Маячить зваба незборима?
Навіщо ніжиш мої сни,
Бентежиш дні, що промайнули,
Весну даруєш восени?
На серці ж згусток льодяний:
Літа на зиму повернули…
Чи ж не лукавиш, друже мій,
І маниш в казку нездійсненну?
Прошу, благаю, зрозумій,
Що у полоні дивних мрій
Засмутиш душу незбагненну.
Нема в минуле вороття,
Майбутнє – не у нашій волі.
Тож упродовж всього життя.
Хай не спіткає каяття
За підлу зраду власній долі.
Даруй, це докір не тобі,
Це зойк душі, що навпіл рветься,
Шукає спокій у журбі
І, подолавши щемний біль,
Уже не тужить, а сміється.

* * *

P. S. Вві сні так пристрасно палав
Жар устремлінь, п'янкий, жагучий,
Надію ранок подавав,
А вечір був такий гнітючий –
Він нас назавше розлучав.

К. Ф. Поповичу

Яка глибінь, яка височина
І мудрість, перемножена на щирість,
Вразливість серця, простота земна
Та упованіє на Божу милість.

Смирення дух і величі політ –
То сходи з материнського насіння.
А за рядком рядок – відлуння літ,
Літопис не одного покоління.

Чіпка рука, невтомність і любов –
Прості й неперевершені гаранти
З ясних основ, ниспосланих основ
Земного неповторного таланту.

Упертість – в праці, милість – у біді,
У творчості – відвертість і натхнення,
У спілкуванні – янгол далебі,
У майбутті – Лучафер сьогодення.

Співець краси, наснаги й доброти,
Кохання і святого материнства,
Селянської гіркої чистоти
І чарів розбишацького дитинства.

Такий він, наш духовний Патріарх.
Син вірний України і Молдови,
Нестримний в леті, мов стокрилий птах,
І просто раб Господній –
Кость Попович.

Про вічність

Життя людське летить у вічність неба,
Якщо палає полум'ям любові,
Якщо гріхи здолати є потреба,
Щоб бути гідним пролитої крові.
Щоб не брести у темряві по світу,
У вірі манівцями не блукати
І відданість святому Заповіту
Своїм нащадкам в спадок передати.
Звабліва доля маревом буває,
Примарою буває хибне щастя,
Блаженний, хто спокусу подолає
І визнає свій гріх – йому воздасться.
У кожного життя своя дорога
І долю треба вміти відшукати:
Любити – всіх, кохати – лиш одного
І все життя кохання те плекати.
Йти до мети, творити і шукати,
Рожеві сни ретельно перевіять,
Талант, що Бог послав, не занедбати,
Марноти буднів справами засіять.
А жити марно – треба силу мати,
Або ж зганьбити все життя своє,
Бо Посланий тебе оберігати
На марнотратство сили не дає.
Отож, гори, щоб любо всім було
Від ясного вогню твого сумління,
Щоб не торкнулося жорстоке тління
Того, хто віддає своє тепло.

* * *

Оберіг

Господь всевладний заповів людині
І вдома, і у далечі доріг,
І в добрий час, і о лихій годині
Надійний мурувати оберіг.
Від холодів, від повені й засухи,
Буранів і непрохідних снігів,
Підлот брехні і чварів злого духа
Та інших наших лютих ворогів.
Ще й розум дав, уміння і наснагу,
Аби усе до толку довести,
Подарував хоробрість і відвагу,
Щоб надбання зуміла захистить.
Впродовж віків наш люд талановитий
Творив основи світлого буття,
Своїх дітей навчав по честі жити
І вірити в щасливе майбуття.
Неправді і недолі не коритись,
Примножувати славне ремесло
І спадщиною залюбки ділитись
З нащадками, щоб краще їм жилось.
І щоб безмежно щедра милість Божа
Любов'ю в кожнім серці проросла,
А віра в Нього – добрих справ сторожа –
Міцною й непохитною була.
В ній – людської душі краса велична,
Надійні віхи праведних доріг,
Це правда роду нашого довічна
І наш неоціненний оберіг.

Моя Молдова

Квітучий край, нескорена земля,
Звитяжний дух і слава за плечима,
Солодкобарвний рай – лани й поля,
А правда – вічна, воля – незборима.
Ніколи не забудеться краса
Землі твоєї, о Молдово рідна!
Твої благословили небеса
Нас на братерство і на працю плідну.
Ти – дойна недоспівана моя,
Ти – хора дружби, що серця єднає.
Твій працелюбний люд – моя сім'я,
Любов до тебе в серці не згасає.
Твої пісні і музика твоя
Дзвенять казково, наче струни сонця,
Мов срібно-ніжний щебет солов'я,
Що душі розкриває, як віконця.
Твої простори – щедрі від тепла,
Цілющим трунком сповнені джерельця,
А українцям змогу ти дала
Тут жити з Україною у серці.

Тож з роду в рід складатимуть вони
Тобі хвалу високу, вічну, щиру,
Бо не було повік між нас війни,
Ми прагнули порозуміння й миру.
Я вірю, що пройде багато літ,
І пам'ять збереже лиш добре й вічне:
Святу любов, крилатих дум політ,
Й немеркнучу в віках красу величну.

Rezumat

În acest articol este prezentat portretul poetei de limbă ucraineană Galina Iakubovici. Se analizează succint aspectul artistic al creației autoarei, urmărindu-se evoluția poeziei ei.

Cuvinte-cheie: poezie, ideatic, imaginar, creație.

Резюме

В настоящей статье представлен портрет местной украиноязычной поэтессы Галины Якубович. Дан краткий анализ идейно-художественных особенностей ее творчества, прослежена эволюция поэзии автора, сделаны соответствующие выводы.

Ключевые слова: поэзия, идейность, образность, творчество.

Summary

This article presents the portrait of the local Ukrainin-speaking poetess Galina Yacubovich. It has a brief description of ideas and artistic features of her creation,the evolution of the author is traced and corresponding conclusions are made.

Key words: poetry, moral intelligence, figurativeness.

RECENZII
РЕЦЕНЗИИ

Монография В. П. Степанова «Украинцы Республики Молдова. Очерки трансформационного периода (1989–2005 гг.)»

К. Ф. Попович

Серьезный повод для обсуждения

Писать рецензию – это большая ответственность. Реакция на научный труд способствует формированию мнения о работе, которую еще мало кто читал. Ведь рецензии пишутся, как правило, на книги, которые только вышли из печати. Конечно, бывают исключения, но не в данном случае. Книга, о которой пойдет речь, является свежей. На ней еще не просохла типографская краска, но она, как может убедиться читатель, вызвала интерес и внимание ряда исследователей различных дисциплинарных направлений. Объясняется это, на мой взгляд, целым рядом причин, прежде всего, тем, что книга посвящена вопросам современности. В отношении многочисленных, даже не вполне освещенных в историографии проблем прошлого у историков уже сложилось концептуальное представление. Что касается современности, у специалистов идеи о происходящих процессах лишь формируются, отшлифовываются и испытываются на прочность временем. Поэтому полностью поддерживаю мысль автора – писать о современности и сложно, и ответственно. От себя добавлю: но надо. Ведь анализ происходящего заставляет задуматься о жизни сегодня и о том, как наши дети и внуки будут жить завтра. А кто не хочет, чтобы дети жили лучше? Но просто хотеть – этого мало. Порой нужно сказать болезненную правду о происходившем вчера и происходящем сегодня, чтобы улучшить завтра.

В. П. Степанову это удалось. Он не боится острых и проблемных тем. В монографии представлен подробный анализ действующего в Молдове законодательства в области поддержки и обеспечения прав украинского населения. Автор выбрал правильный подход, анализируя законодательные базы, действующие на двух берегах, увы, разделенных событиями начала 90-х гг. в республике. Он не отделяет исследуемую этнографическую группу от других национальных меньшинств, а наоборот, затрагивает на примере украинского нацменьшинства в РМ основные проблемы, с которыми наиболее часто сталкиваются представители немажоритарного этноса в нашем государстве. Этому в немалой степени способствует анализ деятельности государственных учреждений и ведомств, работа которых направлена на поддержку и развитие культур национальных меньшинств. Книга знакомит с историей и хронологически выстроенными фактами жизни Департамента (ныне Бюро) межэтнических отношений, Института национальных меньшинств АНМ (позже переименованного в Институт межэтнических исследований) и, в частности, его отдела украинистики, а также с проблемами становления и деятельности системы общественных этнокультурных объединений в республике. В определенной степени меня и автора объединяет работа в этих учреждениях. Так сложилось, что при создании Института национальных меньшинств, который я возглавлял, одним из первых лаборантов, принятых на работу, был Вячеслав Петрович Степанов. Тогда он был еще студентом. Я наблюдал и, признаюсь, поддерживал становление этого талантливого человека. Защитив диссертацию после завершения аспирантуры, которую В. Степанов проходил в Институте искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рыльского в г. Киеве, он вернулся в родной Институт, вырос до должности ученого секретаря, но жизненные условия сложились так, что он перешел на государственную службу в Департамент межэтнических отношений и функционирования языков, с которым Институт поддерживал тесные деловые контакты. Вячеслав Петрович не перестал заниматься наукой. Результат – рецензируемая книга.

Работа сочетает в себе многоуровневый и разнопрофильный подход к анализу современных проблем в этнонациональном развитии современного общества. Понимая многоаспектность значения слова *идентичность*, исследователь остановил свое внимание на двух его важных составляющих – этнической и гражданской. Такой подход позволил рассмотреть проблему с точки зрения сохранения и развития этнокультурных ценностей в современном украинском сообществе Молдовы, одновременно остановившись на общих проблемах формирования гражданских ценностей в условиях нашей действительности.

Исследование написано серьезным ученым, оно изобилует большим количеством фактов и биографий, содержит их скрупулезный анализ. Благодаря этому работа оживает, ведь история состоит не только из общественных процессов, не меньшую роль в ней играют отдельные личности. Представленная персоналиями, характеристиками деятельности конкретных людей в сфере науки, государственного управления, в процессах этнокультурного

движения, история рассматриваемого периода приобретает рельефный и одухотворенный смысл.

Анализируя избранную для исследования проблему этнической и гражданской идентичности, В. П. Степанов осуществляет глубокие экскурсы в прошлое, причем обращает на себя внимание корректность автора, полемизирующего со своими оппонентами с сохранением научной этики при обосновании своего мнения. Мнение автора (добавлю − компетентное) присутствует на каждой странице. Труд отличается доказательностью и хорошим, выдержанным стилем изложения фактов и аналитики.

Говоря о недостатках книги, следует подчеркнуть излишнюю увлеченность исследователя проблемными и даже болезненными вопросами. Думается, что не следовало столько внимания уделять и проблеме этнического анекдота, его влиянию на формирование этнических и гражданских ценностей. С другой стороны, обойти такой образный и глубокий пласт народной культуры, как устное народное творчество, автор анализируемой монографии не мог. В частности, он остановился на рассмотрении такого малоисследованного направления в фольклористике, как анекдот. Но думается, делать это надо было более мягко, хотя аналитическое осмысление проблемы представляется содержательным.

Еще один момент нуждается в корректировке. Посвятив свое исследование периоду трансформации 1989–2005 гг., В. П. Степанов остановил внимание на значении печатного слова для формирования этнических и гражданских ценностей украинцев края. Он рассматривает украиноязычную периодическую печать и литературное слово. Причем, говоря о литературе (следует отметить, весьма глубоко, несмотря на то, что автор историк, а не литературовед), он акцентирует внимание лишь на творчестве писателей, более близких к нам по времени, осуществляя экскурсы в литературные источники XIX–XX вв. При этом у исследователя не представлен анализ литературного наследия авторов, творивших в отдаленном историческим прошлом, – таких молдавских летописцев, как Г. Уреке, И. Некулче, М. Костин, немало писавших о казаках и межэтнических контактах.

Также хотелось бы обратить внимание на то, что, когда для анализа берется лишь украиноязычная печать, у читателя может сложиться однобокое представление об этнокультурном строительстве и процессах, с ним связанных, если не показать, что происходит в молдоязычных периодических изданиях изучаемого периода.

Высказанное должно пониматься как пожелание автору дальнейших исследований, которые, знаю, зреют. В то же время значение книги трудно переоценить. Следует констатировать, что сегодня лишь украинцы республики обладают таким солидным исследованием современных процессов в области этнической и гражданской идентичностей отдельной этнографической группы, находящейся в условиях иноэтничного окружения.

Вместе с тем, написанное является примером для рассмотрения аналогичных процессов в среде других национальных меньшинств республики. Несмотря на многие схожие моменты (тем более, что автор явно вышел за рамки объявленной темы исследования и представил немало проблем, касающихся не только украинцев), при рассмотрении аналогичных проблем в среде русских и молдаван, гагаузов и болгар возникнет еще немало интересных особенностей.

В связи с вышесказанным хотелось бы пожелать исследователям современности всяческих успехов на этом поприще, а автору – не сбавлять темпа в нелегком деле изучения прошлого и настоящего.

В. А. Блажко

Украинцы – близкие и… непознанные?

«Молдавская земля исторически является полиэтнической. Здесь, у берегов седого Днестра, произошло скрещение трех культурных пластов: восточнороманского, восточнославянского и тюркского. В селах говорят на различных языках, неодинаково играют свадьбы, носят разные национальные одежды, но все эти люди – молдаване, украинцы, русские, болгары, гагаузы, евреи, армяне, поляки, цыгане, живущие в них, считают этот край своим отечеством», – так начинает свою монографию «Украинцы Республики Молдова. Очерки трансформационного периода (1989−2005)» (Кишинев, 2007) доктор истории Вячеслав Степанов. Высказанная мысль, казалось бы, является слишком тривиальной, но… Чтобы ответить на один вопрос: «Как живут представители этносов?», автору понадобилось провести всесторонние и глубокие исследования, изучить культурные традиции, фольклор, литературу народов и т. д., переработать чрезвычайно обширный исторический материал и убедительно изложить результаты своих исследований в монографии объемом более 700 страниц.

Разве раньше не изучались проблемы национальных взаимоотношений в Молдове? – вправе спросить читатель. Изучались – ответим, но лишь в одном русле: ученые писали о нерушимом единстве, сплоченности и дружбе «великого советского народа». Справедливости ради отметим, что все этнические группы, населяющие этот край, жили и живут действительно дружно: вместе отмечают все

праздники, заключают смешанные браки, всегда помогают и поддерживают друг друга в сложных жизненных ситуациях. Понятие «нерушимое единство и сплоченная дружба» превратилось в политическое клише, которое, как рекламный щит, прикрывало проблемы, зревшие в жизни людей. Последние шестнадцать лет развития независимого суверенного государства Республика Молдова (именно этим периодом автор определил хронологию своего исследования) показали, что кроме «нерушимой дружбы» существуют в межнациональных отношениях такие понятия, как «этническая и гражданская идентичность», «этнокультурная среда», «самобытность» и др. Исследовать процессы их формирования у украинцев в иноэтническом окружении и стало целью работы В. Степанова.

Отметим еще одну важную, на наш взгляд, особенность монографии: хронологически она охватывает «смутное время» в новейшей истории страны. Именно в этот период «межнациональный котел» (не без помощи «доброжелателей») закипел и взорвалось «нерушимое единство» народов на берегах Днестра. Как известно, в конфликтологии четко определены этапы созревания конфликтов. События, произошедшие в нашей стране в начале 90-х годов прошлого столетия, и возникшая тогда межнациональная напряженность имеют свои исторические корни. Процесс трансформации общества, государственного самоопределения и самоутверждения Молдовы лишь вскрыл их латентные истоки. Далее следует вполне логичный исследовательский ход мысли ученого В. Степанова − в первой главе дать исторический экскурс процесса формирования этничности украинцев. Особенно подробно автор останавливается на анализе и соотношении понятий *русичи, Русь, русины (руснаки), малорус (малоросс), украинец, казак*.

Сегодня бытует поговорка: «История такова, какой ее пишут историки». К сожалению, как верно отмечает автор, «когда речь заходит о национальной принадлежности или этнических территориях, в решение проблем обязательно вмешивается политика» (с. 24). Поэтому, проанализировав более 160 исторических и археологических научных источников, доктор истории В. Степанов дает весьма убедительный и аргументированный ответ таким «писателям истории», которые пытаются доказать, что украинцев, как таковых, в Молдове и не существует, есть только русины.

