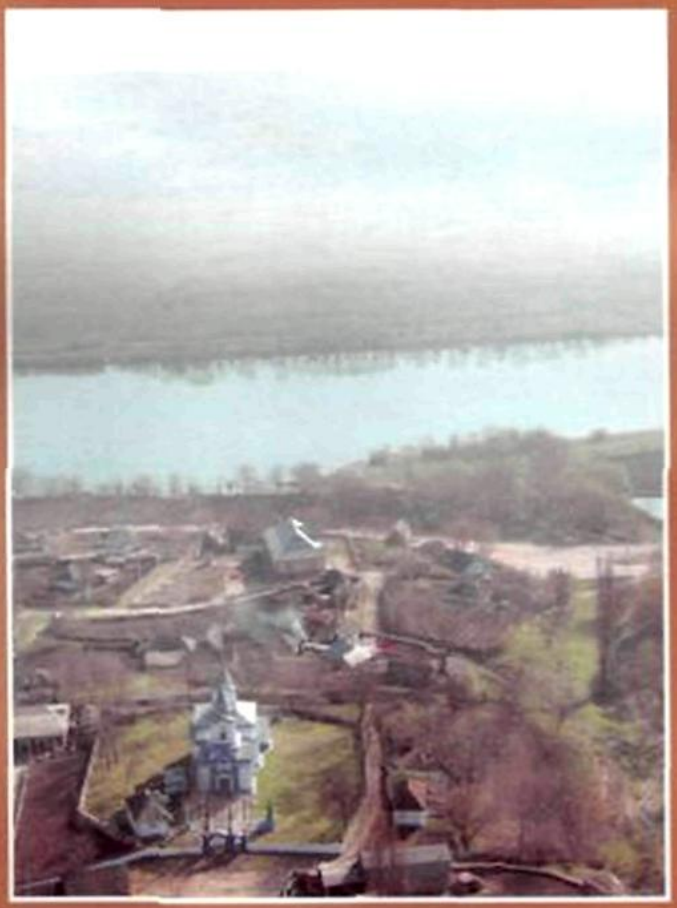
Academia de Ştiinţe a Moldovei
Institutul Patrimoniului Cultural
Centrul de Etnologie

Журнал этнологии и культурологии
Journal of Ethnology and Culturology

Revista *de* etnologie *şi* culturologie

Vol. 3



Chişinău
2008

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 III
ЖУРНАЛ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ
Том III
THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY
Volume III

CHIŞINĂU, 2008

Colegiul de redacţie:
dr. N. Cara
dr. hab. V. Dergaciov, *red. principal*
dr. Ia. Derlıţchi (Polonia)
dr. I. Ghinoiu (România)
dr. hab. M. Guboglo (Rusia)
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. I. Şihova
dr. Z. Şofransky
dr. T. Zaicovschi

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

Redactorii volumului: **O. Luchianeţ, V. Stepanov**
Recenzenţi:
doctor habilitat în istorie **Gh. Cojoleanco** (Ucraina),
doctor în etnologie **Ia. Derlıţchi** (Polonia).

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 Chisinau, Republic of Moldova.

Redactori: N. Cara, V. Ghilaş, D. Nicoglo, I. Şihova, T. Zaicovschi.
Machetare: V. Diukareva.

На обложке: церковь Св. Варвары (с. Вадул Рашков, Каменский р-н) (фото В. Степанова).

Tiraj: 200 ex.

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, 2008
© Academia de Ştiinţe a Moldovei, 2008

CUPRINS
СОДЕРЖАНИЕ

CULEGEREA TEMATICĂ
«CREŞTINISMUL POPULAR ŞI CULTURA TRADIȚIONALĂ»
ТЕМАТИЧЕСКИЙ СБОРНИК
«НАРОДНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА»

Лукьянец О. С. Народное православие в Молдове (XVII, XVIII и XX века) 6
Hâncu-Tentiuc A. Câteva consideraţii privind creştinismul popular în Europa Răsăriteană şi de Sud-Est. 20
Пригарин А. А., Серебрянникова Н. И. Мировоззрение в процессе переходов: материалы по бытованию заговоров в советский период 29
Buzilă V. Pâinea de ritual în tradiţia creştinismului popular 37
Голант Н. Г. Христианские элементы в румынских вариантах легенды о мартовской старухе 50
Osadci R. Rusaliile – trinitate divină feminină (I) 53
Şofransky Z. Cultul ortodox în spaţiul Carpato-Danubiano-Pontic cu referire specială asupra cromaticii pieselor de cult 60
Карпова О. В., Островский А. Б. Выставки по народному православию в Российском этнографическом музее 69
Grădinaru N. Sincretismul magico-religios în medicina populară 77
Ciobanu C. Cavalerii danubieni: punte de legătură între aşvinii vedici şi sfinţii militari creştini 83
Stavilă T. Icoana populară din Basarabia în secolul XIX 88
Galaicu V. Contactele muzicii sacre de sorginte bizantină cu cultura muzicală tradiţională din spaţiul Carpato-Danubiano-Pontic 95
Чучко М. К. Церковные таинства и обряды жизненного цикла в среде украинского и восточнороманского населения Буковины XV – начала XX вв. 99
Папцова А. К. К вопросу о православно-языческом синкретизме у гагаузов 108
Сорочяну Е. С. Наименования церковных праздников и хрононимов в гагаузском народном календаре 115
Квилинкова Е. Н. Гагаузские религиозные песни как одна из разновидностей народных молитв 122
Никогло Д. Е. Некоторые элементы языческо-христианского синкретизма и реликты архаичных мифологических представлений в традициях питания гагаузов (на примере мясных видов пищи) 129
Сырф В. И. Элементы традиционных верований в православном христианстве (на материале народной прозы гагаузов Буджака) 135
Степанов В. П. Дохристианские представления и народные знания украинского населения с. Мусаит в иноэтничном окружении (экспедиционные материалы) 142
Chirtoagă V. Consideraţii privind viaţa religioasă în localităţile etnicilor germani din Basarabia în sec. XIX – înc. sec. XX 150

ETNOLOGIE
ЭТНОЛОГИЯ

Пушкарева Н. Л. О некоторых методах и стратегиях, способствующих сближению этнографии с социальной и культурной антропологией 154
Keith Hitchins Nation-formation in comparative perspective: the Romanians of Transilvania, the jadids of Central Asia and the kurds of Anatolia 158
Карамихова М. Булчинска снимка 176
Рацеева Е. В. От этноцентризма к диалогу культур: эволюция дискурса изучения родной словесности бессарабскими болгарами как проблема сохранения и развития этноязыковой идентичности 185

CULTUROLOGIE
КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Визитей Н. Н. Феномен культуры: проблема методологии анализа 193
Прокоп С. П. Цыганская литература Молдовы как характеристика культурной и этнической идентичности 202

Гарусова О. А. Русская эмиграция в культурной жизни Бессарабии межвоенных лет (Постановка проблемы) 214
Гагауз Д. Ф. Прошлое и настоящее музыкального искусства гагаузов 220

ISTORIE ŞI CONTACTE INTERETNICE
ИСТОРИЯ И МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ

Агульников С. М. Археологическое наследие Буджака. Краткий очерк археологических памятников Буджакской степи 227
Хайдарлы Д. И. Численность и этнический состав населения молдавских цинутов юга Пруто-Днестровского междуречья (конец XVI – начало XIX вв.) 244
Xenofontov I. Dimensiuni imagologice în percepţia combatanţilor moldoveni în războiul sovieto-afgan (1979–1989) 248

PAGINA TÎNĂRULUI CERCETĂTOR
СТРАНИЦА МОЛОДОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

Prisac L. Aspecte teoretice ale vocabularului specific al populaţiei Republicii Moldova între comunicare şi identitate 252
Иванова Н. Особенности этнической самоидентификации детей и подростков г. Кишинев 256
Орлова Т. Рок в толерантности. Толерантность рока (Песенный текст и его влияние на формирование коммуникативного пространства) 262

DISCUŢII
ДИСКУССИИ

Галущенко О. С. Молдаване или румыны? Взаимоотношения между бессарабцами и румынскими политэмигрантами накануне создания Молдавской АССР 275
Duminica I. Originea romilor. Consideraţii de ordin comparativ istorico-lingvistic 283

COMUNICĂRI
СООБЩЕНИЯ

Покровская Л. А. О гагаузских фамилиях с историческим компонентом *-óгло* 289
Кушнір В. Г. Молдавський етнокультурний компонент у традиційній культурі українців Буджака. . . . 291
Степанов В. П. Элементы обычного права и традиционные нормы взаимоотношений украинцев Молдовы 293
Куталадзе Г., Жужунашвили Г. Из дневниковых записей проф. В. Г. Мачарадзе 298
Рацеева Е. В. Особенности самоидентификации болгар Молдовы и контуры их этнокультурной системы координат 300
Друмя Л. Х. Правительственное регулирование частного образования в странах переходной экономики 305

RECENZII
РЕЦЕНЗИИ

Збірка Костянтина Поповича «Нариси українського фольклору і художньої літератури Молдови». Кишинів, 2007. 609 с.
Синицький В. М. Сніп для покуті 311
Balan E. Un studiu actual pentru Anul tineretului 313

CRONICA VIEŢII ŞTIINŢIFICE
ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ

Друмя Л. Х. Рабочая встреча экспертов по созданию субрегиональной Коалиции городов Восточной Европы против расизма, ксенофобии и связанной с ними дискриминации (Республика Молдова, г. Бэлць, 29.01.2008 – 30.01.2008) 316
Procop Sv., Stepanov V. Conferinţa ştiinţifică „Slova şi muzica populară – componentă culturală a proceselor civilizatoare”. Chişinău, 10 aprilie 2008 317

JUBILEU
ЮБИЛЕИ

Николаю Червенкову – 60 318
Ciobanu-Ţurcanu V. Olga Luchianeţ. O luminoasă făclie 319
Шишкан К. Б. Восхождение к высотам духа (штрихи к портрету Светланы Прокоп) 322
Никогло Д. Е. Любови Степановне Чимпоеш – 50 лет 325
Никогло Д. Е. Михаилу Николаевичу Губогло – 70 лет 326

IN MEMORIAM

Горение длиною в жизнь... Памяти Виктора Ефимовича Андрущака 328
Ciobanu-Ţurcanu V. Valentin Zelenciuc – Viaţa consacrată ştiinţei 329

Date despre autori 331
Сведения об авторах 332
Date despre colegiu de redacţie 333
Сведения о редколлегии 334
Lista bibliotecilor 335
Список библиотек 335

CULEGEREA TEMATICĂ «CREŞTINISMUL POPULAR ŞI CULTURA TRADIȚIONALĂ» ТЕМАТИЧЕСКИЙ СБОРНИК «НАРОДНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА»

Colectivul de autori dedică culegerea „Creştinismul popular şi cultura tradiţională" renumitului etnolog moldovean V. S. Zelenciuc, care ar fi împlinit în anul acesta 80 de ani.