В заключении к I главе В. Степанов затрагивает еще один весьма важный вопрос: какая история изучается подрастающим поколением? Стараниями некоторых политиков и чиновников, которые, «стремясь в Европу», бегут, как говорят, впереди паровоза, у нас в стране перестали изучать историю ***своего*** государства, ***своего*** народа, ***своей*** культуры. К чему это может привести – общеизвестно: откройте любой исторический труд (или Библию), прочитайте и спросите себя: «Куда и как исчезли те народы, о которых там упоминается?» Сегодня время посложнее, иное информационное пространство, другие методы борьбы за умы и убеждения. Автор верно замечает: «Этнические процессы отличаются непрерывностью. Им свойственны периоды всплесков и стагнации. В последнее время… в этнологии получили распространение направления конструктивизма и инструментализма, в которых не последняя роль отводится манипулятивной работе с массами, в том числе и в определении возможных методик» (с. 61). Задача постоянно помнить об этом стоит перед учеными, ведь они – на передовой линии в борьбе за истину и общечеловеческие ценности, за утверждение уникальности, самобытности, ценности и достоинства каждого народа.

В главе «Отражение проблем этнической и гражданской идентичностей на страницах научных изданий» В. Степанов делает обстоятельный обзор научных трудов зарубежных и молдавских авторов, посвященных проблемам историографии, затрагивающей вопрос этнического и гражданского факторов в трансформационный период (1989−2005 гг.). Философы, социологи, политологи и специалисты других общественных наук глубоко и всесторонне исследуют отношения *человек – общество, нация – государство*. Автор монографии выделяет в их работах проблемы идентичности, точнее – этнической идентичности. Надо отметить, что проблема эта сложна и многопланова и что единой теории практически не существует. Поэтому ученый предпринял попытку дать обзорный анализ самых различных подходов к изучению этих вопросов. Эта идея представляется весьма удачной, так как позволяет не только рассмотреть различные научные подходы, но и более ясно представить такие понятия, как *этническая идентичность, языковая идентичность, гражданская идентичность, нация, народ* и т. д. (с. 80-127).

Анализируя эволюцию формирования нормативно-правовой базы обеспечения прав и свобод национальных меньшинств в Республике Молдова (гл. II), В. Степанов показывает, как сложно и противоречиво шел этот процесс из-за тяжелого груза нерешенных проблем советского периода в истории страны. Здесь автор справедливо отмечает положительные моменты указанного процесса (оформление гражданства, законодательные акты, направленные на поддержку и обеспечение национальных культур представителей нацменьшинств и т. д.). Например, еще в 1991 году был подписан президентский Указ «О мерах по обеспечению украинской национальной культуры в республике», в котором говорилось о «создании необходимых условий для развития культуры и обучения на родном языке лиц украинской национальности, проживающих в Республике Молдова» (с. 162) и предусматривался ряд мер для реализа-

ции принятого документа. Среди отрицательных факторов автор отмечает преследование граждан по языковому признаку, волны бытовых конфликтов и столкновение на Днестре в начале 90-х гг. прошлого столетия. В этой главе описываются и процессы нормативно-правового становления непризнанной Приднестровской Молдавской Республики.

В III главе цель исследования В. Степанова − «освещение создания государством возможностей изучения и поддержки украинской культуры в Молдове в научно-исследовательских структурах и в системе исполнительной власти». Автор основательно анализирует деятельность Отдела истории, языка и культуры украинского населения Молдовы Института межэтнических исследований АНМ, а также деятельность Бюро межэтнических отношений Республики Молдова (с. 237). В настоящее время в Пруто-Днестровском регионе функционирует 8 украинских этнокультурных организаций с республиканским статусом. Они ведут активную работу по возрождению духовных ценностей: национального искусства, украинского языка и литературы, традиций, обычаев и т. д. Автор обстоятельно и подробно показывает направления деятельности этнокультурных объединений.

Исторический обзор позволил В. Степанову сделать вывод: «За годы независимости в Республике Молдова была сформирована сеть государственных учреждений, деятельность которых направлена на обеспечение интересов национальных меньшинств, в том числе и украинцев. Неправительственные этнокультурные организации, цель которых заключается в возрождении и развитии украинской культуры и этничности, выступают как дополнительный демократический институт» (с. 316).

Изучению влияния литературы, в том числе периодической, на формирование и укрепление этнического и гражданского самосознания украинцев в Молдове посвящено значительное количество работ. Это труды академика К. Поповича, И. Осадченко, С. Пынзару, А. Романца, П. Колесника и др., где всесторонне раскрыты проблемы межэтнических культурных отношений. В монографии В. Степанова важно то, что автор опирается не только на уже известные работы, но вводит в оборот новые источники, анализирует творчество современных поэтов и писателей, показывает, что литература имеет свои, только ей присущие формы и методы влияния на сознание людей.

В параграфе, посвященном украинскому фольклору, в частности анекдоту, интересно, на наш взгляд, наблюдение над так называемыми «перекрестными смыслами» анекдотов. Приведенные автором примеры, наполненные «этническим содержанием», вполне применимы к другим этносам и даже ими используются. Поэтому среди примеров много анекдотов и о других национальностях (армянах, грузинах, эстонцах и др.).

В последней главе монографии наиболее содержательным нам показался раздел «Украинцы Молдовы в цифрах (по результатам этносоциологических опросов)». Дело в том, что социологические опросы дают «живой материал», выявляя мнения, интересы, ориентации, ценности и т. п., реально существующие в среде информантов в настоящее время. В. Степанов провел ряд социологических исследований в городах и селах Молдовы, чтобы определить отношение к украинскому языку, прояснить вопросы, связанные с самоидентификацией украинцев, определением гражданства и Родины, толерантностью в межнациональных отношениях и т. д. Проведенное ученым исследование дало интересный и содержательный материал, описание которого мы не можем представить в небольшой рецензии. Поэтому позволим себе отметить лишь наиболее существенные, на наш взгляд, из полученных им данных. Украинский язык родным назвали 60,55 % опрошенных респондентов, основной родиной, как правило, респонденты называют государство, в котором родились (Молдова), второй родиной называют Украину. В межнациональных отношениях «молдаване получили у украинцев хорошую оценку, и в качестве первого положительного признака представлена характеристика “трудолюбивые” – 34,3 %» (с. 525). Самих же украинцев другие этносы тоже оценили достаточно высоко по общечеловеческим качествам: «веселые» (20,3 %), «гостеприимные» (19,2 %), «трудолюбивые» (15,12 %) и т. д.

С точки зрения строгой академической науки, относительно монографии В. Степанова «Украинцы Республики Молдова. Очерки трансформационного периода (1989-2005)» можно было бы сделать ряд замечаний (пожеланий). Например, некоторые главы страдают чрезмерной описательностью и перегружены статистическим материалом; отдельные главы могли бы стать самостоятельными публикациями; в социологических исследованиях нет четко структурированной шкалы оценок, не проведена их корреляция и т. п. Вместе с тем, автор сам подчеркивает, что для изложения результатов исследования он «выбрал очерковый жанр, что позволило комплексно рассмотреть проблему сохранения и развития этнической и гражданской идентичности украинского населения в Республике Молдова, не претендуя на доскональность» (с. 539). К этому хотим все же добавить, что очерки ведущего ученого-этнолога Молдовы Вячеслава Степанова − это исследования глубоко научные, основанные на большой источниковедческой базе (истории, этнографии, археологии, социологии, литературе, психологии и т. д.). Монография доктора истории В. Степанова станет ценным научным пособием для всех, кто интересуется проблемами жизни украинцев (и других этносов) в Молдове или изучает их.

Т. В. Зайковская

«Изучать события последних лет и трудно, и ответственно»

Труд В. П. Степанова является многоаспектным и разноплановым, несмотря на то, что внимание автора, главным образом, обращено на сравнительно небольшой, пусть и чрезвычайно насыщенный отрезок времени.

Хотя в названии монографии есть указание на довольно узкие временные рамки, в действительности исследование выходит далеко за них. Автор детально останавливается на истоках распространения украинской идентичности на молдавских землях, осуществляет экскурсы как в глубокую древность, так и в не столь отдаленное прошлое – XIX–XX вв. Кроме того, в труде историка учитываются и проблемы взаимовлияний, и разнообразные вопросы совместного существования украинцев с представителями целого ряда других этносов в Республике Молдова. Таким образом, в реальности монография охватывает круг проблем, отличающийся большей глубиной и широтой, чем это загадано в собственно названии, свидетельством чему является, в частности, обширная историография.

Автор детально рассматривает аспекты этногосударственного законотворчества в РМ в 1989–2005 гг., тщательно анализирует деятельность государственных институтов и ведомств, общественных объединений, способствующих этнической мобилизации украинской идентичности в нашей стране, выявляет воздействие украиноязычной прессы, литературы и фольклора как рычагов сохранения и развития этнической идентичности в полиэтническом сообществе Молдовы. Последний аспект он исследует, основываясь на конкретном текстовом материале (публицистические и художественные произведения, включая устно-поэтическое творчество), причем произведенный анализ оказался во всех отношениях грамотным. Хотя автор и не обладает специализацией филолога или психолога, ему удалось показать как функционирование механизмов влияния творчества писателей и поэтов на сохранение и развитие особенностей национальной самобытности и традиционно-бытовой культуры украинцев, проживающих в границах современной РМ, так и применение искусственных методов этнической и гражданской мобилизации на примере периодических изданий украиноязычной прессы в Республике Молдова.

Исследование доктора истории В. П. Степанова осуществлено на высоком научном уровне. Монография отличается продуманностью структуры, соответствием между поставленными задачами и их решением, всесторонним взглядом на рассматриваемые в ней проблемы, принципиальностью автора в полемических аспектах («изучать события последних лет и трудно, и ответственно», как подчеркивается в заключительном разделе монографии), что представляется очень важным и достойным уважения.

В своей работе В. П. Степанов исходит из факта, что в действительности в нашей стране нет единого законодательства. Объективно ситуация сложилась таким образом, что, с одной стороны, существует нормативно-правовая база в области культурно-языковых и гражданских прав и свобод украинского населения, действующая в Пруто-Днестровских регионах РМ, а с другой – нормативно-правовое законодательство в области культурно-языковых и гражданских прав и свобод украинского населения, распространенное в непризнанной ПМР. Анализируя и сравнивая их, автор рассматривает также деятельность Департамента (Бюро) межэтнических отношений Республики Молдова и его вклад в разработку действующего законодательства в отношении нацменьшинств в целом.

Исследование осуществлено на основе цифр и фактов, с привлечением статистических данных, всевозможных документов и т. п., что придает ему доказательность и объективность.

Monografia Z. Şohransky «Coloranţii vegetali în arta tradiţională».
Chişinău, 2006. 471 p.

Încă din timpuri străvechi omul folosea diferite specii de plante tinctoriale, în primul rând, în scopul evidenţierii unor părţi ale corpului (faţa, pieptul, mâinile etc.). Treptat, principiile tinctoriale vegetale erau incluse tot mai larg în sfera de activitate a omului (la producerea îmbrăcămintei, la prelucrarea pielei, la înfrumuseţarea obiectelor de cult, la prelucrarea lemnului etc.).

Investigaţiile etnobotanice, efectuate în ultimele decenii, demonstrează că încă 5-6 mii de ani în urmă omul deja cunoştea şi folosea proprietăţile tinctoriale ale plantelor (de exemplu, coaja şi frunzele de nuc, coaja bobiţelor de struguri, coaja de stejar, cruşinul, fructele de cireş sau cele de vişin, sovârvul, pojarniţa (sunătoarea) etc.). Cu timpul, această obişnuinţă s-a transformat în meserie, mai bine zis într-o adevărată artă meşteşugărească, oglindită inclusiv în folclorul moldovenesc şi a celorlalte popoare din aria etnografică carpato–danubiano–pontică.

Lucrarea Zinei Şofransky este consacrată problemei utilizării coloranţilor vegetali în arta tradiţională a poporului român. Autoarea compară fenomenul coloranţilor tradiţionali în spaţiul românesc cu acelaşi fenomen în cultura popoarelor din ariile adiacente.

Ca specialist în botanică, m-a interesat, în primul rând, corectitudinea lucrării în domeniul utilizării coloranţilor de origine vegetală. Ţin să menţioneze, de la bun început, că am rămas plăcut impresionat de modul expunerii materialului, de cunoştinţele ample ale autoarei, nu numai în privinţa coloranţilor ca atare, dar şi în cel al nomenclaturii botanice contemporane, al originii speciilor din care se extrag aceşti coloranţi, al modului de aplicare a lor nu doar în arta vopsitului, ci şi ca principii biologice active, valorificate în medicina tradiţională, farmaceutică, în zootehnie etc. M-a impresionat îndeosebi acurateţea transcrierei în limba latină a speciilor de plante tinctoriale şi a familiilor la care se referă aceste specii, acurateţea pe care nu în toate lucrările consacrate studierii vegetaţiei o poţi observa.

Autoarea prezentei investigaţii a consultat o serie de monografii, determinatoare botanice din cele mai contemporane, demonstrând cunoştinţe ample în acest domeniu.

Lucrarea cercetătoarei Zina Şofransky, în afară de cercetările asupra coloranţilor vegetali, conţine date despre modalitatea extragerii coloranţilor, despre rolul mordanţilor fixatori în procesul de vopsire etc. M-a impresionat însă mult şi mi-a trezit unele amintiri din copilăria şi adolescenţa mea modul în care autoarea, într-o formă simplă, dar convingătoare şi pe înţelesul tuturor, descrie un şir de preocupări sau îndeletniciri de rutină ale ţăranului român, uitate azi şi devenite elemente folclorice.

Citind compartimentele despre prelucrarea cânepei sau a lânii, mi-am amintit toată copilăria. Vedeam ograda cu glugi de cânepă uscată, adusă numai ce de la dubit (măcerat, topit, murat), vedeam *meliţoiul* cu care mama zdrobea firele de cânepă, mănunchi după mănunchi, vedeam cum în casa în care am crescut se torcea *fuiorul* şi apoi se depăna cu ajutorul *vârtelniţei*, vedeam *letca* cu care firul de cânepă se înfăşura pe *ţeava* din trestie, ce se instala în *suveică*, pentru a fi folosit la ţesutul pânzei; vedeam *stativele* în care se fixau *spetele, iţele, tălpigele, sulul* pe care se înfăşura pânza. Astăzi aceste denumiri ale obiectelor, folosite de gospodinele moldovence, au devenit arhaisme, dar mie, de exemplu, îmi sunt foarte scumpe şi consider că ar trebui să le cunoască şi generaţiile tinere.

Sunt convins şi afirm cu toată certitudinea că lucrarea doamnei Zina Şofransky *Coloranţii vegetali în arta tradiţională* prezintă o adevărată enciclopedie despre utilizarea coloranţilor de origine vegetală şi despre tradiţiile popoarelor din aria carpato–danubiano–pontică, legate de aplicarea principiilor tinctoriale, dar şi a principiilor biologic active. Lucrarea are o mare importanţă educativă. În ea sunt reanimate treptele de dezvoltare ale unei naţiuni de un mare colorit etnografic, rădăcinile căreia se trag din adâncurile culturii strămoşeşti.

Consider că după o adoptare conform cerinţelor Comisiei Naţionale pentru Acreditare şi Atestare, monografia poate fi susţinută ca teză de doctor habilitat.

V. Şalaru

* * *

Investigaţia cercetătorului ştiinţific Zina Şofransky reprezintă ordonarea sistematică a unui material complex şi de anvergură, referitor la modul tradiţional de dobândire a coloranţilor vegetali, la tehnicile şi arealul de utilizare al acestora. Este necesar să remarcăm abundenţa de termeni tradiţionali, la care se face referinţă, fiind puşi în conformitate cu termenii literari sau ştiinţifici, ce indică atât denumiri de plante, extracte şi soluţii, ustensile etc., folosite în boiangerie, cât şi termeni ce ţin de alte domenii ale sistemului culturii tradiţionale, precum agricultura,

alimentaţia, ţesutul, construcţia şi arhitectura, pescuitul, transportul etc.

Deşi are caracter de sinteză şi este elaborată în consecinţa analizei unui enorm material de teren şi bibliografic, totuşi, ca orice lucrare ce iniţiază studierea unui fenomen, monografia, mai curând trasează direcţiile de cercetare asupra coloranţilor vegetali decât pretinde la realizarea unor imagini complete ale aspectelor vizate.

Lucrarea doamnei Zina Şofransky, axată pe problema coloranţilor vegetali, are o extindere deosebit de vastă, răsfrângându-se în mod reuşit şi asupra utilizării culorii şi desenului nativ al lemnului.

La prima vedere, cele două părţi componente ale monografiei ar părea investigaţii cu subiect prea diferit pentru a fi încorporate în acelaşi studiu, mai ales, că în partea a doua, cea consacrată lemnului, prevalează referinţele, dotate cu definiţii şi note bibliografice, la articole confecţionate din lemn şi nu doar la proprietăţile coloristice ale speciilor lemnoase. Considerăm îndreptăţită şi necesară elucidarea categoriilor menţionate într-o lucrare ce ia în dezbatere tematica surselor şi a utilizării coloranţilor vegetali, întrucât sursele tinctoriale sunt reprezentate, în mare măsură, prin esenţe lemnoase, iar vopsitul este aplicat nu doar asupra textilelor, cum a fost relevat, cu precădere, în publicaţiile anterioare, ci şi asupra altor materiale, inclusiv a lemnului.

În ceea ce priveşte obiectele care sunt confecţionate, ţinându-se cont de culoarea şi desenul nativ al lemnului, precum şi de alte însuşiri şi semnificaţii (nu în ultimul rând de cele constituite în plan mitologic) ale fiecărei specii de arbori şi arbuşti, acestea funcţionează, de obicei, în mediu tradiţional, de aceea unele dintre ele nu mai sunt cunoscute de către generaţia contemporană. Dacă aceste obiecte, fără de care nu poate fi demonstrată funcţia aplicativă a culorii, în general, şi a desenului natural al lemnului, în special, ar fi doar menţionate, fără a fi definite, mulţi dintre cititori ar trebui să apeleze la dicţionare de arhaisme, care ne cam lipsesc, cu regret.

Astfel, cele două secţiuni ale cărţii, relativ diferite, ni se par nu doar complementare, ci chiar necesare pentru recepţionarea mai eficientă a mesajului ştiinţific.

Maniera de prezentare a informaţiei prin tabele tematice face posibilă includerea în circuit a unui volum mare de material, fondat pe un volum şi mai mare de cercetări. Cu toate că aspectele abordate în lucrare sunt multiple, folosirea tabelelor îi oferă cititorului informaţia sistematizată şi uşor de sesizat.

Cu ocazia unei eventuale reeditări a monografiei, i-am solicita autoarei ca, în afara complexei sinteze a materialului bibliografic, să găsească şi o soluţie de prezentare paralelă a documentelor de teren, de care ştim că dispune şi fără de cunoaşterea cărora n-ar fi putut să elaboreze o lucrare atât de minuţios structurată.

Se ştie că orice culoare posedă anumite valenţe energetice. În virtutea acestui fapt (şi nu numai), culorile şi ansamblurile de culori acţionează asupra organismului uman, asupra psihicului, modelează gustul estetic. Pierderea cunoştinţelor despre sursele şi tehnologiile tradiţionale de dobândire a coloranţilor, pe care fiecare popor şi le-a elaborat în dependenţă de mediul în care s-a constituit ca neam, determină în mod inevitabil deformarea spectrului cromatic tradiţional. Repercusiunile negative ale modificărilor gamei de culori, ce prevalează în mediul ambiant contemporan, sunt sesizate în cele mai diverse domenii: de la degradarea generală a sănătăţii până la kitsch în artă.

Cu certitudine, monografia cercetătoarei Zina Şofransky *Coloranţii vegetali în arta tradiţională*, pe lângă valoarea teoretică indubitabilă, poate avea şi o importantă utilitate aplicativă. Informaţiile concrete, inserate în lucrare, pot fi folosite în orice arie de funcţionare a coloranţilor: în boiangeria de casă, în industria textilă, în industria alimentară, în pictură etc. Având în vedere că metodele tradiţionale de obţinere şi de utilizare a coloranţilor sunt pe cale să dispară (la fel ca multe alte fenomene de cultură tradiţională), însemnătatea investigaţiilor ştiinţifice asupra problemei respective se amplifică.

R. Osadci

Д. Е. Никогло

Рецензия на монографию доктора филологии Е. С. Сорочяну «Гагаузская календарная обрядность (этнолингвистическое исследование)». Кишинев, 2006. 256 с.

Исследование Е. С. Сорочяну весьма современно и актуально, так как основано на междисциплинарном подходе. Достоинством монографии является богатая источниковая база (материал собран автором в 12 гагаузских населенных пунктах), высокая степень научной достоверности и точности, а также то, что она написана на двух языках: гагаузском и русском.

Е. С. Сорочяну в своем исследовании опирается на теоретические положения этнолингвистической школы известного российского ученого Н. И. Толстого, который являлся ее научным руководителем при написании диссертации по терминологии календарной обрядности гагаузов и болгар. Согласно этой теории, обрядность рассматривается как категория, представляющая собой единство вербального (словесного), реального (предметного) и акционального (действенного) планов. Кроме того, в работе используется и метод сравнительно-исторического анализа.

В первой части монографии автор описывает обычаи и обряды календарного цикла и выделяет наиболее характерные черты, присущие каждому циклу, обозначая ключевые атрибуты и вербальные единицы.

Впервые в научной литературе по календарной обрядности гагаузов представлено локальное распространение некоторых обрядовых актов. Заслуживает внимания попытка исследователя обозначить контуры трансформации некоторых обрядов и показать наиболее устойчивые элементы. В этих целях Е. С. Сорочяну представляет сравнительную таблицу, в которой содержатся материалы, собранные В. А. Мошковым, и результаты ее собственных полевых исследований (с. 179-199).

Самой значимой частью работы является глава «Терминология календарной обрядности». Данный раздел охватывает широкий спектр лингвистических исследований (словообразование, семантику, этимологию, способы номинации). Подробно представлена характеристика названий праздников и хоронимов. Впервые в научной литературе по календарной обрядности гагаузов дается объяснение семантики наименования праздника *Kasım*. Автор указывает, что данный термин произошел от слова *kasim*, что означает '*делящий на части'*, то есть этот день делит год надвое (с. 201). По мнению исследователя, это подтверждает, что календарный год в народных представлениях гагаузов делился на два сезона (зимний и летний), что в свою очередь свидетельствует об устойчивости обычаев и обрядов, связанных со скотоводством.

Большое внимание в работе уделяется диалектным особенностям. Так, характеризуя терминологию такого праздника, как Новый год, Е. С. Сорочяну отмечает, что его наименование имеет ряд локальных вариантов. Например, в Вулканештах и Бешгёзе − *Eni Уэl, Ay Vasil*, в Конгазе − *Surva.* При этом, как пишет автор, наименование *Surva* (от греч. *сурва* – кизил) является наиболее архаичным и чаще используется гагаузами центрального диалекта (с. 203).

Ценным является то, что наряду с диалектологическим анализом, исследователь сравнивает терминологию календарной обрядности гагаузов и соседних народов. На основании этого Е С. Сорочяну приходит к выводу, что значительный пласт гагаузской календарной терминологии составляют болгарские кальки, на втором месте находятся греческие заимствования, в наименьшей степени повлиял на календарную терминосистему гагаузов румынский язык.

В монографии сделан ряд важных заключений относительно трансформации народных праздников. Например, была установлена следующая закономерность: обряды, имеющие фиксированную дату, сохранились гораздо лучше, чем окказиональные. Из последних сохранились обряды вызывания дождя, обычаи дарения и жертвоприношения. Устойчивый характер присущ обрядам, приуроченным к самым значительным моментам сельскохозяйственного календаря, связанным с семьей, покровителем рода. На основании этого можно прийти к выводу о том, что в настоящее время у гагаузов сохраняются устойчивые социально-родственные отношения, в основе которых лежит почитание культа предков и идея плодородия.

Новизну данного исследования демонстрирует специальный словарь, написанный по всем канонам этнолингвистики.

Многоаспектный подход позволил автору впервые исследовать структуру, семантику, символику календарной обрядности гагаузов, характер и специфику отдельных обрядовых действий, их происхождение и историческое развитие; рассмотреть результаты этнокультурных взаимовлияний; впервые представить терминосистему гагаузского календаря и показать, каким образом в значении обрядовой лексемы отражается обрядовая семантика и символика обрядовой реалии.

Работа написана на высоком профессиональном уровне, хорошим научным языком. Следует отметить, что данная монография является первым в истории гагаузоведения этнолингвистическим исследованием.

Материалы монографии могут быть использованы специалистами различных направлений: лингвистами, этнологами, историками, преподавателями высшей и средней школы при составлении лекций и аналитических программ по курсу «История, культура и традиции гагаузов». Представленный в книге текст исследования на гагаузском языке позволит преподавателям, студентам, учащимся приобщиться к научной лексике, обогатить свои знания в области языка и народных традиций, а также значительно облегчит преподавание указанной дисциплины на родном языке. На базе данной работы станет возможным дальнейшее изучение общего и особенного в традиционной культуре гагаузов, а также исследование этнокультурных контактов с соседними народами. Термины, обозначенные в монографии, могут лечь в основу диалектологического атласа и послужить базой для создания терминологического словаря гагаузского языка.

Е. Н. Квилинкова

Ответ на рецензию Д. Е. Никогло и В. И. Сырфа на монографию «Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Кишинев, 2005», опубликованную в журнале Revista de etnologie şi culturologie. Chişinău, 2006. Nr. 1. P. 291-293

В первую очередь хотелось бы высказать слова благодарности коллегам за достаточно высокую оценку моей работы, в которой отмечается ее актуальность («настоящая работа.., несомненно, вызовет большой интерес у широкого круга читателей»), подчеркивается научная новизна («значительная часть полевых материалов, собранных автором в ряде гагаузских населенных пунктов Болгарии, вводится в научный оборот впервые», «сравнительные таблицы наглядно демонстрируют общее и особенное в той или иной области традиционной культуры») и др.

Вместе с тем, некоторые из приведенных в рецензии замечаний изначально носят дискуссионный характер. Они не столько касаются содержания конкретной работы, сколько представляют собой точку зрения рецензентов и их трактовку определенных терминов и понятий, отражают их подходы к использованию тех или иных методов исследования. Например, вряд ли можно согласиться с уважаемыми рецензентами в том, что «под монографией принято понимать научный труд, углубленно разрабатывающий одну тему и ограниченный круг вопросов. Здесь же автор рассматривает три разнородные области традиционно-бытовой культуры гагаузов, логически не связанные между собой» (с. 293).

Очевидно, определение термина «монография», содержащееся в советском энциклопедическом словаре, устарело. В настоящее время нигде не прописано каких-либо жестких правил на этот счет. Более того, придется напомнить уважаемым коллегам о том, что представленные в книге календарная обрядность, термины родства и фольклор – это все области ***традиционной духовной культуры***, которые никак нельзя назвать разнородными и логически не связанными. В настоящее время широко распространены междисциплинарные монографические исследования, написанные как одним автором, так и коллективом исследователей.

В продолжение вопроса о необходимости использования разных методов исследования добавим, что, ограничивая себя изучением и сравнением лишь одной области культуры, нельзя выявить общие процессы, протекающие в сфере традиционной духовной культуры гагаузов Молдовы и Болгарии, более 200 лет проживающих раздельно. Благодаря комплексному изучению различных аспектов представляется возможным сделать некоторые выводы о механизме сохранения традиций и о степени межкультурного взаимодействия. Таким образом, выраженное уважаемыми рецензентами мнение не учитывает новых подходов и методик в области современных междисциплинарных исследований.

Что касается названия опубликованной нами монографии, то оно отражает идею и содержание работы в целом, тем более, что на титульном листе имеется подназвание, четко указывающее на исследуемые нами три области духовной культуры гагаузов. Общепринятой в научной литературе является практика, когда во вводной части издания оговариваются хронологические рамки и исследуемые области. Нами во Введении было оговорено, что рассмотрение и анализ всех жанров гагаузского фольклора в одной работе не представляется возможным, но это вовсе не означает, что нельзя начать сравнительное изучение фольклора с народных песен, которые по объему составляют большую часть гагаузского устного народного творчества. Поэтому такой подход вряд ли можно назвать «неправомерным».

Теперь несколько слов относительно замечания о неточности классификации в книге песенного фольклорного материала в жанровом отношении − нами не были выделены в отдельный жанр лирические куплеты-четверостишия (маани). В этой связи отметим, что В. А. Мошков и М. Чакир не случайно включали их в жанр «народные песни»: *maani (kısa türkü)* и *türkü (uzun türkü)*, то есть «маани» (корот-

кие песни) и «тюркю» (длинные песни) (Мошков, 2004, с. 88-89; M. Çakir, 2007, p. 98). Кроме того, ряд песен по определенным параметрам может быть отнесен одновременно как к «маани», так и к «тюркю». Сами информаторы при исполнении таких произведений называли их «песня, похожая на маани», то есть отсутствовали четкие критерии, позволяющие безоговорочно отнести их к жанру «маани». При этом отметим, что из 90 текстов, представленных в книге, таких песен-маани лишь три – это указано нами (с. 19) и подчеркнуто, что вторая представленная группа гагаузского песенного фольклора «содержит бытовые и разносюжетные песни, *а также «маани»* (с. 137). Таким образом, они не объединены с другими лирическими песнями, но, ввиду их незначительного объема, в работе не анализируются как самостоятельный жанр.

Научно обоснованным является такой подход, когда при классификации фольклора по жанрам не только используются имеющиеся в данной области науки методологические разработки, но и учитывается то, представителем какой дисциплины он изучается. В зависимости от этого исследователи ставят перед собой разные цели и задачи. Опубликованная нами книга является этнографическим исследованием, и фольклор в ней изучается как этнографический источник. В связи с этим отметим, что при классификации гагаузского фольклора известный российский ученый Л. А. Покровская не выделила в отдельную группу семейные обрядовые песни, а включила их в разряд лирических (Покровская, Чернышева, 1989). Вероятно, это допустимо с точки зрения изучения фольклора в целом, но неприемлемо для этнографической науки, в которой они исследуются как часть самостоятельного раздела «обрядовая поэзия» (семейная и календарная). Здесь мы привели данный пример лишь для того, чтобы продемонстрировать различные способы классификации гагаузского песенного фольклора в зависимости от того, под углом зрения какой дисциплины он изучается – этнографии или фольклористики.

Замечание о том, что использованный нами сравнительно-сопоставительный метод исследования неприемлем при изучении традиционной культуры гагаузов, так как «данный метод предполагает изначально рассмотрение разнородных объектов исследования», а «гагаузы Молдовы и Болгарии имеют общее происхождение», позволяет думать, что рецензенты слишком узко смотрят на проблему. Они не учитывают специфики темы нашего исследования, которая заключается в выявлении этнорегиональных особенностей. Сравнение элементов и форм обрядности возможно лишь при наличии праздника или обряда у обеих групп гагаузов. Для выявления же корней происхождения обрядов, терминов, песен, зафиксированных у представителей только одной из групп гагаузов, имеющиеся сведения сопоставлялись с аналогичными областями духовной культуры соседних народов, что позволяло делать выводы об этнокультурных взаимодействиях и заимствованиях. Таким образом, использование нами в работе сравнительно-сопоставительного метода является более чем правомерным. Уважаемые коллеги предложили автору рецензируемой ими книги использование историко-генетического метода, но при этом сами почему-то его не используют. Более того, они не дают собственных пояснений по возможному применению этого метода к данной области исследования. Ведь, как указано в их рецензии, основные области традиционной духовной культуры гагаузов Болгарии даже не описаны.

К сожалению, некоторые замечания рецензентов являются голословными. Например, утверждение о том, что «написание терминов и фольклорных текстов», содержащееся в нашей работе, «с точки зрения гагаузского языка, в большинстве случаев неадекватно отражает гагаузское звучание», без приведения хотя бы одного примера этой «неадекватности» аргументированным не назовешь. Не только мне, но и гагаузскому редактору этой книги, одному из наиболее компетентных лингвистов в области гагаузского языка – П. А. Чеботарю – было бы интересно ознакомиться хотя бы с некоторыми из «некорректных» написаний. Столь серьезное замечание, высказанное при полном отсутствии каких бы то ни было подтверждающих фактов, свидетельствует о необъективном и предвзятом отношении уважаемых коллег к моей работе.

Кратко хотелось бы остановиться на замечаниях по календарной обрядности, которой рецензенты непосредственно не занимаются. По их словам, «вне внимания исследователя остался тот факт, что В. А. Мошков в своей работе «Гагаузы Бендерского уезда» указывал на празднование гагаузами Бессарабии в конце XIX – начале XX вв. (впрочем, и в настоящее время – Д. Н., В. С.) церковного праздника – Покрова Пресвятой Богородицы. У гагаузов же Болгарии этот праздник никогда не отмечался». В свою очередь заметим, что если бы уважаемыми рецензентами были приняты во внимание работы всех предшествующих авторов, в которых представлена гагаузская календарная обрядность, то для них стало бы очевидным, что данный праздник не отмечался и гагаузами Бессарабии.

Тот факт, что В. А. Мошков дал лишь русское название праздника и указал дату, но при этом не привел каких-либо данных о народной или религиозной обрядности, совершавшейся в день Покрова, не случаен. Подтверждением тому, что он не праздновался гагаузами, так как «считался русским праздником», являются архивные и этнографические данные, хранящиеся в Национальном архиве РМ и содержащиеся в журнале «Кишиневские Епархиальные Ведомости» (НАРМ, ф. 208, оп. 5, ед. хр.