Сборник «Народное православие и традиционная культура» авторский коллектив посвящает светлой памяти молдавского этнолога В. С. Зеленчука в годовщину его 80-летия.

О. С. ЛУКЬЯНЕЦ

НАРОДНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ В МОЛДОВЕ (XVII, XVIII и XX века)

Обращение автора к сформулированной в названии статьи проблеме было продиктовано не только слабой степенью освещенности ее в молдавской историографии сегодня, но и сложностью самого феномена (Лукьянец, 2003, 110-112). Последнее обстоятельство подтверждается и неослабевающим вниманием мирового научного сообщества к названному явлению (Бернштам, 2000; Neagola, 2003-2004, 103-126). Живучесть упомянутой реалии, а также появление в последние годы XX века так называемого неоязычества придают особую остроту этой теме (Кротоус, 2000, 80-92; Фаликов, 1999, 159; Гиренок, 1998, 125-134).

Понимая, что хронологические рамки статьи непомерно широки, автор, тем не менее, рискует остановиться на выбранных временных рубежах, и не только потому, что любые границы, оставленные веками, условны, но прежде всего потому, что в переходные эпохи, периоды нестабильности, когда в силу целого ряда причин имеет место процесс реадаптации человека к новым условиям, наблюдается «воскрешение» язычества. Такая реанимация его на протяжении истории человечества происходила неоднократно. Интенсивность этого процесса и его формы варьировали. XVII, XVIII и XX века и были для Молдовы таким временем, когда многими источниками и авторами (летописцами, путешественниками, Дм. Кантемиром и исследователями XX века) было зафиксировано, по образному выражению современного французского историка Владимира Водова, «переодевание язычества в новые одежды» (Культура и общество, 1991, 117-140).

Основными источниками для написания данной статьи послужили свидетельства летописцев и путешественников, а также описания, оставленные многими авторами разных эпох. Стремясь проследить эволюцию отдельных дохристианских представлении, обычаев, ритуалов и их долголетие, автор использовал данные, собранные этнографами Академии наук Молдовы и отраженные в экспедиционных отчетах за ряд лет.

Осознавая важный характер самого феномена и слабую степень его изученности, автор в данной статье сосредоточивает свое внимание на выявлении фактов фиксации и описания, иногда и анализа сформулированной в названии статьи темы, ни в коей мере не претендуя на полное и исчерпывающее ее освещение.

Молдавские летописцы (Г. Уреке, М. Костин, И. Некулче) неоднократно отмечали как особую добродетель молдаван их верность религии и обычаям предков. Воздействие иной культуры, иной религии, поддерживаемое, иногда навязываемое политикой Турции в Молдове, вызывало тревогу в определенных слоях ее общества за будущее молдавского этноса, культуры, православной веры. Вот почему осуждению подлежал, подчеркивают летописцы, и тот, кто «отуречился», и тот, кто не соблюдал те или иные христианские законы.

Такая их позиция предопределена и характером эпохи, когда общество начинает преображаться как в социально-экономическом, так и в социально-психологическим плане. Европа познакомилась с культурой Возрождения, в западном христианстве появились реформаторские конфессии, расширились границы человеческого знания, наука выделяется в самостоятельный способ освоения мира, появляются новые термины и понятия. Так, понятие «Европа» пришло на смену идее о «христианской цивилизации» в XVII веке и утвердилось в XVIII веке, что было связано с рядом причин и, прежде всего, с утратой церковью объединяющей силы общества (Гуревич, 1972, 276; он же: Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. 1990, 17, 18, 19, 36; Стам, 1993, 46; Фадеева, 1996, 172, 173; Шевелева, 1977, 125).

Все эти новые веяния очень мало коснулись простолюдинов, на что обратили внимание крупней-

шие историки XX века Люсьен Февр, А. Гуревич и другие. Многочисленные войны, эпидемии, перед которыми обычный человек был беспомощен, постоянно растущий страх перед ними способствовали созданию в Европе, в том числе и Молдове, достаточно напряженной атмосферы, что способствовало консервации многочисленных суеверий, пережитков, дохристианских верований, с которыми церковь боролась и которые искореняла. Оказывая влияние на жизнь и мировосприятие верующих, она, как подчеркивают современные историки, вместе с тем усваивала определенные элементы народной традиции. Факты такого рода встречаются в хронике Г. Уреке (Ureche, 1916, 20). Так, в ней сообщается о поклонении мощам Св. Иоанна Нового в среду и четверг русальной недели. Христианского святого славили во время языческого праздника. Сообщая о свадьбе племянника Петру-Водэ, Г. Уреке пишет не о церковных ритуалах, а о народной традиции свадьбы (Ureche, 1916, 235).

Описание Иона Некулче выбора места для строительства монастыря Штефаном-Водэ содержит данные, свидетельствующие о дохристианском характере предпринятых господарем действий. Определение места для строительства дома, храма в традиционных культурах было важным и ответственным шагом. Ему предшествовали магические практики. И. Некулче назвал действия, являвшиеся одним из вариантов гадания, в котором кроме самого господаря приняли участие и дети. Пущенные ими стрелы определили место престола, алтаря, колокольни и т. д. Оставил Штефан-Водэ в монастыре лук и стакан из полудрагоценного камня белого цвета для поминовения, – повествует И. Некулче. Камень цвета белого мрамора используется, как известно, в поминальной обрядности.

Ион Некулче пишет также о красном цвете, который в представлении молдаван обладал удивительной силой и способен был защитить от врагов. Эти представления нашли отражение в названиях рощ, предназначенных для поминовения. «Рощи эти, – пишет летописец, – были посажены пленными поляками» (Neculce, 1990, 267, 268, 270). Возможно, есть связь упомянутых И. Некулче «поминальных» рощ со «священными» рощами (Фрэзер, 1985, 354-375).

Тесно связанные с правящей элитой, приверженцы официальной идеологии и преследующие вполне определенные цели при написании летописей и составлении хроник, молдавские летописцы обратили внимание на те факты, где народная традиция или ее элементы были приняты, усвоены православной церковью. В силу этого, должно быть, в их повествованиях не так много свидетельств о языческих представлениях, обычаях и ритуалах.

Более насыщены фактами подобного плана записки путешественников. Молдова являлась объектом особого притяжения для различного рода миссионеров, ибо она, как подчеркивали современные молдавские историки, находилась на передовых рубежах защиты христианства восточного толка от «натиска» католицизма и протестантизма (Gonța, 1990, 113-120; Eremia, 1999, 4). Их описания и наблюдения являются свидетельством степени религиозности населения, причудливого переплетения дохристианских и христианских элементов в мироощущении, миропонимании, мироотношении у жителей Молдовы.

Находясь во власти конфессиональных предубеждений и характеризуя поэтому многие обычаи населения как варварские, многие из путешествовавших по Молдове отмечали, что ее жители горделивы и считают, что своими добродетелями и верой превосходят всех других христиан. Венгерский иезуит, побывавший в Молдове во второй половине XVII века, заметил, что молдаване, хотя и исповедуют христианскую религию, мало чем отличаются от татар и являются скорее варварами [11].

Католических миссионеров более всего поражало соседство языческих элементов с христианскими в представлениях, обычаях, обрядах молдаван. Марко Бандини, например, писал, что в клятвах этих людей редко присутствует имя Господа, а в проклятьях они упоминают «неудачу», «несчастья» всякого рода. К тому же, продолжает он, молдаване больше почитают св. Пятницу, чем самого Господа Бога. М. Бандини описывает обычай молдаван в чистый четверг разводить костры перед домом, выставлять покрытую белым полотном скамеечку, на которой разложена всякая снедь. С удивлением воспринимает он и представление населения о том, что в этот день души умерших возвращаются домой. Их ждут, для них разводят костер, готовят еду (Ureche, 1895, 153). Можно предположить, судя по тону повествования, что для ревностного католика М. Бандини эти верования и действия, по меньшей мере, – чудачества. Известно, однако, что средневековая Европа знала праздники, так или иначе связанные с умершими. Долгое время в ней существовал так называемый календарь мертвых, неделя мертвых (Schmitt, 1998, 209-214).

Один из основателей эволюционной школы в этнографии Э. Б. Тейлор напишет: «В календарях многих народов, сколько бы эти последние не отличались собой по национальности и уровню цивилизации, можно одинаково найти особые дни для празднеств в честь умерших». Продолжая свои рассуждения, он упоминает о том, что в последние пять или десять дней года последователи Зороастра совершали празднества в честь умерших родных, потому что души их возвращаются на землю и принимают от родственников новые запасы одежды и пищи. Подметив живучесть этих обрядов и представлений, Э. Тейлор в качестве аргумента приводил бытование в Европе вплоть до XVII века

обычая в Иванову ночь ставить за ужином пустые стулья у стола для отошедших душ родственников (Тейлор, 1989, 273).