2638, л. 80-87; КЕВ, 1892. № 3. С. 57-58). Изучение этих данных, а также собранный богатый полевой материал дали нам основание не включать данный праздник в гагаузский народный календарь. Более того, такое же отношение к празднику Покрова было характерно и для других этносов Бессарабии, например, молдаван и малороссов (НА РМ. ф. 208, оп. 5, д. 1678, л. 9).

Аналогичным по содержанию является замечание о празднике Петльовден (день Св. Евтимия). Во-первых, в нашей монографии нигде не указано, что «День петуха» отмечается «исключительно гагаузами Болгарии, а у гагаузов Молдовы он отсутствует»; в ней оговаривается, что он *не зафиксирован* нами у гагаузов Молдовы (с. 40, 155, 212), что не одно и то же. К этому добавим, что празднование указанного дня «бессарабскими гагаузами» не отмечено не только нами, но и предшествующими исследователями (Мошков, Сорочяну). Сведения о нем зафиксированы лишь у гагаузов с. Кирсово, в котором они проживают совместно с болгарами. Исходя из сказанного, очевидно, что вопрос о происхождении данного праздника у гагаузов Болгарии и у болгар (у которых он широко распространен), а также у гагаузов с. Кирсово нуждается в тщательном изучении, о чем мы писали в той же работе (с. 40). В этой связи высказывание рецензентов о том, что наш вывод (?!) «представляется преждевременным», потому что «Е. Н. Квилинкова собирала материал не во всех гагаузских селах, как Молдовы, так и Болгарии», звучит, мягко говоря, неубедительно. К этому лишь добавим, что в Молдове нами было обследовано 16 сел (указано в монографии, в том числе со ссылкой на список информаторов – 96 респондентов), а в Болгарии – 7 сел (60 респондентов), а это незначительным никак нельзя назвать.

Не вполне понятна позиция рецензентов в отношении второй главы нашего исследования. Констатация мнения, что «в подаче данного материала доминирует критическая оценка позиции украинского этнографа А. В. Шабашова на происхождение терминов родства гагаузов Молдовы и Украины», без анализа научной обоснованности выводов обоих авторов вряд ли приемлемо для рецензии. Мы в своей монографии, отталкиваясь от собранных и проанализированных А. В. Шабашовым материалов по гагаузской терминологии родства, расширили этнографическую базу исследования за счет включения новых данных, собранных нами в гагаузских селах Молдовы. Это позволило нам обосновать собственную точку зрения по вопросу о разделении вулканештского и комратско-чадырского диалектов по составу терминов родства в соответствии с их происхождением. Данная идея, высказанная уважаемым коллегой А. В. Шабашовым, отмечена в нашей монографии как «интересная, но спорная» (с. 95), что никак не противоречит конструктивному ведению научной дискуссии. Если высказывание собственной точки зрения с приведением богатого полевого материала, его анализом и выводами рассматривается рецензентами как «критическая оценка» другого автора, то это свидетельствует об их подходе, который, по-видимому, исключает такое понятие, как дискуссия.

Неубедительной выглядит и попытка охарактеризовать высказанную нами в монографии оценку выводов М. Дурбайло как неоправданно критическую. В историографическом обзоре опубликованной нами книги, напротив, отмечается (с. 135-136), что ею «дан обстоятельный анализ гагаузских баллад и приведена их классификация», «проведено сравнительное исследование содержания и форм гагаузских баллад» с народами Балканского региона и с сюжетами, известными у народов Европы, выявлено их значительное сходство и т. д.

Затронутая коллегами в рецензии проблема о важности и необходимости комплексного исследования традиционной культуры гагаузов Болгарии действительно актуальна. Было бы идеальным, если бы изучение и накопление полевых материалов по традиционно-бытовой культуре каждой из групп гагаузов осуществлялось целой группой исследователей в течение нескольких лет. Однако такого рода экспедиции, тем более за границу, не проводятся. В течение последних 15 лет, как известно и самим коллегам, сбор материала производился этнографами Молдовы самостоятельно, в ходе индивидуальных исследований. Лишь с этого года ситуация начала меняться – это радует и вдохновляет, однако говорить о комплексных экспедициях пока не приходится.

Таким образом, очевидно, чтобы двигаться дальше и исследовать все процессы, происходящие на современном этапе в области традиционной культуры народа, важно использовать разные способы сбора этнографического материала. Главное, чтобы собранные данные были репрезентативными и им был дан действительно научный анализ. В этой связи отметим, что этнографический материал по гагаузам Болгарии был собран нами при помощи специально подготовленного вопросника, апробировавшегося на территории Молдовы в течение 10 лет. Кроме того, собранные сведения являются репрезентативными, так как в вопроснике были учтены результаты опубликованных ранее работ, а в ходе сбора полевого материала использовались применяющиеся в этнографии методы.

Замечание же о том, что «…собранных автором материалов недостаточно. Именно в этом и состоит одна из уязвимых сторон рецензируемой работы», не подтверждается никакими конкретными аргументами уважаемых рецензентов. Тот факт, что остались неисследованными другие области традиционной культуры гагаузов Болгарии, нельзя

вменять в вину автору книги, поскольку он несет ответственность только за тот материал, который представлен в работе, и только по тем областям, по которым им были сделаны выводы.

Вместе с тем, без ложной скромности можно сказать, что календарная обрядность, термины родства и народные песни гагаузов Болгарии нами изучены достаточно полно, были выявлены этнорегиональные особенности в указанных областях. Болгарским ученым В. Трайковым (доктором, профессором), также занимающимся изучением традиционной культуры, была отмечена новизна и ценность материалов в опубликованной нами монографии (Etudes Balkaniques, 2005, No 3).

В результате проведенного исследования мы пришли к интересным выводам, которые, как подчеркнуто в монографии, не являются окончательными. Кроме того, нами отмечается, что «данная работа не претендует на полное исследование материалов по календарной обрядности, терминам родства и фольклору гагаузов во всем их многообразии. Она является первой попыткой сравнительного изучения важных областей традиционной культуры гагаузов Молдовы и Болгарии» (с. 20).

В свете вышесказанного замечание рецензентов о том, что нельзя проводить сравнительное исследование гагаузов Молдовы и Болгарии без предварительного комплексного исследования одновременно всех областей традиционной культуры гагаузов Болгарии, не представляется сколько-нибудь веским доводом, чтобы отказаться от дальнейших индивидуальных исследований и публикации собранных полевых материалов.

В заключение хотелось бы сказать, что конструктивная критика, несомненно, идет на пользу работе автора, который сможет учесть замечания в последующих публикациях. Очень хочется надеяться, что в будущем, при рецензировании подготовленной нами к печати новой монографии, критика будет более конструктивной и аргументированной.

CRONICA VIEŢII ŞTIINŢIFICE
ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ

Р. Я. Клейман

Три научных форума памяти Достоевского

Период с ноября 2006 по июль 2007 гг. был ознаменован проведением трех крупнейших международных конференций, посвященных Достоевскому. Так мировая научная общественность отметила (по инициативе ЮНЕСКО) совпадение двух юбилейных дат: 185 лет со дня рождения писателя и 500-летие рода Достоевских. Центр этнологии ИКН АНМ был представлен на этих конференциях участием главного научного сотрудника, доктора хабилитат филологии, члена Международного Общества Достоевского Р. Я. Клейман. Каждый из трех проведенных форумов отличался своим особым научным стилем, «лица необщим выраженьем».

XXXI Международные научные чтения «Достоевский и мировая культура». Санкт-Петербург, 9–12 ноября 2006 г.

Петербургские чтения, приуроченные ко дню рождения писателя, проходят каждый ноябрь в литературно-мемориальном музее Достоевского уже более тридцати лет. В доме у «Пяти углов», где жил и умер писатель, традиционно собираются в день его рождения исследователи и почитатели его творчества, те, для кого он не только великий классик, но и нечто личное. В музее сложился коллектив интеллектуалов-единомышленников во главе с директором Н. Т. Ашимбаевой. Здесь, в окружении подлинных вещей и книг, среди которых творил Достоевский, обсуждаются самые дерзкие идеи и гипотезы. Поэтому чтения отличает особая атмосфера творческого диалога, неформального общения и коллегиальности. По сложившейся традиции, чтения не подразделяются на секции, чтобы все имели возможность выслушать и обсудить доклад каждого. Так было и в прошедшем юбилейном году. В форуме приняли участие известные «достоеведы» из ведущих научных центров Европы, Азии и Америки. Напряженная работа продолжалась четыре дня. Всего было представлено 62 доклада.

По многолетней традиции, неотъемлемой частью чтений является панихида у могилы Достоевского в Александро-Невской Лавре. В завершение состоялся концерт классической музыки в Санкт-Петербургской консерватории, посвященный 500-летию рода Достоевских.

Доклад Р. Я. Клейман «Фигура молчания в поэтике Достоевского и мировой историко-культурный контекст» был включен в программу первого дня работы. Кроме того, она была модератором заключительного заседания и итоговой дискуссии чтений.

II Международный симпозиум «Русская словесность в мировом культурном контексте (К 500-летию рода Достоевских)». Москва, 15–18 декабря 2006 г.

Московский симпозиум «Русская словесность в мировом культурном контексте» – относительно новая научно-организационная структура. Впервые он был созван в декабре 2004 г.; тогда же было решено сделать симпозиум постоянно действующим и проводить его раз в два года. Как и прошлый, нынешний симпозиум был реализован при поддержке Правительства Москвы, Федерального агентства по культуре и кинематографии РФ, ИМЛИ РАН, ИРЯ РАН, ПЕН-центра. Но главный инициатор, душа и интеллектуальный центр Симпозиума – Президент Фонда Достоевского, известный историк, литературовед, беллетрист, публицист и поэт, доктор наук, профессор, академик Игорь Леонидович Волгин. Это он задумал и реализовал новый научный форум как некий творческий конклав тех, кто исследует, осмысляет и развивает русскую словесность и культуру в самом широком всемирно-историческом контексте, включая не только ученых – литературоведов, историков, культурологов, философов, но и поэтов, художников, актеров, музыкантов. Работа симпозиума состояла из 35 секционных заседаний и круглых столов.

Свыше четырехсот участников из России и стран СНГ, Англии и Франции, Германии и США, Румынии и Польши, Испании и Италии, Японии провели четыре более чем насыщенных зимних дня в подмосковном пансионате «Покровское». Работа научных секций перетекала в дискуссии круглых столов и обсуждение новых книг, поэтические чтения – в изысканные концертные вечера и импровизированные капустники.

На московском симпозиуме доклад Р. Я. Клейман «Категория жеста в поэтике Достоевского и мировой историко-культурный контекст» был включен в программу секции «Проблемы поэтики Достоевского», которой она же и руководила; она также выступила на итоговом пленарном заседании Симпозиума.

XIII Всемирный Симпозиум IDS «Достоевский в контексте диалогического взаимодействия культур». Будапешт, 3–8 июля 2007 г.

Симпозиум был организован по инициативе известной неправительственной организации мирового масштаба – Международного Общества Достоевского (IDS). Общество проводит разнообразную научную и культуртрегерскую работу, но подобные всемирные симпозиумы – главные его форумы; это общий сбор членов Общества и смотр основных научных достижений «достоеве-

дения» за минувший период. Симпозиумы проходят один раз в три года, причем в различных научных и культурных центрах мира – Токио, Нью-Йорке, Баден-Бадене, Женеве и др. Нынешний, будапештский симпозиум – уже тринадцатый по счету. В ходе его работы прозвучало 120 докладов крупнейших исследователей из различных стран, включая Австрию, Австралию, Бельгию, Великобританию, Венгрию, Германию, Данию, Италию, Польшу, Россию, Румынию, США, Францию, Японию и др. Его материалы опубликованы в кн.: Dostoevsky in the context of cultural dialogues. Budapest, 2007. 196 p.

Доклад Р. Я. Клейман «Поэтика молчания в художественном мире Достоевского и полилог культур Большого Времени (опыт прорыва к новому методологическому синтезу)» был включен в программу секции «The Language of Silence, the Explicit and the Implicit» («Язык тишины, эксплицитное и имплицитное»), работу которой она и возглавила. В работу симпозиума была включена также презентация новой книги Клейман «Мышкин и Моисей, или Прибытие поезда». СПб., 2007. Модератором презентации был известный американский ученый-славист профессор Роберт Бэлнап (Нью-Йорк).

В соответствии с Уставом в ходе симпозиума состоялась Ассамблея Действительных Членов IDS, где прошли выборы нового руководства Общества. Президентом была избрана профессор Дебора Мартинсен (Нью-Йорк, США), Ученым секретарем – доктор Стефано Алоэ (Верона, Италия). По традиции, Ассамблея решает также вопрос о месте проведения следующего симпозиума. Большинством голосов было принято решение провести XIV Всемирный Симпозиум IDS летом 2010 г. в Неаполе.

P.S. Пользуясь случаем, хотела бы выразить благодарность организаторам, которые не только сочли необходимым пригласить меня, но и изыскали возможность взять на себя расходы по финансированию моего участия в столь представительных научных форумах.

С. П. Прокоп

Международная конференция «Русский язык и литература в международном образовательном пространстве: современное состояние и перспективы» (Гранада, 7–9 мая 2007 г.)

Расположенная в самом сердце Андалусии, у подножья Снежной Горной Гряды (Сьерра Невада), на протяжении многих веков служившая оплотом мусульманского владычества, Гранада – земля, на которой родился известный испанский поэт Федерико Гарсиа Лорка, в те первые дни мая, пасмурные и дождливые, встречала 250 исследователей из 32 стран мира, приехавших в Год русского языка на Международную конференцию «Русский язык и литература в международном образовательном пространстве: современное состояние и перспективы» (Гранада, 7–9 мая 2007 г.).

Время нашего прибытия в Гранаду совпало с проходившим над полуостровом циклоном, принесшим прохладу и высокую влажность, столь несовместимые в нашем представлении с этой южной испанской провинцией. В сочетании с открывающейся из окна автобуса панорамой обрывистых гор, у подножья которых приютились едва заметные апельсиновые рощицы и раскинулись бескрайние равнины, голая, словно выжженная, земля, на которой, будто белоснежные островки, возникали то тут, то там тесно прижавшиеся друг к другу маленькие домики с плоскими черепичными крышами, казались иллюстрацией к известному роману Сервантеса о Дон Кихоте. Тем не менее, эта скромная патриархально-идиллическая картина, словно разрезанная современными автострадами, вдоль которых, как стражи, в город тянутся цепи гор с обрывистыми склонами, мраморно-гранитными отвесами красно-кирпичного цвета, резко контрастирует с внезапно открывающимся видом на Гранаду. Увенчанная старинной арабской крепостью, Альгамброй, мозаикой бело-терракотовых домов, она напоминает старинный арабский город.

На открытии Международной конференции, в организации которой принимали участие исследователи отделения славистики, кавказологии и лингвистической типологии, славянской филологии, факультета переводчиков Гранадского университета, а также представители Международной Ассоциации преподавателей русского языка и литературы (МАПРЯЛ), выступила супруга российского президента Людмила Путина. Отметив успехи профессоров и студентов Гранадского университета в изучении славянской филологии, в особенности русской, Л. Путина, обращаясь к собравшимся, подчеркнула: «В последние годы интерес к изучению российской культуры стремительно расширяет свою географию: одним из свидетельств тому может служить и нынешняя конференция, в работе которой принимают участие не только профессионалы и настоящие энтузиасты русского языка. Здесь собрались люди, искренне любящие Россию и ее богатейшую культуру».

В работе конференции принимали участие также: академик Л. А. Вербицкая, ректор Санкт-Петербургского государственного университета, Президент МАПРЯЛ; Ю. Е. Прохоров, ректор Института русского языка им. А. С. Пушкина, член Президиума МАПРЯЛ; академик В. Г. Костомаров, Почетный президент Института русского языка имени А. С. Пушкина, вице-президент МАПРЯЛ; Антонио Санчес Посо, проректор Гранадского универ-

ситета по высшему образованию в европейском пространстве; Эва Муньос Райя, декан факультета переводчиков Гранадского университета.

На форум приехали ученые и преподаватели вузов из Азейбарджана, Армении, России, Белоруссии, Болгарии, Великобритании, Венгрии, Германии, Голландии, Греции, Грузии, Израиля, Ирана, Казахстана, Китая, Колумбии, Латвии, Литвы, Македонии, Мексики, Молдовы, Нидерландов, Польши, Сербии, Словакии, США, Турции, Украины, Финляндии, Франции, Хорватии, Чехии, Швейцарии, Эстонии. Они выступили с докладами и сообщениями на тематических секциях: *Актуальные проблемы русской грамматики; Теория и практика преподавания русского языка; Перевод и межкультурная коммуникация; новые информационные технологии в русистике; Вопросы изучения и преподавания русской литературы*. Прибывших специалистов гостеприимно принял Гранадский университет, основанный Карлосом V в 1531 г., имеющий давние традиции, и поныне не уступающий старейшим и престижным университетам Оксфорда, Болоньи, Кембриджа. Испанию представляли на форуме преподаватели и ученые не только из Гранадского университета, но и из самых разных уголков полуострова: Universidad Complutense de Madrid, Universidad de las Palmas de G. Canaria, Universidad de Barcelona, Universidad de Salamanca, Universidad Autónoma de Madrid.