Широкое распространение подобных представлений и основанной на них ритуальной практике свидетельствовало о древнем их происхождении. Наполненные особым магическим смыслом и понятные каждому простолюдину, эти культы и связанные с ними ритуалы не могли исчезнуть без следа и были заметны не только в XVII веке, но и значительно позже. По мнению историка русской церкви Н.М. Никольского, «старинные культы мертвых и предков, а также земледельческие культы продолжали жить почти без всяких псевдонимов» (Никольский, 1988, 43).

Отдельные исследователи находят следы влияния культа мертвых и культа предков в появлении портретного изображения человека (Иванова, 2005, 215, 202). Эти факты дополняют наши представления о месте, о значимости этих культов в жизни средневекового человека.

Сложное понимание людьми позднего средневековья времени, когда прошлое, настоящее и будущее сосуществовали в их представлениях, а мир живых и мир мертвых воспринимались не как два разных мира, а как единый мир, способствовало созданию благоприятных условий для длительной консервации реликтов этих культов (Гуревич, 1972, 209-214).

Церковь вела борьбу с проявлениями язычества. Однако ее отношение к ним было разным. Особую терпимость проявляла она к календарной и трудовой обрядности, обрядам жизненного цикла и бытовавшим представлениям (Культура и общество, 1991, 126). Результатом подобной политики церкви и была более долгая жизнь названных выше феноменов то ли в первозданном, то ли в трансформированном виде.

Другой путешественник, Николо Барси, выделил языческие элементы как в похоронной, так и в свадебной обрядности. Он называет факты, которые ранее им не встречались и поразили его воображение. Он писал об игрищах, которые устраивались в течение всего времени, пока в доме был покойник. Удивление путешественника вызвал и тот факт, что во время свадьбы у молдаван жених был в шапке (Călători, străini, 1973, 76). Замеченный Н. Барси элемент был характерен для свадебной обрядности и других народов. Специфика состояла лишь в том, в каких случаях жених должен был находиться в шапке (во время всей свадьбы, сидеть в ней за столом перед выходом из дома в церковь, когда шел к венцу, во время сватовства и т. п.). В народном представлении магической силой наделялись как волосы, так и головные уборы. По мнению современного исследователя Н. Криничной, головной убор был неким сосредоточием тотемистической сущности. Со временем, как подчеркивает исследовательница, он стал основным, этническим, возрастным показателем социального положения его носителя (Успенский, 1982, 169, 172; Криничная, 1988, 50, 51).

Переход из одного состояния в другое, по народным представлениям, был сопряжен со всякого рода опасностями, и следовало предпринять действия, защищающие человека, вступающего в чужое (новое) пространство или приобретающего новый статус. Данные языка свидетельствуют о том, что вступающую в брак женщину должно было защитить и табуистическое название (первоначально слово «невеста» означало «неизвестная», в албанском языке – новая, в русском языке «жених» – это и «чужой» и «чужанин»). С целью защиты использовалось и свадебное покрывало, затем – фата. Шапка выполняла, скорее всего, те же функции (Фасмер, 1971, 54).

Элементы языческого восприятия мира молдаванами прослеживаются в описаниях, оставленных шведским офицером Вейсмантелом. Отмечая низкий уровень религиозности населения Молдовы, он в качестве подтверждения приводил следующие аргументы. Простолюдины ничего не знают о Библии, не помнят наизусть ни одной молитвы, особо почитается ими св. Николай, в том числе как покровитель страны. Приведенный им факт о запрете похоронить шведского офицера не только на сельском кладбище, но и вблизи него, говорил о дохристианских представлениях, бытовавших среди молдавских крестьян. Зная, что шведы христиане, молдаване продолжали считать их чужими и в мире живых, и в мире мертвых. «Воскресшие мертвые, наши, поясняли они, не узнают и не примут его, возникнет конфликт, ссора (Reli, 1935, 5-7). Восприятие мира живых и мира мертвых как единого целого, а кладбища как лиминального пространства подтверждается историей возникновения сельских поселений в Европе, когда кладбище предшествовало основанию села и мертвые группировали вокруг себя живых. Становится понятным появление запрета на захоронение шведского офицера. Милосердие для язычника обязательно лишь тогда, когда речь идет о членах семьи, рода, клана, «но милосердие и забота в отношении чужаков – это лишнее» (Schmitt, 1998, 220-222; Козик, 1999, 85).

Вейсмантел писал о многочисленных ритуальных действиях с водой во время пасхальных торжеств (Reli, 1935, 6).

По мнению исследователей, весенние обряды с водой носили очистительный характер и были известны многим европейским народам (Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, 1977, 344; Пономарев, 1994, 291).

Вейсмантел, как и многие другие путешественники, упоминал об обычае качаться на качелях во время пасхальных торжеств, не пытаясь, однако, объяснить его значение. Русский исследователь начала XX века Е. Аничков считал, что это действие имело очистительный смысл. Современный иссле-

дователь В. Соколова полагает, что качели, как и хороводы, должны были содействовать пробуждению природы (Аничков, 1903, 268-269; Соколова, 1979, 115-118). Происхождение этого обычая, что становится еще более очевидным из анализа, проведенного как Е. Аничковым, так и В. Соколовой, следует искать в дохристианском прошлом.

Вейсмантел назвал также обряд, бытующий у молдаван, каждый четверг в период от Пасхи до Русалий выходить процессией, возглавляемой священником, с хоругвями, иконами на поля с целью обеспечения плодородия полей, огородов. Существование в обряде языческих и христианских элементов поразило воображение Вейсмантела, приверженца протестантизма (Reli, 1935, 6).

Среди других обычаев и обрядов, удививших иностранцев, шведские послы называли обычай 25 декабря выставлять покрытые красивыми скатертями столы, на которые положены большие круглые калачи и хлеба. Под скатертями настелено сено. Все присутствующие молятся о том, чтобы будущий год был плодородным (Călători străini, 1973, 281).

Современный исследователь П. Богатырев пишет о том, что в сочельник на стол ставят сноп, в ряде мест Закарпатья соломой застилают полы. Все это воспринимается как символ богатства. Эти священные предметы, полагал он, придают большую силу магическим действиям, направленным на вызывание плодовитости животных. Сноп и солома, по свидетельству того же автора, носят название «дідо» или «дідух», что является одним из подтверждений тому, что зимний цикл обрядов был связан с культом предков. Аналогичные действия в период от кануна Рождества и до Нового года были зафиксированы этнографами соответственно в Румынии и на Украине (Богатырев, 1971, 209; Поділля, 1983, 364-365; Ghinoiu, 1994, 123-124, 129-133).

Дмитрий Кантемир, описавший свадебную обрядность молдаван, отметил в ней некоторые детали, суть которых имела дохристианский характер. Красная фата, которой было прикрыто лицо невесты, одаривание на свадьбе полотенцем, куском ткани (Cantemir, 1992, 77) – эти предметы выполняли функции оберега.

Являясь лиминальными существами, жених и невеста, по представлениям, бытовавшим в традиционном обществе, могли подвергнуться всякого рода опасностям и нуждались в защите (Ciubotaru, 2002, 100; Постолаки, 1987, 165-166; Шубина, 1994, 48-49; Данилов, 2002, 278-281).

При описании похоронной обрядности у молдаван он также выявил в ней наиболее архаичные элементы, являющиеся ничем иным, как реликтами язычества.

Так, Дм. Кантемир писал о бытовании в крестьянской среде обычая, согласно которому в знак скорби по своему отцу крестьянские сыновья даже в зимнее время в течение 6 месяцев должны были ходить с непокрытой головой, не стричь волос, отрастить бороду. Этот обычай в несколько измененном виде соблюдался и в боярской среде. В течение сорока дней бояре соблюдали запрет носить головной убор.

Со временем появились некоторые изменения в обычаях траура. Обязательным стало ношение темной, мрачной одежды, отращивание длинных волос, мужчины отращивали бороды (Cantemir, 1992, 80).

Обычаи траура были известны всем народам Земли. Смерть одного из членов семьи, пишет известный исследователь Джеймс Фрэзер, требует от родственников выполнения определенных правил, являющихся ничем иным, как ограничением привычной свободы. По мнению ученого, эти запреты были порождены страхом перед духом умершего и желанием избежать его непрошеного внимания (Фрэзер, 1985, 376). Что касается подмеченного Дм. Кантемиром обычая ходить с непокрытой головой в любое время года в знак траура, то, очевидно, следует увязывать его с тем фактом, что в традиционном представлении наделяемые особой магической силой волосы и головные уборы могли выполнять защитную функцию, но могли нести и угрозу, и опасность. Так, российский исследователь Б. Успенский отмечал, что баба-ведунья и девка простоволосая в заговорах выступали как потенциальные носительницы зла. Вместе с тем, отсутствие шапки, по народным представлениям, могло в определенных случаях защитить от несчастья, сглаза и пр. Сообщая о бытовании в некоторых местах России обычая, когда хозяин дома при смерти одного из домочадцев не надевал шапки до самого погребения, исследователь подчеркивает, что делалось это с целью предотвращения смертей в семье (Успенский, 1982, 169).

Дм. Кантемир писал и о том, что крестьянская девушка после смерти брата отрезала прядь своих волос, прикрепляла ее к кресту и в течение года следила, чтобы не упал ни один волосок (Cantemir, 1992, 77). Древнее происхождение данного обычая подтверждают сведения о его широком распространении среди народов, никогда не вступавших в контакты с молдаванами. Так, не раз уже упомянутый Дж. Фрэзер зафиксировал сходный обычай у древних арабов. «Если же умерший был их мужем, отцом или другим близким родственником, они срезают свои длинные косы и расстилают их на могиле или же обматывают вокруг надгробного камня. Иногда, пишет исследователь, они вбивают в землю по обе стороны могилы два кола, соединяют их веревкой и вешают на нее срезанные косы». Такого рода действия в традиционных обществах могли ассоциироваться с жертвой (Фрэзер, 1985, 414, 431).

К числу таких же архаичных способов выражения скорби по умершим, полагал Дм. Кантемир, является его оплакивание. Он сообщает о плачах

(bocete) по умершим, являющихся составной частью традиционной похоронной обрядности.

Летописцы, путешественники, Дм. Кантемир приводили материалы, характеризующие синкретическое явление, именуемое ныне народным православием, не расчленяя его на языческий и христианский пласты. Несмотря на это обстоятельство, их описания являются источником, позволяющим рассмотреть процесс формирования этого симбиоза элементов в мировоззрении, быту молдавского крестьянина.

XX век ознаменовался серьезными переменами во всех областях жизни. Границы человеческого знания существенно расширились. Это было время многочисленных научных открытий. Городская цивилизация наступала на село, внося коррективы в привычный образ жизни и традиционную культуру. Технические новшества облегчили в некоторой степени труд крестьянина, высвободили часть времени, которое он мог теперь использовать иначе, чем прежде. Исчезла надобность в некоторых домашних занятиях. Изменения, подобно лавине, крушили традиционный быт и культуру. Человек вынужден был приспосабливаться к новым условиям. Ощущение нестабильности усилили две мировые войны, кровавые бойни, унесшие жизни многих людей. В меняющемся мире менялся и сам человек. Теперь он больше ориентировался на новое. Постепенно менялись и ценностные ориентации. Но и в это время в жизни крестьянина, в том числе и молдавского, в его быту, в его представлениях сохранились элементы седой старины. Реликты дохристианских представлений, магических действий такого же свойства были замечены авторами той поры. Например, в обычаях и обрядах, связанных с рождением ребенка, много места отводилось магическим действиям, так или иначе связанным с водой. Все авторы обращали внимание на важность обряда крещения, который был ничем иным, как «ритуалом перехода». О его значимости свидетельствовал тот факт, что дети, умершие некрещеными, воспринимались как «чужие» и их хоронили отдельно (Bernea, 1942, 14-17). И в омовениях ребенка, и в объяснении целей, для чего они совершались, можно увидеть наличие элементов дохристианского происхождения. Так, один из авторов, В. Моисиу, сообщал об обмывании только что рожденного ребенка в холодной воде, вкладывании в его руку серебряной монеты, укладывании его на мешок с мукой (Moisiu, 1915, 63-64). Крестьяне, пишет указанный автор, верили, что купание в холодной воде должно сделать ребенка выносливым, укладывание его на мешок с мукой – сделать его жизнь богатой. Другие авторы называли, порой, другие предметы, которые бросались в воду, где купали ребенка (перышки, рис, монеты; вода была иной раз горячей). Эти действия совершались с целью придания ребенку желаемых качеств, с одной стороны, а, с другой – они, отражая страх перед злыми сверхъестественными силами, опасными особенно некрещеным детям, носили характер оберега (Гаврилюк, 1981, 70). Серебряная монета, как, впрочем, и другие предметы из различных металлов, в народном мировосприятии наделялись защитными свойствами, что являлось, по всей видимости, пережитком почитания металлов (Сумцов, 1880, 89).

Ребенка купали перед уходом в церковь и после возвращения из нее. С помощью этих омовений, как полагают современные исследователи, происходило символическое отделение ребенка от того мира, откуда он появился. С ребенка смывали то, что указывало на его принадлежность к нечеловеческому, природному (Байбурин, 1992, 21; Creţu, 1983, 87).

Укладывание новорожденного на пол на мешок с мукой могло быть продиктовано представлениями об оберегающих свойствах хлеба. Кроме всего прочего, пол – земля ассоциировались с предками, корнями, а посему и некоторые обряды, ритуалы совершались именно здесь (Ghinoiu, 1992, 73, 75; Фрэзер, 1985, 350-353; Денисова, 1990, 108, 109). Это действие могло преследовать и цель приобщения новорожденного к дому, к семье.

В. Моисиу описал и омовение ребенка, которое совершалось после обряда крещения в церкви, называвшееся «scăldăciune», «scăldătoare», «scalduşca». В корыто с водой бросали, отмечает он, сахар или мед, хлеб, перья птицы, серебряные монеты, чтобы жизнь его была сладкой, а сам он был хорош, добр, как хлеб, легок, смышлен, как перышко, монета из серебра – чтобы купался он в достатке (Moisiu, 1915, 66).

По свидетельству другого автора, Е. Берни, при возвращении из церкви новорожденного купали в горячей воде, и чем вода была горячей, подчеркивал он, тем было лучше для него. Крестьяне из с. Корнова верили, что в таком случае дитя будет сильным. Аналогичные действия совершались и другими народами. Современный российский исследователь А. Байбурин сообщает, что в севернорусских губерниях ребенка распаривали в бане, чтобы «лепить» из него настоящего ребенка, придавая ему нужные качества.

О важности совершаемого действа и о наполненности его особым магическим смыслом свидетельствует тот факт, что, по народным представлениям, эту воду нельзя было выливать куда попало, лучше всего, как считали жители Корнова, в проточные воды или на корни дерева. У русских ее выливали чаще всего на границе у ограды, либо в углу двора, где сходятся плетни (Bernea, 1984, 10; Байбурин, 1992, 21).

Существовал и определенный порядок поведения за столом. Трапеза начиналась с правой стороны стола: вино должны были пить первыми те, кто сидел по правую руку от хозяина (Bernea, 1984, 12). В этой детали, подмеченной, но не объясненной Е. Берней, возможно, коренилось представление наро-

да о правой и левой стороне. Как отмечают современные исследователи, подобные представления о правой и левой руке имели биологическую основу и были важны для практической деятельности каждого человека, отсюда левое ассоциировалось с подсознательным, неблагоприятным, необычным, а правое – с правильным, правым, разумным (Мифы народов мира, 1992, 43-44). Смысл этих действий, приобретших статус этикета, был утрачен народом. Под воздействием христианского мировоззрения появилось неясное и не совсем конкретное объяснение: «Но и на Тайной вечере все с правой стороны началось» (Bernea 1984, 15).

Другое ритуальное действие, описанное Е. Берней, также являлось свидетельством утраты народной средой смысла некоторых обычаев и обрядов. Совершались они по традиции, т. к. обычай этот древний и старики соблюдают его, говорили в народе. Так, всех присутствующих при совершении купания ребенка повивальная бабка обрызгивала освященной водой, объясняя цель этих действий необходимостью очищения, подчеркивая, что обычай этот древний.

Е. Берня считал, что суть многих ритуальных действий сводилась к формированию духовного родства между участниками. Суть, о которой исполнители и участники обряда, ритуала, скорее всего, не задумывались, обращая внимание лишь на его значимость. Крестьянки из с. Корнова говорили, что обряд крещения – очень красивый обряд. К тому же, присутствуя на таинстве крещения ребенка, освобождаешься, считали они, от части своих грехов. Господь тебе их прощает (Bernea, 1942, 5). Вера в возможность воздействовать на судьбу младенца была известна и молдаванам Транснистрии, о чем писал и Г. Павелеску, основываясь на исследованиях, проведенных им в ряде сел этого региона в 40-х годах XX века (Pavelescu, 1943, 119). Он перечислил запреты, с которыми следовало считаться будущей матери, дабы не повредить ни внешнему виду ребенка, ни его судьбе. Запреты и предписания ей приходилось соблюдать и после появления ребенка на свет. Представления народа и действия, которые предпринимались на различных этапах обрядов родильного цикла, свидетельствовали о их дохристианском происхождении.

Календарные праздники и обряды у молдаван содержали также архаичные детали, что было замечено писавшими в XX веке о Бессарабии авторами. Так, Н. Смокинэ, посвятивший одну из своих статей празднованию молдаванами Нового года, назвал не только совершавшиеся ритуалы, но и предметы, наделявшиеся народом особой магической силой. Приводил он и сведения, говорящие о толковании народом тех или иных действий. По традиции, сообщал он, описывая обряд «Плугушорул», дети должны обойти все дома подряд. Иначе, когда они станут взрослыми и займутся земледелием, при реальной пахоте они могут оставить невспаханными целые участки, а на невспаханном поле не уродится хлеб. Прикрепленный к плугу базилик (бусуйок), дополняет свое описание автор, по народным поверьям использовался в любовной магии и в народной медицине как средство, спасающее от головных болей. Дети старались идти как можно быстрее, ибо, по народным поверьям, как они будут идти сейчас, отмечал Н. Смокинэ, такими они будут и во взрослой жизни. Перечислил он более восьми способов гадания, практиковавшихся девушками-молдаванками, чтобы узнать, каким будет будущий супруг.

Среди других действий, совершаемых в этот период и имеющих архаичный характер, данный автор называет обряд проложения глубокой борозды вокруг села. В народе бытовало представление, что он спасал село от эпидемий целый год (Smochină, 1928, 6-13). Очерчивание, огораживание своего пространства замкнутой линией было известно многим народам, в том числе и славянским. Российский профессор И. К. Кузьмичев достаточно убедительно обосновал происхождение этого обычая, выделив в нем, по сути, два пласта – один был связан с практикой народа, а другой – с христианским толкованием всего сущего на земле. «Откуда взялся этот волшебный круг, – пишет И. Кузьмичев, – вычислить нетрудно: горизонт, линия горизонта, та самая, где земля сходится с небом. Средневековый образ мышления вообще, а не только славянский, – продолжает он, – связан с кругом земным (см., например, Евангелие от Матфея, 28, 19, в котором выдвигается идея всемирной миссии апостолов, охвата христианским учением всего orbis terrarium, круга земного)...» (Кузьмичев, 1990, 89-94).

Ранее уже называемый автор, Н. Смокинэ, описывая обычаи и обряды, связанные с праздником Крещения, перечисляет предметы, которые хозяйка приносила священнику после посещения им дома и окропления «святой» водой жилых и хозяйственных построек (моток конопляных нитей, кусок сала и большую булку). В народе, как свидетельствует он, бытовало толкование этих действий с точки зрения христианского мировоззрения и символики: Бог прядет нить жизни людей (Smochină, 1928, 18-20).