В этом году конгресс МАПРЯЛ совпал с проведением очередной Андалузской конференции по славистике, проводимой раз в 4 года в Гранадском университете. В 2004 г. Центр славистики (открывшийся в 1992 г.) праздновал 10-летие со дня основания специальности славянской филологии для получения степени лиценциата. Университет издает и свой научный журнал по славистике – *Mundo eslavo. Revista de cultura y estudios eslavos*, материалы которого размещаются и на сайте журнала: http://www.ugr.es/%7Efeslava/mundo_eslavo/index.htm

Мое сообщение о русской литературе Молдовы, заслушанное на Секции В*опросы изучения и преподавания русской литературы*, вызвало неподдельный интерес. Впервые эта тема прозвучала на таком высоком форуме. Основная мысль, прозвучавшая в сообщении, была связана с вопросами исследования русской литературы в современном культурном пространстве. Одним из позитивных факторов, способствующих изучению и поддержке развития русской литературы в Республике Молдова, является то, что, на фоне общеизвестной ситуации вытеснения русского языка и литературы большинством государств СНГ из социальной сферы, продолжается исследование русской культуры, в частности местной русской литературы, в рамках молдавской академической науки. Местная русская литература, включенная сегодня в государственный проект «Культурные и материальные ценности русского этноса в Республике Молдова» Института культурного наследия АНМ, призвана укреплять позиции русской культуры в республике, отражать интересы русскоязычного населения, служить основой гармоничной гуманитарной жизни общества, способствовать возведению мостов между мировой, русской и местной культурой Республики Молдовы.

Одним из ярких примеров органичного сплетения культур и эпох служит Гранада, не случайно выбранная организаторами конгресса. С течением времени этот город не только превратился в место смешения цивилизаций, союза и обмена восточной и западной культур, но и вобрал в себя неповторимый колорит амальгамы исламских, христианских и иудейских традиций, что составляет гордость гранадцев. Все это, вне всякого сомнения, запечатлело в сердцах и умах участников конференции особый культурный код незабываемого уголка, обоснованно претендующего на звание «Восьмого чуда Света».

Е. Н. Квилинкова

II Молдавско-Российский симпозиум «Культура адаптации и адаптация культуры», г. Комрат 20 апреля 2007 г.

Культурные изменения и сам процесс изменения, очевидно, столь же адаптивны, как и эволюция в органическом мире. Культура с течением времени приспосабливается к географической среде. С одной стороны, влияние среды уже не воспринимается как движущая сила культурного развития, с другой, культура адаптируется к социальной среде соседних народов посредством заимствований и реорганизации.

На симпозиуме, который был организован Институтом этнологии и антропологии РАН, Комратским государственным университетом и Институтом культурного наследия АНМ, обсуждались различные аспекты культурного развития этносов, проживающих в Республике Молдова. Исследуя общетеоретические и прикладные вопросы современных трансформационных процессов и адаптивности населения, прошлое и настоящее современной культуры, систематизируя элементы статистики и динамики в традиционной культуре молдаван и гагаузов, ученые вносят свой вклад не только в науку, но и в установление взаимопонимания между этносами данного региона, укрепляя атмосферу межнационального мира и доверия.

На Пленарном заседании выступили М. Н. Губогло – руководитель Центра по изучению межэтнических отношений (Москва), М. Ф. Кара – ректор Комратского госуниверситета, В. А. Дергачев – директор Института культурного наследия

АНМ (Кишинев), Л. С. Чимпоеш – зав. сектором «Этнология гагаузов» и др. Не только почетным гостем, но и одним из докладчиков был Башкан Гагаузии – М. М. Формузал.

От Академии наук Молдовы в форуме приняли участие 15 специалистов разных направлений: балет (Э. Королева), театр (В. Федоренко, В. Типа), архитектура (Т. Нестерова), византийская культовая музыка (В. Галайку); широко были представлены темы по традиционной духовной культуре и формам ее адаптации и трансформации на современном этапе: фольклор (Л. Чимпоеш, В. Сырф), народные танцы (А. Царэлунгэ), литература (Д. Никогло), лексика календарной обрядности (С. Сорочяну), обычное право (Е. Квилинкова, А. Боршевский) и др. Вопросам использования научной терминологии, в связи с происходящими этнокультурными процессами, были посвящен доклад В. Степанова (директора Центра этнологии ИКН АНМ).

Кроме того, специалистами-гагаузоведами из Комрата и Кишинева были представлены и другие темы (вопросы функционирования и развития языка, музееведения и т. д.) с учетом специфики направлений исследований.

Из содержания многих выступлений следовало, что наш регион на практике демонстрирует различные формы адаптивности культуры. Вместе с тем, были отмечены и некоторые проблемы современного культурного развития. Так, например, А. Царэлунгэ в своем докладе акцентировал внимание на том, что в последнее время, ввиду слабой материальной базы (невозможность приобретать новые костюмы), становится все меньше молдавских танцев в репертуаре гагаузских танцевальных коллективов.

Проведение таких научных конференций, в которых принимают участие специалисты разных областей, являющиеся представителями разных этносов, несомненно, позволит более глубоко исследовать процессы межэтнического взаимодействия. Этому будет способствовать установление научных контактов и более тесное сотрудничество между представителями разных дисциплин.

V. Buzilă

Conferința științifică internațională „Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional”, Chișinău, 2–4 august 2007

În zilele de 2-4 august 2007, la Academia de Ştiinţe a Moldovei a avut loc Conferința Ştiinţifică Internațională *Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradițional*, organizată de Academia de Ştiinţe a Moldovei, Ministerul Culturii si Turismului, Comisia Națională pentru UNESCO a Republicii Moldova, Institutul Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. şi Muzeul Național de Etnografie şi Istorie Naturală cu ocazia ratificării de către Republica Moldova a *Convenţiei UNESCO privind Protecţia şi promovarea diversităţii de expresii culturale* (2005).

Conferința a onceput cu alocuțiunile de salut din partea Ministerului Culturii si Turismului al Republicii Moldova, a Academiei de Ştiinţe a Moldovei, a Comisiei Naționale pentru UNESCO a Republicii Moldova şi a Biroului regional UNESCO din Moscova. On continuare au fost prezentate 38 de rapoarte şi comunicări ştiinţifice ale cercetătorilor din patru ţări (Republica Moldova, România, Rusia şi Ucraina) şi din 12 instituţii de cercetare, cultură şi educaţie: Institutul Patrimoniului Cultural, Institutul de Istorie, Stat şi Drept, Muzeul Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală, Muzeul Naţional de Arheologie şi Istorie a Moldovei – toate din Cadrul A.Ş.M., Institutul de Etnologie şi Antropologie al Academiei de Ştiinţe a Rusiei (Moscova), Muzeul Judeţean „Ştefan cel Mare” din Vaslui, Muzeul Cetăţii Hotin, Universitatea de Stat din Cernăuţi, Universitatea Liberă Internaţională din Moldova, Universitatea Tehnică din Moldova, Universitatea din Comrat.

Această reprezentanţă internaţională şi interinstituţională a permis cuprinderea problematicii anunţate şi desfăşurarea unui dialog constructiv cu scopul implicării comunităţii ştiinţifico-didactice în realizarea prevederilor Convenţiei UNESCO privind protecţia şi promovarea diversităţii de expresii culturale. Conferinţa a relevat bogăţia diversităţii expresiilor culturale păstrată în comunităţile rurale, precizând că aceasta rămâne o chezăşie a păstrării identităţii culturale locale, naţionale, regionale şi completează în mod armonios patrimoniul cultural şi natural europen.

Participanţii la Conferinţă au subliniat necesitatea elaborării şi aplicării unor strategii, programe şi proiecte prioritare în domeniul protejării, valorificării ştiinţifice, muzeale, turistice, inclusiv continuitatea artizanală a acestor valori verificate de secole, în contextul dezvoltării socio-economice a Republicii Moldova şi integrării europene. O acţiune imediată şi oportună, în acest sens, este pregătirea dosarului Complexului Muzeal «Orheiul Vechi» pentru a fi înscris on Lista patrimoniului mondial ocrotit de UNESCO. Cercetătorii şi-au exprimat solidaritatea în a participa la realizarea acestui deziderat şi a contribui prin mijloace ştiinţifice la promovarea lui pe arena mondială.

Drept al doilea obiectiv major al comunităţii ştiinţifice din Republica Moldova a fost considerat edificarea Muzeului Arhitecturii Populare, acţiune demarată în anul 1995 şi care este o modalitate sigură de conservare a diversităţii culturale tradiţionale, reprezentate prin habitat.

Rezoluţia adoptată, ca o finalitate logică a acestui important forum ştiinţific, conţine observaţii şi constatări privind diversitatea expresiilor culturale obiectualizate şi valorizate în habitatul tradiţional, aprecierea acestor

fapte culturale de către comunitatea ştiinţifică, precum şi recomandări utile pentru a impulsiona cercetarea continuă, muzeificarea, reincluderea în circuitul social a acestor obiective, includerea în acest proces a localnicilor şi a proprietarilor de drept ai monumentelor, a meşteşugarilor, a administraţiei publice locale, a tineretului şi şcolilor din sate.

Ca un bilanţ al lucrărilor Conferinţei Ştiinţifice, cu susţinerea financiară a Biroului regional UNESCO din Moscova, până la sfârşitul anului 2007 va fi editat un volum cu acelaşi titlu, care va spori cu mult sfera beneficiarilor rezultatelor ştiinţifice prezentate la Conferinţă, precum şi a conceptelor, ideilor, principiilor şi metodelor susţinute de UNESCO în domeniul protejării patrimoniului cultural, a patrimoniului natural şi a diversităţii expresiilor culturale. Sperăm că volumul dat va contribui şi la promovarea în lume, ca bunuri culturale europene, a valorilor tradiţionale reperezentative pentru cultura Republicii Moldova.

O altă finalitate a Conferinţei constă în formarea unui colectiv de cercetători dispuşi să conlucreze în cadrul unui program de durată a cercetării diversităţii expresiilor culturale ale habitatului. Acest program orientat să răspundă la priorităţile culturale s-a conturat în linii mari în timpul Conferinţei şi urmează să fie elaborat în continuare. Dată fiind importanţa domeniului habitatului, dar şi restanţele la cercetarea lui, s-a decis organizarea anuală a unor conferinţe similare, cu participarea ştiinţifică prioritară a Institutului Patrimoniului Cultural şi Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală, ale căror rezultate să fie publicate periodic.

În finalul Conferinţei participanţii au vizitat principalele muzee ale Republicii Moldova: Muzeul Naţional de Arheologie şi Istorie a Moldovei, Muzeul Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală, Muzeul Naţional de Arte al Moldovei, Complexul Muzeal „Orheiul Vechi”.

JUBILEU
ЮБИЛЕИ

LUCHERIA REPIDA – ANII DE MUNCĂ EROICĂ

Anul acesta doamna Lucheria Repida, unul dintre fondatorii ştiinţei istorice moldoveneşti, a împlinit 85 de ani. Doamna L. E. Repida s-a născut în anul 1922 în satul Sucleea, raionul Slobozia, într-o familie de ţărani. După absolvirea rabfacului au urmat studiile la facultatea de istorie a Institutului pedagogic din Tiraspol (1938–1941) şi din Chişinău (a absolvit în 1949). Participantă activă a celui de-al doilea război mondial, a fost grav rănită în timpul acţiunilor militare. După vindecare devine învăţătoare de istorie în Kirghizia.

În 1944 Dna L. E. Repida s-a întors la baştina în componenţa grupului de cadre moldoveneşti. În anii 1944–1958 a activat în componenţa Guvernului Moldovei, în aparatul Ministerului Controlului de Stat, unde a urcat treptele de la controlor până la Ministru Controlului de Stat.

În anul 1958 L. E. Repida a fost transferată la A.Ş.M., unde a îndeplinit funcţiile de cercetător ştiinţific (1958), cercetător ştiinţific superior (1969), şef de sector (1971–1987). În 1967 susţine teza de doctor, iar în 1977 – cea de doctor habilitat în istorie.

Lucrările ştiinţifice ale Lucheria Repida sunt axate pe o bază largă de numeroase izvoare documentare, care au o mare importanţă cognitivă. În baza datelor obţinute în urma investigaţiilor, a publicat cca 250 de lucrări ştiinţifice, inclusiv 25 de monografii individuale şi colective, afirmându-se ca savant-istoric de talie internaţională. A participat ca autor şi conducător la scrierea unor lucrări de sinteză – *Istoria Moldovei* în 2 vol., *Istoria Economiei Naţionale* în 4 vol., *Istoria Culturii Moldovei în perioada sovietică* în 4 vol., la elaborarea ciclului de studii (18 lucrări colective), consacrate problemei relaţiilor istorice şi de prietenie dintre popoarele moldav, ucrainean, rus, belorus şi altor popoare. Este autorul monografiilor individuale: *Rolul clasei muncitoare în construcţia socialismului, Dezvoltarea clasei muncitoare în RSSM, Populaţia Moldovei în procesele de integrare,* coautor la lucrarea fundamentală de importanţă unională *Istoria clasei muncitoare a URSS* în 8 vol. etc. Lucrările dnei L. Repida au fost efectuate printre primele în cadrul cercetărilor academice şi cuprind o gamă largă de teme. Meritul lor deosebit constă nu numai în faptul că au fost scrise de un cercetător cu experienţă şi autoritate, dar care, personal, a fost martorul evenimentelor din perioada descrisă, aceasta constituind, într-un fel, o chezăşie a tratării obiective şi adecvate a epocii date. În activitatea ştiinţifică, s-a orientat spre abordarea complexă a problemelor, punând pe prim-plan aspecte necercetate şi nedescoperite din sfera economică, social-politică şi spirituală. Actualmente este pasionată de tema "Moldova la hotarul mileniului trei".

Unul dintre meritele deosebite ale savantului L. Repida constă în faptul că a introdus în circuitul ştiinţific un număr impunător de documente de epocă, mai ales din a doua jumătate a sec. XX, despre importanţa istorică a transformărilor şi evenimentelor din această perioadă în viaţa populaţiei republicii. Astfel de documente sunt publicate pentru prima dată.

Monografiile, studiile, articolele Lucheriei Repida conţin bogate date statistice, marea majoritate dintre care a putut să le pună în circuitul ştiinţific doar un autor de talie mondială.

În calitate de bun îndrumător al tinerei generaţii de istorici, s-a afirmat în calitate de conducător ştiinţific a 31 de doctori in istorie din Moldova şi din alte ţări, dintre care 8 au susţinut ulterior teze de doctor habilitat.

Pentru merite deosebite în activitatea ştiinţifică, este distinsă cu ordinul Gloria Muncii, două ordine Insigna de Onoare. Laureat al Premiului de Stat în domeniul ştiinţei şi tehnicii, totuşi primele şi cele mai scumpe decoraţii de Stat sunt Ordinul Războiului pentru Apărarea Patriei şi cele 15 medalii din timpul războiului.

L. Repida reacţionează profund şi conştient la toate procesele ce se derulează în viaţa cotidiană şi în istoria contemporană a Moldovei. Dumneaei posedă înalte calităţi profesionale de cercetărilor ştiinţific, om de stat şi patriot al Republicii Moldova.

Stimată doamnă Lucheria Repida, Vă felicităm cu ocazia aniversării zilei de naştere, dorindu-Vă multă sănătate, spor în activitatea Dumneavoastră ştiinţifică şi prosperare!

Veaceslav Stepanov

ПОЗДРАВЛЯЕМ С ЮБИЛЕЕМ

КЛЕЙМАН РИТА ЯКОВЛЕВНА, доктор хабилитат филологии, главный научный сотрудник Центра этнологии ИКН АН Молдовы. Родилась 25 сент. 1947 г. в Кишиневе. В 1965 г**.** окончила с золотой медалью среднюю школу, в 1970 г. с отличием – филологический факультет Кишиневского госуниверситета. В 1983 г. защитила кандидатскую диссертацию в Институте литературы АН Украины (Киев), в 2000 г. – докторскую диссертацию в ИРЛИ РАН (СПб). С 1971 г. – сотрудник различных подразделений АН Молдовы (Центральная научная библиотека, Институт языка и литературы, Институт межэтнических исследований, Институт культурного наследия).