Общеизвестно, однако, что аналогичные представления были известны многим народам в глубокой древности и носили следы языческого происхождения (Мифы народов мира, 1992, 343-344, 357). Нить (веревка) в архаичных обществах указывала «на связь всех ярусов мира, всех людей и вещей по вертикали, горизонтали и времени». Она обладала особой сакральностью, могла замыкаться магическим кругом. «Веревка (нить), – заключает современный исследователь К. К. Чекадонова, – есть предметное выражение всеобщего» (Чекоданова, 1994, 111-112; Лысенко, Комарова, 1992, 8-9).

Еще один автор первой половины XX века, описавший зимний цикл обрядности у молдаван Транснистрии, М. Флорин, зафиксировал в ней некоторые архаичные элементы. Рассматривая народные поверья о Крэчуне, он сообщает о бытовании в народной среде представлений о том, что Крэчун – татарин. Он враждебен, а посему нужно совершить ряд охранительных действий, защищающих человека. До тех пор, пока священник не вошел в церковь, отмечает М. Флорин, люди должны пить молоко (или кислое молоко), встав босой левой ногой на нож.

К числу таких же архаичных реалий следует отнести и упомянутые данным автором запреты на отдельные виды работ в период от Рождества до Крещения. Так, запрещалось шить в указанный период тем, у кого в хозяйстве должна была отелиться корова. В это время снимались остатки пряжи с веретена, мотовила, чтобы водились женихи у девушек (Florin, 1928, 15-18). Очевидно, данные запреты были обусловлены представлениями о нити как нити судьбы, жизни.

В летнем цикле календарной обрядности другой автор, В. Нетя, отметил бытовавший в селе Тырнаука обычай на праздник Sânziene выходить в поле и разбрасывать освященные яблоки и груши, чтобы колос был тяжел, как груша, говорили сельчане. Радость земледельца не имела предела, если во время жатвы находили эти фрукты. Тогда говорили: «Сынзиенеле вернулись домой» (Netea, 1941, 20).

Архаичные явления, носящие явный отпечаток дохристианских представлений и верований, были зафиксированы исследователями XX века и, в частности, П. Штефэнукэ, в окказиональных обрядах, практиковавшихся молдаванами.

Отмечая стремление молдавских крестьян предугадать по ряду примет погоду, а также существование праздников, во время которых можно было ее прогнозировать, П. Штефэнукэ пишет, что жители села Попешть полагали, что засуху вызывают злые духи, которые, как правило, прятались на пограничье между селами, у развилок дорог, в середине полей (Ştefănucă, 1943, 283-296). Пограничье находилось между «своим» и «чужим» миром, поэтому в народном сознании оно и наделялось как положительными, так и негативными характеристиками. Центр пространства, как правило, отмечается высшей сакральной ценностью, а путь к нему от периферии отличался особой опасностью и концентрацией злых духов (Bernea, 1984, 42; Бабурин, 1990, 4, 9, 11; Фрэзер, 1985, 353; Мифы народов мира, 1992, 341, 352). Жители Попешть, находящиеся во власти аналогичных представлений, помещали злых духов, о чем и писал П. Штефэнукэ, и в центре (середине) полей.

Анализируя действия, совершаемые жителями Попешть с целью вызывания дождя во время засухи, П. Штефэнукэ перечислил целый ряд магических практик, по всей вероятности, возникших в разное время. Одни из них приобрели окраску христианских ритуалов, другие сохранили свою языческую суть. Следует сразу же заметить, что такое вычленение различных пластов в народной культуре является непростой задачей (Лысенко, Островский, 1990, 108, 119). Так, упоминая о крестных ходах на поля, совершаемых во главе со священником в сильную засуху, исследователь перечислил и ряд других действий, среди которых наиболее распространенным являлось бросание в колодец маленьких иконок с изображением Божьей матери. Как правило, оно совершалось детьми. Изделия горшечников также использовались для вызывания дождя. Парни и девушки, писал он, воруют горшки у проезжающих через село горшечников и бросают их в колодец в надежде вызвать дождь. В Попешть среди населения бытовало представление о том, что унесенные с еврейского кладбища и брошенные в ручей камни должны были, как говорили крестьяне, «освободить дождь». С целью вызывания дождя практиковалось также закапывание на поле курицы-наседки, испуганное кудахтанье которой воспринималось как мольба о дожде (Ştefănucă, 1943, 287). Упомянутые П. Штефэнукэ магические действия являлись ничем иным, как коллективным воздействием на природу. Современные исследователи полагают, что природные катаклизмы рассматривались представителями традиционных обществ как нарушение связи между двумя сферами – «своим» и «чужим». Между ними существовали «каналы связи»: вода, огонь, земля, дерево (Байбурин, 1992, 4, 11).

Как мы видим, сакральные предметы (икона, изделия горшечников) бросались в колодезную воду, а камни с еврейских кладбищ спускались по реке или ручьям, курица-наседка закапывалась в землю. Жители Попешть, очевидно, верили, что, используя эти каналы связи, они восстановят нарушенное равновесие в природе.

Эти «каналы связи» были выбраны не случайно. Отношение к реке, ручью как к пути, границе, уходило своими корнями в древность и было обусловлено восприятием воды как первоначальной субстанции. В мифологии и верованиях народов мира земля вместе с водой, небом и огнем представляет собой материал, из которого сотворена Вселенная (Eliade, 1993, 125; Evseev, 1983, 53, 58; Wald, Sluşanschi, 1987, 280). Вот почему и вода, и земля, и небо, и огонь играли такую важную роль в обычаях и обрядах народов мира, в том числе и у молдаван.

Среди других магических действий, о которых сообщал П. Штефэнукэ, было обрызгивание колодезной водой. Парни и девушки, одетые в самую изношенную одежду, шли к колодцу, пишет он, где обрызгивали друг друга, а затем и прохожих, особенно женщин, водой, полагая, что среди последних могут быть ведьмы, похитившие дождь. Жители Попешть

верили, что ведьмы могли родиться в семье, где было семеро девочек, родившихся одна за другой; именно седьмая и была ведьмой (Ştefanucă, 1943, 288).

Подчеркивая, что участники ритуала были одеты в самые изношенные одежды, почти что в лохмотья, П. Штефэнукэ приблизился к пониманию оценки народом старых вещей. По мнению современных исследователей, старые вещи, отношение к которым было почти что сакральным, «исчерпав свои потенции, приближаются к границе природы, утрачивая свое место в структурированном пространстве культуры» (Лысенко, Комарова, 1992, 2). В обычаях и обрядах, смысл которых сводился к коллективному воздействию на природу с целью восстановления нарушенного равновесия, такая деталь, как старые, изношенные вещи, приближающиеся к границе природы, могли лишь усилить магическую силу самих обрядовых действий. Опираясь на собственные наблюдения и на сообщения информаторов, П. Штефэнукэ описал один из окказиональных обрядов – «похороны куклы» (înmormântarea păpuşii), исполнявшийся время от времени в период засухи. Основными исполнителями его были дети (чаще девочки) до 14 лет. Прежде в исполнении обряда принимали участие и взрослые девушки. Распорядителями обряда были старые женщины. В Попешть куклу называли «Nastasîia». Помещали ее под иконами, тем самым она приобретала дополнительную магическую мощь и могла помочь человеку в борьбе со злыми силами. Крестьяне говорили, что, если она такая красивая и у нее икона на груди, то она на стороне людей, она не дьявольское изобретение, а господне (Ştefanucă, 1943, 291).

Перечислив все детали обряда, подтверждающие, что это была имитация похоронного обряда, П. Штефэнукэ подчеркнул его сходство с широко распространенным «Калояном» (Скалояном).

Если «кукла» была окказиональным обрядом, совершаемым по мере надобности, то «Калоян» (или «Скалоян») совершался на третьей неделе после Пасхи. Различия наблюдались и в выборе места для захоронения. Калояна хоронили где угодно – в середине поля, рощах; куклу же – исключительно на дороге, на границе села. Калояна, пишет П. Штефанукэ, выкапывали на третий день и бросали в колодец или проточные воды с молитвами о дождливом и плодородном годе. Исследователь, полагая, что долголетие этого обряда было обусловлено наличием в нем большого числа религиозных элементов, вместе с тем отмечал его языческое происхождение (Ştefănucă, 1943, 296).

Обряд, зафиксированный в Попешть и описанный П. Штефэнукэ, входил как составная часть в известные многим народам, и не только на Балканах, обычаи вызывания дождя. Современные ученые отмечали, что захоронение куклы, имитации похорон были в селе Мэрцэуць отражением ритуального жертвоприношения человека. Характер обычаев наглядно иллюстрируют тексты ритуалов (poezii de secetă). В них, с одной стороны, содержатся просьбы к матушке дождя о ключике, которым можно открыть дождь, а с другой – повторяются мотивы воскресения матушки-дождя и смерти батюшки-солнца (Иванов, Топоров, 1974, 107, 110). Исследователи писавшие о Бессарабии в первой половине XX века, зафиксировали несколько видов коллективного воздействия на природу. Это и ритуальные обходы села, и ритуальные действия у колодца, и поливание, обливание водой. На современном этапе продолжают сохраняться элементы некоторых из перечисленных обрядовых действий.

В специальной литературе неоднократно отмечалось более или менее терпимое отношение православной церкви к проявлениям язычества в различных сферах жизни. Известно, например, что семейные обряды до сегодняшнего дня сохранили огромное количество действий, практик дохристианского прошлого. По прошествии времени некоторые из них множеством нитей переплелись с христианскими ритуалами и представлениями, в итоге явив собою новый феномен.

Этнографическая экспедиция, работавшая в 1963 году в селе Мэркэуць и собиравшая данные о родильной обрядности у молдаван, обратила снимание на действия повитухи. Принимая ребенка, она говорила: «Родился во имя бога раб божий такой-то», а затем произносила над ребенком заговор, чтобы уберечь его от злого духа» (ЭО АН РМ, 1963, 33). Продолжая верить в существование враждебных человеку существ, способных повлиять на новорожденного, повивальная бабка прибегала к магическим действиям, пользуясь при этом усвоенными ею из христианского вероучения словесными формулами.

В селе Никорень был известен обычай, согласно которому мать младенца после его крещения, возвратясь из церкви, должна была наступить на нож или ножницы, специально положенные на порог. Иногда на пороге лежала и метла, ступив на которую, мать новорожденного предупреждала вредные для здоровья ребенка последствия испуга (ЭО, 1984, 46-47).

Данная практика, надо полагать, родилась достаточно давно. Сам тот факт, что действие разворачивалось на пороге, одном из сакральных мест дома, свидетельствовал о важной роли его в быту народа, в его мировосприятии. Под порогом жил дух дома, имевший не только прямое отношение к предкам, но и выполнявший функции защитника, покровителя жилища и всех живущих в нем людей.

Ребенок после крещения вступал в новый для него мир человеческих взаимоотношений. Протекция со стороны «духа» дома для него не была лишней. Возможно, что та, которая произвела его

на свет, и просила об этом, надеялась на поддержку. В защите и покровительстве равно нуждались и ребенок, и его мать. И в дородовой, и послеродовой период, полагали крестьяне, оба они могли стать «игрушкой» в руках у злых сил.

Металлические предметы, к тому же острые, обладали силой магического воздействия и являлись у многих народов чудодейственным оберегом. Это положение, по справедливому замечанию российского этнографа Н. Гаген-Торн, уже доказано в литературе. «Умение вырабатывать металл, – продолжает свои рассуждения исследователь, – произвело такой огромный сдвиг в развитии человеческого общества, что не могло не отпечатлеться в общественной идеологии. То, что являлось орудием защиты, производства, войны, что перестраивало всю физиологическую жизнь человека, неизбежно, по всей системе мышления того периода должно было представляться защитой в мире духов, окружавших человека, т. е. стать оберегом» (Гаген-Торн, 2000, 114).

Метла же, как известно, широко использовалась в действиях знахарей и наделялась народом силой, способной влиять на человека.

Суть описанной практики затерялась в глубине веков. Матери новорожденных детей, в любые времена озабоченные их здоровьем, будущим, в 80-е годы XX века скорее всего поступали так, как это делалось в селе Никорень, в силу традиции.

В селе Скэень, согласно обычаю, было принято принесенными из церкви свечами после крещения ребенка рисовать на потолке крест. Считалось, что это прибавит способностей появившимся на свет младенцам. Девочка во взрослой своей жизни станет мастерицей и сможет ровно провести «пояс» (орнамент) вокруг дома. Мальчик приобретет умения доброго землепашца: борозда, проложенная им, будет ровной и глубокой (ЭО, 1984, 79).

В Заиканах после крещения ребенка также совершались магические ритуалы. Так, дитя мыли нитями, которыми была перевязана специально подготовленная ткань (крыжма). Свечами, принесенными из церкви, крестообразно капали в воду воск. В нее же добавляли бусуйок. Все эти предметы, равно как и действия, выполняли – верили в народе – защитные функции. Ребенка после омовения одевали. Затем его одновременно с зажженной свечой три раза поднимали к потолку. Свечой на потолке рисовали крест. Каждый раз, когда малыша опускали, его целовали. Как поясняли жители, делалось это для того, чтобы он вырос большим, а его жизненный путь был светлым и ясным (ЭО, 1987, 49).

Приведенные примеры иллюстрируют бытование у молдаван в 60-80-е гг. XX в., как и в предыдущие периоды, представлений о возможности повлиять на судьбу ребенка, его характер.

Свадебная обрядность молдаван в интересующий нас период включала также ритуалы и практики дохристианского происхождения. Среди них немалое место отводилось действиям очистительного свойства, так или иначе связанным с водой. Так, в селе Ларга, по обычаю, невеста, встречая жениха, поливала водой, а затем покрывала куском ткани его коня. В селе Буда молодая окропляла водой жениха (ЭО, 1963, 33; ЭО, 1969, 2).

Проезжавший свадебный «поезд» почти повсеместно было принято встречать, а новобрачных обрызгивать водой. У колодцев им под ноги зачастую выливали по ведру воды.

Элементы архаичных представлений прослеживаются и в предпочтениях выбора одежды молодыми и их родителями. Так, в Ларге мать жениха, встречавшая невесту, независимо от времени года, была одета в шубу, вывернутую наизнанку. У молдаван села Приозерное (Килия, Одесская область) была распространена традиция, согласно которой в любое время года молодые были в шубах (ЭО, 1963; ЭО, 1969, 8-9).

Шуба воспринималась, например, восточными славянами как один из реликтов медвежьего культа, в свою очередь соотнесенного с культом Николая, святого, обеспечивавшего богатство, плодородие, изобилие. Карпато-Дунайский регион был также знаком с медвежьим культом, о чем свидетельствовало множество «медвежьих дней» в народном календаре, а также присутствие этого животного или изображающей его маски в обрядах зимнего и весеннего циклов (Мифы народов мира, 1992, 128-129, 217-218; Успенский, 101-110; Evseev, 1994, 195). Был он известен соответственно и молдаванам. Не менее почитаем, был у них и святой Николай, выступавший в роли покровителя страны и зачастую отдельных семей. С этими культами были связаны представления о силе, плодородии, здоровье, богатстве. Закономерно поэтому сохранение их следов в свадебной и родильной обрядности.

В свадебных обычаях молдаван к 60-80-м гг. XX в. сохранились элементы, порожденные видением новобрачных как лиминальных существ, которым угрожают злые духи. Действие последних, как и их локализация, отличались многообразием в народном сознании. Так, у различных народов был известен запрет, не позволявший брать новобрачных за руки, чтобы не навредить им. Именно это обстоятельство и определило длину рукавов свадебной одежды. Ниспадающие длинные рукава были характерны для свадебных мужских и женских рубах у восточных славян. В литературе встречаются свидетельства о наличии у молдаван мужских рубах с подобными рукавами. Можно полностью согласиться с выводом российского исследователя И. Буфеевой, писавшей о том, что предшествовавшие нам поколения своеобразно воспринимали красоту. «В понимании наших предков то, что защищает – целесообразно, а все, что целесообразно, то и красиво. Именно позиция: кра-

сота есть целесообразность – определяет эстетическую значимость народного костюма», – заключает свои рассуждения названный автор (Буфеева, 2001, 36). Ниспадающие длинные рукава выполняли эту важную функцию защиты, а значит, согласно положению цитировавшегося автора, они были целесообразны. Позволялось брать новобрачных не за руки, а за рукава. Позже в свадебном костюме, особенно в городском его варианте, появляются перчатки, которые играют ту же роль, что и длинные рукава. Лингвистические данные, приведенные М. Фасмером, подтверждают происхождение перчаток (Фасмер, 1971, 515) (рукав – рукавица – в русском языке; в молдавском – mâneca – mănuşa).

Специалисты Отдела этнографии и искусствоведения зафиксировали в 1969 году в селе Борисовка обычай, в соответствии с которым руку невесты и здоровающихся с нею полагалось прикрывать платком (ЭО, 1969, 5). Во время свадьбы в ритуальных действиях, как известно, широко использовались платочки, выполнявшие, скорее всего, функции оберега.

Меры, направленные на защиту новобрачных, отличались разнообразием как по форме, так и по времени исполнения. Охранительный смысл вкладывался молдавским крестьянином и в практикуемый населением Ханска (Котовск – ныне Хынчешть) ритуал, описанный этнографами в 1965 году. Согласно традиции, прежде чем жених входил в дом невесты, один из ворничеев бросал через крышу камышинку, чтобы отвести от дома зло. В этом же селе был распространен обычай, в соответствии с которым родители невесты, провожая молодых, угощают их вином. Те отпивают несколько капель, а стаканы разбивают о колеса повозки. Одновременно с разбитыми стаканами, пояснили жители села, исчезает зло, которое могло быть в стакане, вине и вокруг людей.

В селе Борисовка этот обычай выглядел несколько иначе. Когда невеста выходила из дома после выноса приданого, ее родители угощали жениха вином. Он делал несколько глотков, остальное выплескивал через голову, а стакан клал в карман (ЭО, 1965, 23, 24). Должно быть, и в первом, и во втором случаях эти действия входили как одна из составляющих «ритуалов перехода», целью которой была защита новобрачных.

Ритуальные обходы стола выполняли скорее всего также охранительные функции. Так, в селах Борисовка, а также Приозерное (Килия), как свидетельствуют этнографы, было принято, перед тем как сесть за стол, трижды обойти его, взявшись за руки.

Произведения молдавского устного народного творчества подтверждают точку зрения о том, что названные действия носили характер оберегающий. «Обойдем стол три раза, – говорится в одной из народных песен, – чтобы убрать зло и оставить добро». На этом праздничном столе, на четырех его углах, было по тарелке с куском хлеба и солью (ЭО, 1969, 5, 6, 8-9; Folclor din Ţara fagilor, 1993, 407).

Многие народы мира почитали хлеб и хлебные изделия. Молдаване не являлись исключением. Полифункциональная роль хлеба в молдавской свадебной обрядности исследована современным этнографом В. Бузилэ. Соль, как известно, употреблялась в народных культурах и для символического очищения, и как оберег от опасностей. Хлеб-соль являлись также символом плодородия, богатства, счастья в обрядности многих народов (Алимова, Амирьянц, 2007, 239; Buzilă, 1999, 112-152; Маслова, 1984, 85).