Основной круг научных интересов – междисциплинарные исследования на пересечении литературоведения, эстетики, общей методологии гуманитарного познания и культурологии: многонациональная культура Молдовы в европейском контексте; русская и еврейская литература в системе межлитературных связей; поэтика Достоевского в контексте мировой культуры; история рукописной и печатной книги в Молдове. По указанной проблематике опубликовала более 150 печатных работ, в том числе в зарубежных сборниках и журналах – около 80. Издания обобщающего характера: «Редкие книги академического собрания Молдавии» (Кшн, 1981); «Сквозные мотивы творчества Достоевского в историко-культурной перспективе» (Кшн, 1985); «Достоевский: константы поэтики» (Кшн, 2001); «Гершензон. Очерки прошлого» (Кшн, 2003); «Мышкин и Моисей» (СПб, 2007).

Успешно представляет науку Молдову на престижных научных форумах Европы, а также США, Израиля, Японии. Выступала с докладами на более чем 80 зарубежных международных конференциях: в Баден-Бадене, Братиславе, Будапеште, Женеве, Иерусалиме, Киеве, Москве, Нью-Йорке, Париже, Питтсбурге, Санкт-Петербурге, Тель-Авиве, Токио и др. научных центрах мира. Была Председателем оргкомитета ежегодной Международной конференции «Литература в контексте Большого Времени» (Кшн, 1996 – 2000). Являлась модератором работы секций, членом оргкомитетов более 50 международных научных форумов. Член Академического Совета Международного Центра Академической иудаики («Сэфер»), Действительный Член Международного Общества Достоевского (IDS), Член Международной Ассоциации преподавателей русского языка и литературы (МАПРЯЛ). Член редколлегии ряда научных изданий.

На протяжении десятилетий сочетает академическую научно-исследовательскую деятельность с преподавательской работой в вузах Молдовы (заведование кафедрой мировой литературы в КГПУ, различные спецкурсы в КГУ, СУРМ и др.). В 1991 г. получила Ученое звание доцента (конференциар). В настоящее время активно занимается также подготовкой научных кадров: участвует в деятельности Отдела докторантуры АНМ, научного Семинара по специальности 10.01.06, руководит работой трех докторантов, один соискатель успешно защитил докторскую диссертацию.

Ирина Шихова,
Жозефина Кушнир

ТАТЬЯНЕ ВИКТОРОВНЕ ЗАЙКОВСКОЙ – 50 ЛЕТ

Коллектив Центра этнологии тепло и сердечно поздравляет свою дорогую коллегу Татьяну Викторовну Зайковскую с 50-летним юбилеем.

За многие годы работы в Академии наук Молдовы (в Институте языка и литературы, Институте межэтнических исследований, Институте культурного наследия) Татьяна Викторовна сформировалась как талантливый, добросовестный, вдумчивый и принципиальный исследователь, обладающий солидным багажом разносторонних научных знаний. Этому способствовало и полученное ею образование: в 1981 г. она с отличием закончила Софийский госуниверситет (факультет славянских филологий, специальность «болгарский язык и литература»), а в 1982 г., среди лучших, – Кишиневский госуниверситет (специальность «русский язык и литература»). Работу в АНМ Татьяна Викторовна начинала с должности старшего лаборанта. С успехом закончила аспирантуру при Институте русского языка РАН (Москва) в 1993 г., а в 1994 г. блестяще защитила диссертацию по проблемам молодежной жаргонизированной речи, вызвавшую огромный интерес не только в научных кругах, но и среди преподавателей школ, лицеев, вузов и, что особенно важно, в молодежной среде. В 2001 г. Т. В. Зайковская прошла стажировку при Институте болгарского языка БАН (София), что способствовало ее формированию как одного из лучших болгаристов республики. Наряду с исследовательской работой Татьяна Викторовна в течение целого ряда лет успешно читала интереснейшие и чрезвычайно актуальные спецкурсы по лингвокультурологии и этнопсихолингвистике в Педагогическом университете им. И. Крянгэ и в Славянском университете на основе собственных исследовательских разработок.

Татьяна Викторовна – активный участник международных и республиканских научных конференций, на которых представляемые ею доклады по лингвокультурологии и этнопсихолингвистике вызывают неизменный научный интерес коллег.

Учитывая плодотворный многолетний педагогический опыт и обширные научные знания Т. В. Зайковской, ее часто приглашают участвовать в составе экзаменационных комиссий по защите дипломов и приему государственных экзаменов выпускников Педагогического университета им. И. Крянгэ, Славянского, Комратского и Тираспольского университетов.

В настоящее время Татьяна Викторовна успешно заведует сектором «Этнология русских» (Центр этнологии, Институт культурного наследия), пользуясь неизменным заслуженным уважением и поддержкой коллег. Она активно участвует в проектах Национальной комиссии по делам ЮНЕСКО в Республике Молдова, центра «Prodidactica», Центра «Межкультурный Диалог», достойно представляя академическую науку. Ею опубликовано около 40 научных работ, включая монографию «Проблемы культуры молодежной речи», учебник «Узнаем друг друга лучше» (соавт.). Подготовлены к публикации два интереснейших цикла очерков «Национальный компонент в языке и тексте», над которыми Татьяна Викторовна вдохновенно работала в течение целого ряда лет. Около года назад она с увлечением приступила к исследованию новой темы – «Типология взаимопонимания: вербально-поведенческий аспект».

Как всегда, она полна новых идей и творческих планов. С интересом и нетерпением ожидаем исполнения ее исследовательских замыслов.

Принципиальность и бескомпромиссность Татьяны Викторовны, многогранность ее научных интересов, высокий профессионализм и отзывчивость не могут не вызывать восхищения.

В день юбилея желаем дорогой Татьяне Викторовне неиссякаемого творческого вдохновения, исполнения творческих планов и замыслов, счастья, здоровья и благополучия!

Луминица Друмя

* * *

În anul 2007, în cadrul Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM, a fost celebrată ziua de naşterea a doamnei Iulia Bejan-Volc, doctor habilitat în sociologie. Felicităm cordial colaboratorul nostru, îi dorim multă sănătate şi prosperare, mulţi ani de activitate fructuoasă pe tărâmul ştiinţific! Colegiul de redacţie a oferit posibilitatea dnei Iu. Bejan-Volc să-şi exprime, într-un eseu, reflecţiile dumneaei privind infinitatea ontologică.

В этом году Институт культурного наследия АНМ отмечает юбилей доктора хабилитат социологии Юлии Бежан-Волк. Мы поздравляем нашего юбиляра, желаем ей здоровья и благополучия, долгих лет плодотворной работы. Редакционная коллегия предоставила Ю. Бежан-Волк возможность выступить с размышлениями о вечном в виде эссе в рубрике ЮБИЛЕИ.

Iu. Bejan-Volc

FENOMENUL DE CĂUTARE: NOI ÎNTRE NECUNOSCUT

Oamenii nu pot avea suflet dacă nu şi l-au format, dacă n-a crescut în ei, dacă nu le-au fost cultivate şi încurajate stări sufleteşti... [1]

Nu fiecare dintre noi recunoaşte că nu are suflet mare, larg, generos, profund etc., este greu să ne spunem că trăim pur şi simplu cu iluzia sufletului, cu o impresie... Pentru că ritmul de trai este prea rapid, ne găsim mereu pe o undă de imagini, acestea determinând, adesea, calitatea vieţii noastre umane. Altfel spus, trăim cu *impresii despre noi şi despre alţii un segment mare de viaţă*. «Prin urmare, scrie Gabriel Albu, *societatea noastră se zbate a se adapta unei lumi a imaginii*, rapidă şi convingătoare» [2].

Pentru ca în studiul prezent să relevăm câteva direcţii biogene, susţinem întru totul «dialogul» reputatului om de cultură, savant, scriitor Bach Richard cu «actorul social» în formulele: Cine suntem noi? Ce facem noi aici? Încotro mergem?.. În contextul menţionat, Richard Bach ne învaţă: „Conştiinţa ta constituie gradul de destăinuire a dorinţei tale de a fi tu însuţi.” Aşadar, ascultă-te cu multă grijă de sine... [3]

Astfel gânditorii tind să explice, chiar să justifice tendinţele spiritului uman de a-şi crea o icoană a desăvârşirii... Care există dincolo de ordinea lumii, de realitate...

Istoria omenirii spune mult despre străduinţa vestiţilor savanţi filosofi, teologi, sociologi, pedagogi, psihologi etc., care au aspirat să găsească drumul ce poate aduce în sufletele oamenilor mai multă lumină şi linişte sufletească, contribuind la erupţia şi răspândirea omenescului în infinit, dat fiind că «nu există nici un om care să se considere atât de neînsemnat încât să nu-şi dorească să fie stăpân pe sine însuşi, pentru ca să-şi fructifice lucrurile din lumea exterioară, ca să se înalţe deasupra lui însuşi şi să nu folosească pentru aceasta toate mijloacele care i se oferă...» [4]

Prin urmare, nici un om nu trebuie exclus sau ţinut deoparte de îndeletnicirile înţelepciunii şi de cultivarea sufletului său. În viziunea autorului *Pampaediei*, este necesar să îndepărtăm din calea omului piedicile care se opun înclinaţiei lui naturale... [5]

Deci, ipoteza explicativă a cercetărilor prezente subînţelege – *convingerea noastră este o şcoală a căutărilor şi constă în pregătirea sufletului către fericirea pe Pământ şi pentru plecare în „lumea celor drepţi”*. Aceasta, după savantul Comenius I. A., este accesul la viaţă veşnică, condiţionat de o bună cunoaştere a tot ce oferă lumea de aici ca operă a Creatorului şi de comportamentul şi convingerile moral-religioase ale fiecăruia, care-i ajută să înţeleagă rostul omului pe acest Pământ. În acest context, noi, oamenii, acum şi altă dată trebuie să medităm asupra acestei concepţii a lui Comenius I. A. care ne învaţă că viaţa aceasta constă, negreşit, dintr-o continuă mişcare: cea veşnică este în repaos; una este o trecere, cealaltă veşnicie; una este scurtă, cealaltă durează fără sfârşit. Aceasta este numai un drum, o cale către viaţa veşnică... Înţelegem prea bine că Comenius, ca şi Hegel, este «chinuit de nevoia de adevăr, de stabilitate şi se vede înconjurat de îndoială, de eroare şi incertitudine». *De altfel, aşa e firea noastră omenească...* [6]

Prin cele menţionate conştientizăm că realitatea înconjurătoare este determinată de fenomenele sociale şi psihice prin gândirea umană. Aceasta exprimă o speranţă, o închipuire, o reprezentare vizuală sau auditivă a unui lucru, a unei fiinţe sau a unei stări etc. – toate reflectă transparenţa lumii fizice, obiectul perceput prin simţuri, prin intuiţie şi capacitatea omenească de a crea noi reprezentări sau idei pe baza percepţiilor sau a ideilor acumulate anterior.

Aşadar, subiectul cercetării este ajustat la practica cotidiană şi constituie orientările valorice ale individului în societate. Pentru o înţelegere adecvată a obiectivelor de cercetare introducem în circuitul ştiinţific noţiunile şi termenii – cheie: *suflet, gândire, conştiinţă, meditaţie, iluzie, voinţă, imagine, imaginaţie* etc.

În contextul de mai sus, pentru o analiză descriptivă a determinativelor, revenim, mai întâi, la a ne aminti că în filosofia orientală întâlnim un termen specific – «Maya», despre care reputata Elena Blavatskaia scria: «*Maya sau iluzia* reprezintă elementul pe care-l posedă toate obiectele concrete, fiindcă tot ce există nu deţine o realitate absolută, ci relativă, în care se ascunde noumenul, iar depistarea lui depinde de nivelul observatorului...». În continuare autoarea afirmă că materia nu este altceva decât

succesiunea propriilor noastre stări ale conştiinţei, iar spiritul este continuitatea intuiţiei psihice [7] – această teză fiind un argument în căutările noastre.

Concluziile ştiinţifice ale Elenei Blavatskaia, în viziunea noastră, sunt complectate şi mult relevante în opera vestitului om de cultură, renumitul pictor şi filosof Nicolae Rerih, care, de acord fiind cu alţi savanţi de talie mondială, consideră *că gândul omului reprezintă cel mai important factor al dezvoltării omenirii, al existenţei umane. Deci, reiese că numai Omul este responsabil de faptele sale, numai El este în stare să cunoască, să analizeze şi să înţeleagă* că «nimic nu defineşte Omul mai adânc decât gândirea...», că gândul conţine mai multă energie decât cuvântul [8].

În obiectivul gândului şi al simţului omenesc se înscrie *intuiţia, iluzia, imaginaţia* etc. – aceste capacităţi umane însoţite de vibraţii pozitive, dirijează orientările noastre într-o direcţie, iar cele însoţite de vibraţii negative – în altă direcţie. Astfel, foarte des, noi, oamenii_ «*trăim cu un pustiu lăuntric, într-o buimăceală spiritual-valorică, pe cât de rudimentară, pe atât de periculoasă*».

Dat fiind că relaţiile interpersonale şi relaţiile intrapersonale ţin de condiţia sufletului fiecăruia dintre noi, în contextul celor relatate mai sus, de multe ori sau niciodată nu recunoaştem profunzimea şi autencitatea sufletului nostru şi vigoarea sufletului celuilalt. Ba mai mult decât atât, uităm frecvent că există şi sufletul femeii, al bărbatului, al copilului... [9]

Astfel, conform teoriilor cunoscute, un reper al viziunii umaniste asupra cunoaşterii realităţii şi formării orientărilor valoroase ale Omului se referă *la nivelul relaţiilor directe, vii, afectiv-cooperante, empatice, de comunicare verbală, informală, vizuală, nonverbală etc*.

O sursă actuală generatoare de criză în relaţiile dintre oameni la etapa de tranziţie, în particulal, este starea de pierdere de sine a oamenilor. În ultima vreme ne confruntăm cu numeroase şi neaşteptate fenomene în societate. Adeseori nu mai ştim, practic, cum să ieşim din situaţie – trăim într-o lume aflată într-o nesfârşită şi obositoare tranziţie. În această realitate se conturează asemenea stări ca nesiguranţa, nehotărârea, grija pentru ziua de mâine. Cei mai mulţi dintre noi nu mai avem timp pentru completarea şi actualizarea culturii noastre psihopedagogice, pentru însănătoşirea sufletului nostru. Probabil că într-o lume mereu neîmplinită, cum este lumea omului, totdeauna aflat în tensiune psihologică, se caută timp numai pentru autoprotejare – «una dintre ingredientele» constante ale concepţiei umaniste. Adevăratele semnificaţii în relaţiile dintre oameni, obiectivele fundamentale necesare între eu/tu şi altul/celălalt se află într-o presiune fără precedent.

Prin urmare, se înţelege că într-o asemenea situaţie locul ştiinţei este alături de credinţă, dat fiind că ştiinţa «îndreaptă sufletul omenesc să creadă în idealuri superioare, scrie C. Rădulescu-Motru, *acestea luate separat, credinţa şi spiritul de cercetare al ştiinţei*, se opun progresului, în primul rând, iar în al doilea rând, orice cercetare ştiinţifică înseamnă credinţă într-un nou ideal moral, *înseamnă a se opune necunoaşterii,* propunând credinţe noi (necunoscute), *care pot deveni aşa de predominante, atenţionează C. Rădulescu – Motru, încât acestea îmbracă un caracter religios ce mişcă societatea spre progres*» [10].

În acest context, conform investigaţiilor sociologice, efectuate de publicistul român Ion Clopoţel, şi în opinia altor savanţi, «*progresul este direct proporţional cu posibilităţile înmulţite de bunăstare pentru masele populare şi invers proporţional cu monopolul unei minorităţi economice hrăpăreţe şi profitoare*». În concepţia acestui militant «*Cultura, în înţelesurile ei mari şi limpezi, înseamnă cunoştinţe, desigur, dar, mai presus de toate, omenie şi moralitate, apoi caracter şi abnegaţie, acţiune şi jertfă...*» [11].

Sunt concludente teoriile savanţilor din diferite domenii referitor la «*înţelegerea problemelor a căror rezolvare se tatonează prin raportarea rezultatelor la situaţia nu numai a gândirii logice şi a schemelor metodologice, ci şi la capacităţi extralogice– imaginaţie, intuiţie, interese, pasiune, voinţă etc.*» [12].

Astfel, convingerea noastră este că omul modern nu se poate apăra de surprizele nefaste ale vieţii decât prin ideea de Dumnezeu, care îi insuflă siguranţă, îi asigură orizontul unei libertăţi pe potrivă. Drept dovadă, în acest sens, de rând cu alţi mari gânditori ai sec. XX, M. Eliade, în eseurile sale, reproduce următorul pasaj din Evanghelia lui Marcu (XI,22-24): «Aveţi credinţă în Dumnezeu. Adevărat (-)vă zic vouă: Toate câte cereţi, rugându-vă, să credeţi că le veţi primi şi le veţi avea».