Архаичные феномены с выраженной языческой сутью продолжали жить и в календарной обрядности. Приближение весны было ожидаемо всеми народами, особенно земледельческими. Весну кликали. Весну вызывали. Так, в селе Баймаклия на Св. Трифона, когда, как говорили в народе, зима начинала смягчаться, было принято совершать ритуалы магического свойства. Мужчины шли на виноградник и срезали лозу, а женщины раздавали тарелки с голубцами, полагая, что от этих действий зависит будущий урожай (ЭО, 1988, 56). Корни этого обычая следует искать в далеком прошлом, когда человек верил в существование многочисленных духов природы. Он надеялся на их поддержку, стремился умилостивить их, принеся им жертвы. Христианская идеология повлияла на мироощущение народа. Весенне-летний период воспринимался им как очень важный канал установления контактов между людьми и Богом, «от степени отлаженности которого, по народным представлениям, зависит благополучие и достаток: богатый урожай и приплод скота, здоровье» (Подрезова, 2001, 181). Вот почему на Св. Трифона уже готовились к этому важному для крестьянина времени.

День Св. Трифона, как свидетельствует этнограф Е. Квилинкова, не был обойден вниманием и в гагаузских селах. «Магические действия, связанные с обрядовым обрезанием куста, совершали с целью увеличения плодоносной силы виноградников». Пишет исследователь и о праздничном застолье прямо на винограднике, а затем о вечернем совместном празднике. Если молдавские крестьянки потчевали соседей голубцами, то гагаузские женщины готовили специально для угощения соседей обрядовый хлеб (Квилинкова, 2002, 55-56; 2005, 41-42). Ритуалы, приуроченные к этому дню, как у гагаузов, так и молдаван, были порождены дохристианскими представлениями и верованиями.

К самой весне относился обычай проводов бабы Докии, бытовавший в ряде сел Республики Молдова. Святая Евдокия выпадала на 1 марта и открывала весну. С нею было связано много примет и обычаев. У русских Евдокия-весновка считалась большим праздником, который отмечали весело и

торжественно. В этот день начинали кликать весну, для чего и выкрикивали веснянки. У гагаузов этот день воспринимался тоже как начало весны, но в центре внимания была не великомученица Евдокия, а Баба Марта. Молдаване, как и многие другие народы, ждали весну, предпринимали различные действия, ускоряющие ее приход.

Неустойчивый характер погоды в марте и нередко возврат зимы в первые его декады отразился в поговорках, легендах. Русские говорили: «Тепло светит солнышко, да Авдотьей поглядывает – либо снег, либо дождь». У молдаван плохую погоду в это время было принято объяснять тем, что Баба Евдоха (Евдокия) трясет свои кожушки (Некрылова, 1991, 128-129; Квилинкова, 2005, 49-50).

Представление о том, что после Бабы Докии (1-14 марта) наступит настоящая весна, бытует и сегодня. Неудивительно поэтому появление обычая проводов Бабы Докии, призванного облегчить наступление весны.

Анализ данного обычая, зафиксированного и описанного этнографами Академии наук Молдовы в 1988 году, позволяет сделать вывод о его дохристианском происхождении и сохранении в нем элементов далекого прошлого. Так, в селе Баймаклия заранее расчищали площадку на краю села и свозили туда старую виноградную лозу. Разжигали костер, вокруг которого все танцевали. Ведущая роль во всем происходящем принадлежала переодетому в женское платье, с намазанным сажей лицом мужчине, олицетворявшему собой Бабу Докию. Финальным актом данного обычая было сжигание одежды Бабы Докии. Ритуальные костры, как известно, были характерны для всей весенней обрядности. Магические ритуалы ее носили очистительно-предохранительный характер. В представлении народа, в этот переходный период от зимы к весне они были необходимы. Любой переходный период был связан, верили в крестьянской среде, с активизацией враждебных человеку сил.

В Тартауле (Кантемир) готовили площадку в центре села. Приводили туда 12 овец, за которыми приглядывал старый чебан. Вокруг них все присутствующие танцевали («хоре стрэмошешть»). К полудню с поля приходила «баба» – так называлась пожилая женщина, владевшая секретом заговоров. Она произносила заклинания, вызывая весну (ЭО, 1988, 57).

Некоторые элементы обряда являются реликтами солярного культа. «Хора», «хороводы», по мнению ряда исследователей, повторяли движение солнца. Сам факт, что главное действующее лицо появлялось к полудню, к периоду наибольшей активности солнца, также может свидетельствовать об этом.

Следует оговорить еще несколько моментов. Старый чебан, 12 овец и Баба Докия фигурируют в качестве основных персонажей во многих легендах восточнороманских народов. Надо полагать, что и некоторым участникам обряда, исполняемого в селе Тартаул, они были также известны.

Виноградарство, как и овцеводство, занимало важное место в хозяйственной жизни молдавского села. Должно быть, поэтому эти занятия в той или иной форме отразились в обычаях, приуроченных ко времени перехода от зимы к весне. Магические практики были направлены и на обеспечение благоприятных условий для их развития.

Фрагменты языческого миропонимания сохранились в известных молдавским крестьянам запретах и предпочтениях, относящихся к тем или иным видам хозяйственной деятельности. Так, в 1982 году в селе Барабой (Дондюшаны) помнили о том, что было строго запрещено бросать в огонь даже испорченное ярмо. Еще в 1972 году, как свидетельствовали сельчане, этот запрет неукоснительно соблюдался, ибо нарушившего его ждала суровая кара. На том свете, как говорили и верили в народе, он будет мычать и тянуть плуг, как это делал бык на этом свете (ЭО, 1982, 48). Это верование, вероятней всего, было порождено представлением молдаван о волах как священных животных. Предметы, так или иначе с ними связанные, ценились как сакральные. В определенной степени это было обусловлено и тем, что волы длительное время оставались основной тягловой силой в сельской местности.

Много распространенных в крестьянской среде примет было связано с ткачеством. Молдаване из села Никорень (Дрокия) верили в то, что работа будет спориться, если перед ее началом к перекладине ткацкого станка прикрепить перо и нить. В Стойканах (Сороки) при сновании ковра мастерицы привязывали к перекладине несколько маленьких перьев и при этом говорили: «чтобы шло тканьё столь же легко, как легко само пёрышко».

С ткачеством у молдаван были связаны представления об удачных и неблагоприятных днях. Так, процесс тканья лучше всего, как думали жители села Никорень, начинать в понедельник, среду, четверг, тогда как вторник и суббота никоим образом для этого не годились. Отношение к этим дням как времени, когда любой вид трудовой активности характеризовался низкой результативностью или полным ее отсутствием, замеченное исследователями у молдаван в начале XX века, сохранилось у них вплоть до 80-х годов того же века.

Отношение ко вторнику как дню путаницы и беспорядка, когда все начатые дела окажутся неудачными и все придется повторять, было свойственно не только молдаванам, но и другим народам, например, болгарам.

Современный российский исследователь И. Седакова отмечает, что во вторник действует множество запретов на выполнение домашней работы, обусловленных не только потенциальными неудачами в ней. Вторник в народных представлениях «связан

со смертью и выполнением ритуалов поминальной обрядности. Полагают, что именно во вторник ткут мертвые» (Седакова, 2002, 220). Должно быть, именно поэтому существовал для живых запрет на прядение и ткачество как в этот, так и в поминальные дни. В новое время мир живых и мир мертвых в сознании народа существовали как самостоятельные реалии. Крайне редко они пересекались. Как правило, это происходило в дни больших праздников, например, таких как Рождество.

Прежде, как известно, ткачеством занимались преимущественно в зимнее время. В канун Пасхи в некоторых селах (Барабой – Дондюшаны) ткацкий станок непременно выносили из дома.

В селе Никорень при завершении работы над ковром практиковалась передача части нитей от основы соседке или какой-то другой женщине, которая начинала ткать ковер. Полагалось этим пучком нитей три раза обвести ладонь, что, по свидетельству местных жителей, означало «извлечение из ада». Сегодня затруднительно дать объяснение, какой смысл вкладывали крестьяне и в эту фразу, и в это действие. Можно лишь предположить, что корни их следует искать в восприятии нити, пряжи как нити судьбы. Передавая их другой персоне, непременно нужно было совершить какой-то ритуал, дабы не лишиться ни своей судьбы, ни таланта мастерицы-ткачихи. Находясь на ткацком стане, нить приобретала еще большей силы магические свойства. Отделенная от него, она их теряла и становилась опасной для обеих женщин. В протекции нуждалась та, которая отдавала эти нити, и та, что их брала. Эта практика, по всей видимости, была порождена и представлением народа о завершенной и незавершенной работе, о начале чего-то и о его конце, воспринимаемых как смерть и воскресение (возрождение).

В селе Моловата (Криуляны) считалось небезопасным брать эти нити у женщины, пользующейся в селе дурной репутацией завистницы, имеющей злой глаз. Зная, что она завершила работу, приступающие к тканью своего ковра сельские мастерицы порой это тщательно скрывали. Данная информация была любезно сообщена Ю. Бежан-Волк, доктором хабилитат социологии, уроженкой этого села.

Завершение работы по выделке ковра и в отдаленный, и более близкий к нам период, как подчеркивает известный современный этнограф Е. Постолаки, отмечалось как радостное и торжественное событие всей семьи, сопровождавшееся праздничным застольем, раздачей подарков.

Бытовали также магические действия, связанные с окончанием тканья: гадание на оставшихся концах основы. Присутствовавшим на ужине по случаю окончания изготовления ковра, – продолжает свое описание названный автор, – или зашедшим случайно в дом предлагалось вытянуть пучок основы (уруйок) и задумать желание. Если число нитей оказывалось четным, то желание сбудется. У молдаван существовало поверье, что новый ковер обладает чудодейственным свойством: спать на новом ковре – это к счастью. Спящему приснится будущий спутник жизни или что-то другое очень важное, что должно произойти» (Постолаки, 1987, 83). Эти верования основывались на восприятии ткачества, ткани как части сакрального пространства. Такими же магическими свойствами наделял народ и ткацкий стан. Вот почему его части могли использоваться в гадании. Так, если в доме была девушка, она могла узнать свою судьбу, взяв два держателя от ткацкого станка (мынзе) и выйдя с ними к углу дома. Жители села Никорень полагали, если она по дороге увидит идущего в село путника, то замуж выйдет за местного, ну, а ежели человек выходил из села, то ее суженый будет из другой деревни (ЭО, 1984, 45).