Deci, Omul, odată ce obţine această viziune asupra lumii, devine stăpân pe soarta sa, cu credinţa în Dumnezeu, convins că poate şi trebuie să schimbe lumea în care trăieşte, dar, mai întâi, schimbându-se pe sine însuşi.

Pentru a-i da subiectului de cercetare o mai mare amploare, amintim că nimic nu este mai legat de viaţă ca *moartea*, mulţi dintre filosofii şi gânditorii celebri susţin unitatea dintre *viaţă şi moarte*, care va exista veşnic, atât cât va exista şi viaţa. Marele Socrate susţinea *că s-ar putea ca viaţa pe care o trăim să fie moartea, iar moartea să fie începutul adevăratei vieţi*. În sensul ei cel mai larg *moartea,* scrie M. Heidegger, «este un fenomen al vieţii, ea sălăşluieşte în om» [13].

Orice am face la capătul tuturor lucrurilor ne aşteaptă «marele gol de fiinţă», notează G. Liiceanu. Tocmai pentru că toate absorbite de «*adevărul tare*» *al morţii şi devin*, în fondul lor ultim, *iluzii*, scrie autorul. Este nevoie de un sistem de iluzii, de un «ca şi cum» al eternităţii din care gândul morţii să fie periodic izgonit. După G. Liiceanu, «*toată viaţa stă şi creşte pe acest ţesut de iluzii*». Dacă n-am avea «balonul acesta umplut cu iluzii, menit să ne apere de şocul ciocnirii în singura perspectivă certă a vieţii noastre (care este sfârşitul), atunci ne-am trezi în fiecare dimineaţă cu sufletul stâlcit, ruinat» [14].

Aşadar, credinţa în Dumnezeu este direct legată de *conştiinţa morţii*, care ne poate ajuta să ne conturăm cât mai repede şi cât mai clar obiectivele, să ni le rafinăm. Ştiind că vom muri, suntem singurele fiinţe care intră în luptă cu timpul, nu cu spaţiul. Desigur, toate până în momentul închiderii acestei lumi şi deschiderii celeilalte... [15]

În acest context, important este mediul în care ne ducem viaţa, păstrarea tradiţiilor şi obiceiurilor, valorilor şi Credinţa, fără de care sufletul ar rămâne pustiu. Aceste determinative întăresc puterea de rezistenţă a omului la multiplele şi variatele tentaţii, care, în esenţă, ne scurtează viaţa. O astfel de situaţie trebuie să fie stimulată de *voinţa* fiecăruia spre o aspiraţie a omului de a fi mai bun, mai desăvârşit, spre a progresa, a îmbogăţi lumea prin spiritul său, prin dragostea sa faţă de celălalt, prin grija de a ne asigura şi păstra libertatea *voinţei*, conform intereselor durabile ale vieţii, fiindcă *voinţa* are mai mare valoare decât inteligenţa şi averea.

Voinţa noastră, a fiecăruia, este necesară spre a sluji umanităţii. O cultură superioară presupune încordarea forţelor sufleteşti şi fizice pentru a te realiza, în acelaşi timp, «a învăţa să te supui» şi «a învăţa să te stăpâneşti», pentru a evita criza morală, spre ameliorarea convieţuirii sociale. Dar, numai călăuzită de valori înalte, voinţa nu se poate anula pe sine, dat fiind că numai «valorile ideale trebuie să călăuzească forţele reale», că «fără *voinţă raţională* nimic nu înaintează în noi, nimic nu se modifică în bine» [16].

Prin urmare, *prin voinţa noastră în viaţă avem o dublă menire – realizarea cât mai perfectă a tuturor posibilităţilor pozitive din noi, dar să vedem ca aceste posibilităţi să nu stopeze dezvoltarea altora* (a celuilalt). *Să reţinem: trebuie să evităm a intra în conflict cu mediul social, dar nici să nu fim indiferenţi, aflându-ne cu el într-o permanentă armonie*.

Omul, din momentul în care se transformă pe sine însuşi, înseamnă că astfel îi dictează propria lui conştiinţă.

Conştiinţa noastră, puterea de voinţă de a-ţi organiza viaţa în virtutea unui ax cultural, înseamnă şi a susţine valorile promovate de strămoşi.

O tendinţă valorificată conceptual de reputaţi savanţi cu renume ţine, după cum am mai repetat, de preocuparea pentru îngrijirea sufletului în scopul de a micşora suferinţa şi necazurile oamenilor. *Este cazul să recunoaştem că realitatea tacit ca evidentă şi neproblematică sărăceşte sufletul, ne face duri şi setoşi de sine, egoişti şi antipatici, încrezuţi că suntem „totul ce poate fi”*.

Aşadar, cercetarea *„fenomenului de căutare”* se axează pe doi piloni biogenetici – *viaţă şi moarte*. Pentru a ne regăsi «*într-un necunoscut*», dominanta şi prevalenta în toate sferele vieţii socioculturale o constituie «*lumea mea şi a ta în devenire*».

Ca dovadă despre cele relatate şi pentru a depăşi unele obstacole psihologice, revenim la teza marelui Socrate care susţinea că «s-ar putea ca *viaţa* pe care o trăim să fie *moartea*, iar moartea să fie începutul adevăratei vieţi» [17].

În acest context pregătirea sufletului constituie nemărginitul optimism al omului pe acest Pământ. Viaţa de aici poate asigura viaţa veşnică, cu condiţia ca noi, oamenii, să pregătim trecerea noastră în lumea păcii şi a echilibrului.

O punte de trecere este învăţătura (şcoala) strămoşilor. Prin ei înţelegem că *Moartea* rar când se arată oamenilor pe neaşteptate şi pe neştiute... Ea totdeauna dă de ştire prin diferite *semne*, acestea fiind:

- pocnirea neaşteptată a unor obiecte din casă (mese, scaune, uşi, pereţi, icoane, oglinzi etc.);
- spargerea de sine şi momentană a blidelor, oalelor, precum şi a altor obiecte din casă;
- căderea oglinzii, icoanei, a veselei şi sfărâmarea lor;
- deschiderea de sine a uşilor;
- mieunatul sau urlatul neîntrerupt al animalelor din casă şi din curte (acolo unde trăieşte un bolnav);
- cântarea cocoşească a găinilor;
- căderea dinţilor sănătoşi în vis;
- cântarea cucuveicii sau a bufniţei *(pasărea morţilor)* pe poartă, pe un pom din grădină, pe hogeac etc.

Dintre toate semnele înşirate nici unul nu este aşa de temut ca şi *cântarea păsării morţilor*... [18]

Aceste şi alte semne sunt înţelese de noi, oamenii, ca *o arătare, o preîntâmpinare a Creatorului*, spre a ne pregăti mintal şi «a organiza plecarea în lumea celor drepţi».

Dat fiind că oamenii totdeauna s-au mărginit la mijloacele vieţii pământeşti, plină de plăceri şi de ispite de a trăi, suntem datori să ne revedem conţinutul vieţii pe Pământ, pentru a trăi cu perspectiva vieţii veşnice. Astfel, viaţa pe Pământ ar căpăta o altă valoare, ea ar deveni «*o şcoală pentru noi în necunoscut*».

Deci, *cheia universală a căutărilor noastre este viaţa veşnică*. Pentru aceasta trebuie să trăim, având şansa îndreptării lumii. Orice altă deviere duce la eşec, adică la ceea ce există deja. Accesul la viaţa veşnică constituie comportamentul şi convingerile noastre moral-religioase.

Urmate de informaţie, căutările noastre poate «vor risipi întunericul în care zace atâta lume». Poate vom izbuti să cugetăm asupra anumitor situaţii legate de «*semnele domnului*» şi nu numai.

Despre unul dintre *semnele* deja relatate în text – «*deschiderea de sine a uşilor*» vom scrie mai jos.

Este informaţia autoarei studiului (Iulia Bejan-Volc) referitor la «trecerea în nefiinţă» a soţului.

- După mai mulţi ani de suferinţe (cauza fiind diabetul zaharat) soţul a decedat. *Ce nu este întâmplător în cazul dat?*

...La data de 23 aprilie (a. 2006), în Ziua de Paşti, eu împreună cu soţul priveam la televizor emisiunea transmisă din lăcaşul Catedralei *Maica Domnului*

(or. Chişinău). Era tocmai momentul când sosi Lumina Sacră de la Ierusalim. Ceasul arăta aproape de douăzeci şi patru. Liniştea a fost întreruptă într-o «miniclipă». Am înţeles că «au sărit din ţâţâni» cele două zăvoare de la uşa de fier de la intrare în apartament. Într-o clipă m-am convins de cele întâmplate, dar nu i-am spus soţului nimic, pentru că nu-mi venea să cred ochilor. În momentul acela m-am gândit că am primit răspuns la întrebările care mă frământau din copilărie. Însă a fost şi aceasta, dar nu numai.

...Peste două zile soţul a fost internat la spital. Era o situaţie ca multe altele – de a face investigaţii. Dar... Peste nouă zile soţul a făcut un ictus şi a fost paralizat – a intrat în comă. Timp de şase luni s-a aflat la respiraţie artificială, a început gangrena, i s-a amputat piciorul...

A fost şi rămâne a fi unicul caz în medicina universală când un bolnav (în cazul soţului) a trăit în condiţii de reanimare 195 de zile.

Pentru noi toţi, cei care am cunoscut cazul, acest fenomen (cu multe alte necunoscute) rămâne a fi o şcoală a desăvârşirii sufletului, «o deschidere într-un necunoscut», despre care mult ne-am dorit ca să Vă informăm.

În concluzie amintim că cele relatate în studiul prezent *constituie căutările noastre spre a medita asupra fenomenului «noi între necunoscut», trăit şi înţeles de fiecare în a se îngriji de sine*.

Cele relatate mai sus denotă că limbajul *noţiunii de meditaţie* exprimă situaţia când omul dobândeşte dorinţa de a-şi atinge scopul (după mult efort) şi tocmai în acele momente se include prin «*Acel necunoscut» înţelepciunea lui* (a omului) *regăsindu-se într-o adâncă meditaţie – clipe când gândul lui este un tot comun cu Gândul Celuilalt, dat fiind că «eu şi ea, ei» ne pierdem în El.*

Deci, relaţiile dintre oameni şi relaţiile personale ţin de condiţia şi starea sufletului fiecăruia dintre noi, cei implicaţi în relaţii şi atitudini. Noi trebuie să înţelegem mai întâi profunzimea şi autenticitatea sufletului nostru şi vigoarea sufletului celuilalt, pentru a ne regăsi şi a ne perfecţiona moral-spiritual.

Şi dacă omul a descifrat codul genetic, însuşi genomul său, atunci de ce oamenii încă nu s-au învăţat cum să-şi trăiască viaţa, prelungind să se chinuie unii pe alţii, de parcă fără aceasta nu pot exista? scrie academicianul Boris Melnic. «Poate şi de atâta că încă nu se cunosc pe sine integral?! Marii înţelepţi ne-au îndrumat să însuşim şi să respectăm Legile Naturii şi Legile Universului privitor la „a te cunoaşte pe sine însuşi...", dar extrem de anevoioasă este calea spre Adevăr, dat fiind că înţelepciunea nu se moşteneşte, ci se capătă printr-o muncă asidua de a cunoaşte fenomenele existenţei. Marele Socrate ne-a mărturisit că cel mai simplu lucru este să-i înveţi pe alţii, iar cel mai complicat – să te cunoşti pe sine. Ca să evităm pericolul autodistrugerii este necesar ca omul mai întâi să se împace cu sine însuşi şi să găsească o modalitate de convieţuire cu alţi oameni. Iubirea, caritatea şi omenia sunt acele dimensiuni umane care trebuie cultivate permanent la fiecare om. Dacă ne vrem oameni de omenie este necesar să facem ordine în propria noastră casă – „sufletul"» [19].

Note

[1] Gabriel Albu. Repere pentru o concepţie umanistă asupra educaţiei. Piteşti, 2005. P. 15.

[2] Idem. P. 16.

[3] Бах Р. Чайка. Ливингстон Дж. Иллюзии. София, 2005. С. 179.

[4] Comenius I. A., Pampaedia. Bucureşti, 1977. P. 36.

[5] Idem. P. 36.

[6] Albu G. Op. cit. P. 289-294.

[7] Блаватская Е. П. Тайная Доктрина. Синтез науки, религии и философии. Том I. Новосибирск, 1991. С. 675.

[8] Ecosofia şi perspectiva umană, Chişinău, 2005. P. 119.

[9] Albu G. Op. cit. P. 15.

[10] Idem. P. 268, 270.

[11] Sociologia clujeană interbelică: repere teoretice şi empirice. Cluj-Napoca, 2002. P. 207.

[12] Şimandan M. Teoria cunoaşterii sociale. Bucureşti, 2002. P. 91.

[13] Albu G. Op. cit. P. 90.

[14] Liiceanu G. Uşa interzisă. Bucureşti, 2002. P. 10-12

[15] Albu G. Op. cit. P. 105.

[16] Apud: Antonescu G. G. Pedagogia generală. Bucureşti, 1930. P. 461.

[17] Albu G. Op. cit. P. 90.

[18] Marian S. Fl. Înmormântarea la români. Bucureşti, 1995. P. 7.

[19] Melnic B. Omul. Geneza existenţei umane. Chişinău, 1998.

DATE DESPRE AUTORI

Abacumova-Zabunova N. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Alenin I. Doctor în filologie, red. princ. revistei "Maschi", (Moscova).

Bejan-Volc Iu. Doctor habilitat în sociologie, cercetător ştiinţific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Blajco A. Doctor habilitat în sociologie, cercetător ştiinţific coordonator al Institutului de Filosofie, Sociologie şi Ştiinţe Politice al A.Ş.M.

Borşevski A. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. anrex@mail.ru

Buzilă V. Doctor în filologie, director-adjunct al Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală.

Cernelev V. Doctor în filologie, conferenţiar. Universatatea de Stat din Moldova.

Chirtoagă V. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Cuşnir J. Cercetător ştiinţific stagiar la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. mariwail@mail.ru

Cuşnir V. Doctor în istorie, conferenţiar, decan al Facultăţii de istorie, Universitatea Naţională „I. Mecinicov" din Odesa (Ucraina).

Cvilincova E. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. etnogagauz@pochta.ru

Drumea L. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. drumeaunesco@moldova.md

Duminica I. Doctor în politologie, cercetător ştiinţific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. johny_sunday@yahoo.com

Dvornina I. Doctorandă.

Galuşcenco O. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. galuscenco@mail.ru

Gancev A. Doctor în istorie. Academia Naţională de Comunicaţii „A. Popov" din Odesa (Ucraina).

Garusova O. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Goreanscaia O. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Grec I. Doctor în istorie.

Haidarlî D. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Ijboldina I. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. ijboldina@front.ru

Ionova I. Doctor habilitat în filologie, profesor universitar. Universitatea Slavonă din Republica Moldova.

Iurcenco N. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Ivanova N. Doctorandă la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Kleiman R. Doctor habilitat în filologie, cercetător ştiinţific principal la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. ritakleiman@gmail.com

Macovei T. Cercetător ştiinţific stagiar la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Mosionjnic L. Doctor în istorie, conferenţiar. Şcoala Superioară Antropologică (Chişinău, Republica Moldova)

Nicoglo D. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. nikoglo2004@mail.ru

Oprea E. Doctorandă.

Osadci R. Cercetător ştiinţific stagiar la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Popovici C. Academician, doctor habilitat în filologie, profesor, cercetător ştiinţific principal la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Prigarin A. Doctor în istorie, conferenţiar la Catedra de arheologie şi etnologie. Universitatea Naţională „I. Mecinikov" din Odesa (Ucraina).

Procop S. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific superior, şef Secţiei Minorităţi Etnice la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. svetlanaprocop@mail.ru

Rabinovici R. Doctor în istorie, rector Şcolii Superioare Antropologice (Chişinău, Republica Moldova). romanescu@mail.ru

Rîsev S. Colaborator al editurii «Praim-Evroznak» (Sankt-Petersburg, Rusia). http://www.ec-dejavu.ru/r/Russia.html http://www.ec-dejavu.ru/k/Kniga.html#sr

Sîrf V. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. sirf_vitali@rambler.ru

Soroceanu E. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Stepanov V. Doctor în istorie, director interimar al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. stepansky@mail.ru

Şabaşov A. Doctor în istorie, conferenţiar la Catedra de arheologie şi etnologie, Universitatea Naţională „I. Mecinikov" din Odesa (Ucraina).

Şalaru V. Membru-corespondent al A.Ş.M., profesor universitar. Universitatea de Stat din Moldova.

Şihova I. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Şişcan C. Doctor în studiul artelor, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Şofransky Z. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. sofransk@ch.moldpac.md

Telinov N. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific coordonator la Centrul de Arheologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Vizitei N. Doctor habilitat în filosofie, profesor universitar la Universitatea de Stat de Educaţie Fizică şi Sport.

Zaicovschi T. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. tanzai57@mail.ru

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абакумова-Забунова Н. В. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Аленин И. Доктор филологии, гл. редактор журнала «Маски» (Москва).

Бежан-Волк Ю. С. Доктор хабилитат социологии, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Блажко В. А. Доктор хабилитат социологии, ведущий научный сотрудник Института философии, социологии и политологии АНМ.

Боршевский А. Доктор истории, научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. anrex@mail.ru

Бузилэ В. Доктор филологии, заместитель директора Музея этнографии и истории природы.

Визитей Н. Н. Доктор хабилитат философии, профессор. Государственный университет физического воспитания и спорта.

Галущенко О. С. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. galuscenco@mail.ru

Ганчев А. В. Кандидат исторических наук. Национальная академия связи им. А. Попова (Одесса).

Гарусова О. А. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Горянская О. В. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Грек И. В. Доктор истории.

Дворнина И. Докторант Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Друмя Л. Х. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. drumeaunesco@moldova.md

Думиника И. Доктор политологии, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. johny_sunday@yahoo.com

Зайковская Т. В. Доктор филологии, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. tanzai57@mail.ru

Иванова Н. Докторант Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Ижболдина И. А. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. ijboldina@front.ru

Ионова И. А. Доктор хабилитат филологии, профессор. Славянский университет Республики Молдова.

Квилинкова Е. Н. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. etnogagauz@pochta.ru

Киртоагэ В. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Клейман Р. Я. Доктор хабилитат филологии, главный научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. ritakleiman@gmail.com

Кушнир В. Г. Кандидат исторических наук, доцент, декан исторического факультета Одесского национального университета имени И. И. Мечникова (Украина).

Кушнир Ж. Младший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. mariwail@mail.ru

Маковей Т. Младший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Мосионжник Л. А. Доктор истории, конференциар. Высшая Антропологическая школа (Кишинев, Республика Молдова).

Никогло Д. Е. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. nikoglo2004@mail.ru

Опря Е. Докторант Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Осадчи Р. Младший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Попович К. Ф. Академик, доктор хабилитат филологии, профессор, главный научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Пригарин А. А. Кандидат исторических наук, доцент. Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова (Украина).

Прокоп С. П. Доктор филологии, старший научный сотрудник, зав. Секцией этнических меньшинств

Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. svetlanaprocop@mail.ru

Рабинович Р. А. Доктор истории, ректор Высшей Антропологической школы (Кишинев, Республика Молдова) romanescu@mail.ru

Рысев С. Сотрудник издательства «Прайм-Еврознак» (Санкт-Петербург, Россия). http://www.ec-dejavu.ru/r/Russia.html http://www.ec-dejavu.ru/k/Kniga.html#sr

Сорочяну Е. С. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Степанов В. П. Доктор истории, и. о. директора Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. stepansky@mail.ru

Сырф В. И. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. sirf_vitali@rambler.ru

Тельнов Н. П. Доктор истории, ведущий научный сотрудник Центра археологии Института культурного наследия АНМ.

Хайдарлы Д. И. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Чернелев В. Д. Доктор филологии, конференциар Молдавского государственного университета.

Шабашов А. В. Кандидат исторических наук, доцент, профессор кафедры археологии и этнологии Одесского национального университета имени И. И. Мечникова (Украина).

Шалару В. Член-корреспондент АНМ, профессор университар. Молдавский государственный университет.

Шихова И. Э. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Шишкан К. Б. Доктор искусствоведения, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Шофрански З. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. sofransk@ch.moldpac.md

Юрченко Н. А. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

N O R M E

privind perfectarea tehnică a textelor în vederea înaintării/prezentării pentru/spre publicare în „Revista de Etnologie şi Culturologie”

Redacţia „Revistei de Etnologie şi Culturologie”, publicaţie ştiinţifică periodică a Centrului de Etnologie a Institutului Patrimoniului Cultural al Academiei de Ştiinţe a Moldovei, primeşte spre editare lucrări ştiinţifice (studii, articole), recenzii, materiale de informare ştiinţifică din viaţa ştiinţifică internă şi externă (congrese, conferinţe, simpozioane, colocvii), precum şi cronici, documente de arhivă, abordând subiecte de actualitate şi de acut interes ştiinţific din toate domeniile etnologiei şi culturologiei. Revista este editată în două fascicole-volume separate**.**

Materialele prezentate vor respecta următoarele condiţii formale şi de fond.

1. Volumul articolelor prezentate nu va depăşi 0,5 coală de autor. În cazul când studiul depăşeşte volumul indicat, el poate fi divizat pe câteva părţi, cu publicarea-i ulterioară în numărul ordinar a revistei. Imaginile (exemple grafice, fotografii etc.) vor avea culorile alb-negru cu puternic contrast. Materialul ilustrativ va alcătui cel mult 0,25 % din întregul volum prezentat.

2. Modul de calcul pentru asigurarea volumului de text prezentat va reieşi din prevederile normative în vigoare, acceptate de Comisia Naţională de Atestare şi Acreditare a Republicii Moldova, incluzând următorii indicii cantitativi: coala de autor se consideră volumul de 40 000 de semne (litere, cifre, semne de punctuaţie, precum şi toate intervalele dintre cuvinte şi propoziţii). Coala de tipar va avea la bază aceeaşi indici, însă va conţine cu 20% mai puţin decât coala de autor (32 000 de semne).

3. Conţinutul textului trebuie să fie în concordanţă atât cu tematica Revistei, cât şi cu titlul stipulat. Limba de expunere a materalului va fi limba română. Cu consimţământul colegiului de redacţie pot fi acceptate şi materiale în limbile de circulaţie internaţională.

4. Ţinuta ştiinţifică şi lingvistică a lucrării vor fi impecabile.

5. Textele se redactează computerizat în Times New Roman, corp de literă 14, la 1.5 rând distanţă. Atât notele, cât şi bibliografia vor fi redactate în Times New Roman cu corp de literă 12.

6. Textele trebuie să fie prezentate în formă imprimată pe o singură parte a colii de hârtie de format A4 şi însoţite de varianta electronică (CD, DVD sau dischetă). Redactarea computerizată a materialelor se va face de către fiecare autor în programul WORD for WINDOWS (top: 2.5 cm., bottom: 2.5 cm, left: 3 cm, right: 1 cm).

7. Articolele vor avea un rezumat în trei limbi (română, rusă şi engleză) (cca. 600 – 1200 semne convenţionale), care va include, necesarmente, şi traducerea titlului acestora.

8. Autorii vor lua cunoştinţă cu corectura materialului elaborat, urmând să-l autentifice prin propria semnătură.

9. Decizia asupra acceptării sau respingerii textelor spre publicare aparţine Colegiului de redacţie, având drept argument recenziile elaborate de exegeţii domeniului (din ţară sau de peste hotare). Studiile semnate de membrii titulari ai Academiei de Ştiinţe a Moldovei sau ai altor academii de ştiinţe nu necesită avizare obligatorie. Redacţia îşi rezervă dreptul de a lua propria decizie în privinţa acceptării sau neacceptării spre publicare a articolelor prezentate în conformitate cu propriile exigenţe.

10. Asigurarea bibliografică şi a citatelor manuscriselor va avea ca bază Standardele naţionale referitoare la biblioteconomie, informare şi documentare. Sursele de referinţe bibliografice vor fi plasate la sfârşitul textului, fiind prezentate în ordinea alfabetică a primului element. În cazul ordonării alfabetice a aparatului bibliografic de diferite limbi se va ţine seamă de grafia în care acesta este elaborat. Mai întâi vor fi înscrise sursele editate cu grafie latină, mai apoi în grafie chirilică, grecească, arabă, chineză etc. Normele de citare bibliografică nu admit trimiteri la lucrări needitate (manuscrise), inclusiv la cele stocate-plasate din Internet.

11. În situaţia în care sursele de referinţă bibliografică sunt prezentate în ordinea alfabetică a primului element şi includ mai multe documente ale aceluiaşi autor, diferenţierea lor va include introducerea datelor suplimentare (anul de publicare, ediţia). Diferenţierea lucrărilor unuia şi aceluiaşi autor apărute în acelaşi an se va face prin adăugarea unei litere (**a**, **b**, **c** etc.). De ex.: **(Musteaţă, 2005a, 114).**

12. Elementele necesare de identificare a materialului la care se face referinţă vor include:

- Pentru monografii: numele şi prenumele autorului, titlu, oraşul şi anul ediţiei. De ex.: **Ungureanu M. Relaţiile interetnice în Moldova. Chişinău, 2007.**

- Pentru părţile din monografii: numele şi prenumele autorului, titlul capitolului (compartimentului), bară, titlul ediţiei-gazdă, oraşul şi anul ediţiei. De ex.: **Ungureanu M. Cultura materială şi spirituală a moldovenilor / Relaţiile interetnice în Moldova. Chişinău, 2007.**

- Pentru studiile, articolele din publicaţii seriale: numele şi prenumele autorului, titlu, bară dublă, titlul ediţiei-gazdă, oraşul, anul (şi numărul) ediţiei. De ex.: **Dodiţă A. Obiceiurile de iarnă la moldoveni // Etnografie. Chişinău, 1999, nr. 1.**

13. Autorul materialului prezentat spre publicare va întocmi nomenclatorul cuvintelor-cheie (până la 15 unităţi), pe care cade accentul semantic sau care nuanţează sensul principal al discursului ştiinţific.

14. Aranjarea materialului în manuscris va respecta compartimentare: prenumele şi numele autorului, titlul articolului, conţinutul propriu-zis, concluziile, notele,

referinţele bibliografice, rezumatul şi cuvintele-cheie în trei limbi. Notele se indică în text prin intermediul registrului de sus. De ex.: **„…în instituţiile superioare”** [4]. Modul de citare în text este următorul: se indică în paranteze numele autorului, anul ediţiei, paginile. De ex.: **(Musteaţă, 2007, 203).** În referinţe bibliografice la sfârşitul articolului sursele citate se aranjează în mod alfabetic.

15. Date despre autor includ: numele, prenumele, gradul ştiinţifico-didactic, funcţia, instituţia, adresa, telefon, fax, e-mail.

16. Termenul limită de predare a studiilor, articolelor sau a celorlalte materiale elaborate se stabileşte de către Colegiul de redacţie al Revistei. Manuscrisele prezentate vor avea semnătura olografă a autorului, iar în cazul mai multor autori materialul va fi semnat de către toţi autorii lui.

17. Nu vor fi examinate în vederea publicării lor manuscrisele autorilor care nu respectă normele stipulate mai sus.

18. Lucrările prezentate Colegiului de redacţie pentru examinare în perspectiva publicării sau recenzării lor nu se restituie autorilor lor.

19. Manuscrisele şi varianta electronică pot fi prezentate direct la redacţie sau trimise pe adresa: MD-2001, Chişinău, bd. Ştefan cel Mare,1,bir.424.

Informaţii suplimentare pot fi solicitate la tel.: (037322) 27-13-53, 27-10-07. E-mail: ici@asm.md

ТРЕБОВАНИЯ
к авторам по оформлению статей

Редакция журнала «Этнология и культурология», научного периодического издания Центра этнологии Института культурного наследия Академии наук Молдовы принимает к публикации научные работы (статьи, сообщения), рецензии, информационные материалы о развитии научной деятельности в стране и за рубежом (конференции, симпозиумы, конгрессы, семинары), хроники, архивные документы и т. д., представляющие научный интерес, по всем направлениям этнологии и культурологии. Журнал будет выходить два раза в год.

К представленным материалам предъявляются следующие требования:

1. Объем статьи не должен превышать 0,5 а. л. В противном случае она может быть разделена на части и опубликована в последующих номерах журнала. Изображения (графики, фотографии и т. п.) должны быть четкими и представленными в черно-белом варианте. Иллюстративный материал должен составлять не более 0,25% общего объема статьи.

2. Объем текста рассчитывается исходя из нормативов, предусмотренных Национальной Комиссией аттестации и аккредитации Республики Молдова: авторский лист содержит 40 000 знаков (включая пробелы). Печатный лист содержит на 20% меньше знаков, чем авторский (32 000 знаков).

3. Содержание текста должно соответствовать как тематике журнала, так и указанному названию статьи. Материалы могут подаваться на румынском языке, а также, по согласованию с редакционной коллегией, – на одном из языков межнационального общения.

4. С научной и лингвистической точки зрения работы должны быть безупречными.

5. Тексты оформляются с помощью шрифта Times New Roman, 14 кеглем, через 1,5 интервала, примечания и литература – тем же шрифтом, 12 кеглем, через 1 интервал.

6. Представленные тексты должны быть отпечатаны на одной стороне листа бумаги формата А4 с приложением электронного варианта (CD, DVD, дискета). Компьютерный набор материалов осуществляется авторами в программе WORD for WINDOWS (поля: верхнее – 2,5 см, нижнее – 2,5 см, левое – 3 см, правое – 1 см).

7. К статьям прилагаются резюме на трех языках (румынском, русском и английском), объемом около 600–1200 знаков. Они обязательно должны включать и перевод названия соответствующей статьи.

8. Авторам предоставляется корректура их статей для ознакомления и подписи.

9. Решение по принятию текстов к публикации или их отклонению выносится редакционной коллегией на основе рецензий специалистов соответствующей области (в стране или за рубежом). Статьи действительных членов Академии наук Молдовы или других академий наук не нуждаются в обязательном рецензировании. Редакция оставляет за собой право решения относительно принятия или непринятия к публикации представленных статей по своему усмотрению.

10. Оформление ссылок и цитат рукописей производится исходя из действующих стандартов (Standardele naţionale referitoare la biblioteconomie, informare şi documentare). Библиографические источники помещаются в конце текста в алфавитном порядке. При подаче библиографического аппарата на различных языках учитывается характер графики: вначале указываются источники с кириллической графикой, а затем – с латинской.

11. В случае если при подаче в алфавитном порядке библиографических источников указывается более одной работы одного и того же автора, в тексте статьи к году издания добавляется дополнительный индекс (**а**, **б**, **в** и т. д.). Например: **(Musteaţă, 2005a, 144).**

12. При указании ссылки на ту или иную научную работу или документ включаются следующие необходимые сведения:

- для монографий: фамилия и инициалы автора, название, город и год издания (например, **Ungureanu M. Relaţiile interetnice în Moldova. Chişinău, 2007.**);

- для частей монографии: фамилия и инициалы автора, название главы или раздела монографии, знак /, название монографии, город и год издания (например: **Munteanu I. Cultura materială şi spirituală a moldovenilor / Relaţiile interetnice în Moldova. Chişinău, 2004.**);

- для статей в научных сборниках: фамилия и инициалы автора, название статьи, знак //, название сборника, часть или том, город и год издания (например: **Sîrbu O. Romii basarabeni // Basarabia în perioada interbelică. Vol. II. Chişinău, 1999.**);

- для статей в периодических изданиях: фамилия и инициалы автора, название статьи, знак //, название периодического издания, том (если есть), город и год издания, номер (например: **Dodiţă A. Obiceiurile de iarnă la moldoveni // Etnografie. Vol. III. Chişinău, 2000, nr. 16.**).

13. К представленной для публикации статье автор прилагает ключевые слова (до 15), исходя из основной научной идеи предлагаемого материала.

14. Структура представляемой к публикации рукописи является следующей: фамилия и имя автора, название статьи, собственно содержание ее, включая выводы, примечания, литературу, резюме и ключевые слова (на трех языках). Примечания указываются в тексте верхним регистром через один пробел. Например: **«…в высших учебных заведениях» [1]**. Ссылки при цитировании приводятся в тексте с указанием фамилии автора, года издания, страницы, например: (**Александров, 1998, 207**), а в «Литературе», помещенной в конце статьи, как уже указывалось, источники выстраиваются в алфавитном порядке.

15. Данные об авторе включают: имя и фамилию, научную/дидактическую степень, должность, место работы, адрес, телефон, факс, e-mail.

16. Сроки представления материалов устанавливаются редакционной коллегией журнала. Представленные рукописи должны быть подписаны автором, а в случае коллективной работы – всеми авторами.

17. Статьи, в которых не соблюдены вышеуказанные нормы, к публикации не принимаются.

18. Рукописи работ, представленные в редколлегию для публикации или рецензирования, авторам не возвращаются.

19. Распечатанную рукопись статьи и ее электронный вариант можно передать непосредственно в редакцию журнала по адресу: MD-2001, Кишинэу, б-р Штефан чел Маре, 1, каб. 424. Дополнительную информацию можно получить по телефонам: (037322) 27-13-53, 27-10-07, e-mail –ici@asm.md