Навыки хорошей пряхи, ткачихи закладывались с момента рождения девочки. Повивальная бабка с этой целью клала под подушку новорожденной прялку, веретено, ножницы. В некоторых селах невесте дарили веретено и прялку с куделью, желая видеть ее славной мастерицей. В народном сознании первая напряденная девушкой нить наделялась необыкновенными, в том числе и целебными, свойствами. Здесь мы имеем дело с осмыслением народом концепта всего первого, который «реализует конкретную предметность абстрактного понятия начало; это, другими словами, первый элемент, маркирующий начало чего-то нового (Постолаки, 1987, 32, 35; Валенцова, 192).

Живучесть языческих верований, представлений, ритуалов – тема, требующая специального рассмотрения. Исследователи, так или иначе касавшиеся ее, писали о том, что язычество ближе непосредственным человеческим чаяниям, нежели христианство. Российский философ П. Гуревич подчеркивает, что язычество «не только доступнее, но и воплощает многое из того, что несет в себе человеческая природа» (Гуревич, 2000, 39). Историк О. Козик, именуя стержневую основу язычества «витальностью», отмечает, что в основе его лежит «витальное» «я хочу» или «мне нужно» (Козик, 1999, 87). По мнению других авторов, обрядовая сторона религии способна оказать большее или меньшее воздействие на сознание верующих. «Ритуал, обряды играют в язычестве особую роль, они отличаются, как подчеркивали историки И. Фроянов, А. Дворниченко, Ю. Кривошеев, «весельем и красотой» (Фроянов, Дворниченко, Кривошеев, 1988, 25-34). В определенной мере и это обстоятельство способствовало жизненной силе, долголетию язычества. Были и другие причины этого. Один из ученых, занимавшихся проблемой христианизации, В. Г. Власов, отмечал, что «в народном понимании христианство принималось сообразно не с христианской, а с языческой традици-

ей, согласно которой новое не вытесняет старого, а наслаивается на него, добавляется к старому» (Власов, 1988, 3-15).

Из других интерпретаций особенно интересной и убедительной представляется точка зрения, высказанная этнологами из Санкт-Петербурга О. Лысенко и А. Островским. Рассматривая окказиональные обряды Белорусского Полесья, они показали, как мифологические представления и ритуалы людей «выстраиваются в логические схемы, построенные на операциях первобытного мышления. Более того, – подчеркивают авторы, – эти логические схемы стали одним из факторов консервации ряда элементов обрядового действия» (Лысенко, Островский, 1990, 119). Данное наблюдение, полагаю, может быть применимо ко всей системе языческих представлений, обрядов и ритуалов.

О живучести язычества может свидетельствовать и тот факт, что в художественной литературе сегодня можно встретить рассуждения о сути язычества, о его взаимоотношении с христианством. И это не просто дань моде. Это попытка осмыслить, осознать глубины человеческой культуры, ее дохристианский пласт, бесписьменный период в истории.

«А что такое вера в Бога? – говорит один из героев современного романа, – связь с корнями дедов, прадедов...

Язычество – это тоже вера. Но более конкретная, ясная как дважды два. Более прагматичная. Ощутимая. Связь с землей, водой, силами природы... Человек от них не отделим». Увязывая эту веру с душой народной, этот же герой подытоживает свои рассуждения: «Душа отвечает и за прошлое и за будущее. Она определяла прошлое и определяет будущее... А если нет души – нет ни прошлого, ни будущего (Солдатова, 2002, 155).

Пожалуй, лучше не скажешь.

Литература

Bernea E. Botezul în satul Cornova (Extras din revista «Ţara Bârse»). 1942.

Bernea E. Cadre ale gîndirii populare româneşti. Bucureşti, 1984.

Buzilă V. Pâinea aliment şi simbol. Chişinău, 1999.

Cantemir D. Descrierea Moldovei. Cele mai frumoase pagini. Bucureşti, 1992.

Călători străini despre Ţările Române. Bucureşti, 1970. V. 2.

Ciubotaru S. Nunta în Moldova. Iaşi, 2002.

Creţu V. Existenţa ca întemeiere. Timişoara, 1983.

Eliade M. Morfologia religiilor. Bucureşti, 1993.

Eremia I. Relaţiile externe ale lui Vasile Lupu (1634-1654). Chişinău, 1999. P. 4.

Evseev I. Cuvânt – simbol – mit. Timişoara, 1983.

Florin M. Din obiceiurile moldovenilor de peste Nistru // Tribuna Românilor Transnistrieni. An. II. 1928. № 4.

Ghinoiu I. Casa românească. Plecarea şi sosirea sufletelor // Ethnos. 1992, № 1.

Ghinoiu I. Vârstele timpului. Chişinău, 1994.

Gonţa Gh. Ţara Moldovei şi Imperiul Osman. Chişinău, 1990.

Moisiu V. Ştiri din Basarabia de astăzi. Bucureşti, 1915.

Neagola B. Religie şi religiozitate populară. Perspective etnologice şi istorico-religioase // Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu". Serie nouă. T. 14-15. Bucureşti, 2003-2004.

Neculce I. Letopiseţul Ţării Moldovei. Chişinău, 1990.Pavelescu Gh. Aspecte din spiritualitatea Românilor Transnistrieni. Credinţe şi obiceiuri // Sociologie românească. An. V. 1943. № 7-6.

Reli S. Viaţa religioasă şi morală românească în sec. XVIII şi XIX, după scriitori străini. Cernăuţi, 1935.

Schmitt Jean-Claude. Calendarul morţilor. Săptămâna morţilor // Strigoii. Viii şi morţii în societatea medievală. Bucureşti, 1998.

Smochină N. Anul nou la moldoveni de peste Nistru // Tribuna Românilor Transnistrieni. An. II. 1928. №5.

Smochină N. Bobotează // Tribuna Românilor Transnistrieni. An. II. 1928. № 5.

Ştefănucă P. Riturile magice pentru provocarea şi oprirea ploii din Popeştii-de-Sus (jud. Soroca) // Arhiva pentru ştiinţa şi reformă socială. 1943.

Ureche V. Codicele Bandinus // Analele Academiei Române. Ser. II. T. XVI. 1893-1894. Memoriile Secţiunii istorice. Bucureşti, 1895.

Ureche G. Letopiseţul Ţării Moldovei. Bucureşti, 1916.

Wald L., Sluşanschi D. Introducerea în studiul limbii şi culturii indo-europene. Bucureşti, 1987.

Алимова Б. Хлеб в народной культуре южных кумыков; Амирьянц И. Соль в народной культуре // VII Конгресс этнографов и антропологов России. Саранск. 9-14 июня 2007.

Аничков Е. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1903.

Байбурин А. Ритуал между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992.

Бабурин А. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990.

Богатырев П. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Поділля. Історико-етнографічне дослідження. Відновід (ред. Пономарев А.). Київ, 1983.

Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян и опыт церкви в народном христианстве. Санкт-Петербург, 2000.

Буфеева И. Логика кроя: взгляд изнутри // Народное творчество. 2001. № 1.

Валенцова М. Первый в славянской традиционной культуре // Признаковое пространство культуры.

Власов В. Христианизация русских крестьян // Советская этнография. 1988. № 3.

Гаврилюк Н. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности Украины). Киев, 1981.

Гаген-Торн Н. Обрядовые полотенца народностей Поволжья // Этнографическое обозрение. 2000, № 6.

Гиренок Ф. Новое язычество // Общественные науки и современность. 1998, № 4.

Гуревич П. Бессознательное как фактор культурной динамики // Вопросы философии. 2000, № 10.

Гуревич А. Категории средневековой структуры. М., 1972.

Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.

Данилов М. Гокленские свадебные «платки» в контексте традиции // Музей. Традиции. Этничность. XX-XXI вв. СПб.-Кишинев. 2002.

Иванов В., Топоров В. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Иванова Благовеста. Средневековые компоненты в структуре живописного портрета на заре Нового времени в странах Восточной и Юго-Восточной Европы // Acta slavica japonica. T. XXII. The Slavic Research Center, Hokhaido University. 2005.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.

Квилинкова Е. Гагаузы Молдовы и Болгарии. Кишинев, 2005.

Квилинкова Е. Гагаузский народный календарь. Кишинев, 2002.

Козик О. Учение св. Кирилла Туровского // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 1999, № 1.

Криничная Н. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л., 1988.

Кротоус В. Заметки о новоязычестве – многоликом протее раздвоенной культуры // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2000, № 5.

Фаликов Б. Неоязычество // Новый мир. 1999, № 8.

Кузьмичев И. К. Лада, или Повесть о том, как родилась идея прекрасного и откуда Русская красота стала есть. Эстетика Киевской Руси. М., 1990.

Лысенко О., Комарова С. Ткань – ритуал – человек. Традиции ткачества славян Восточной Европы. СПб., 1992.

Лысенко О., Островский А. Логические схемы окказиональных обрядов вызывания дождя Белорусского Полесья // Язычество восточных славян. Л., 1990.

Лукьянец О. С. Народное христианство в Молдове (XVII-XVIII вв.) // Мифология и религия в системе культуры этноса. Материалы Вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений. Санкт-Петербург, 2003.

Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992.

Некрылова А. Круглый год. Русский земледельческий календарь. М., 1991.

Никольский Н. История русской церкви. М., 1988.

Подрезова С. Пасхальный тропарь «Христос воскресе» // Антропология, фольклористика, лингвистика. СПб., Европейский университет. 2001.

Пономарев А. Українська етнографія. Київ, 1994.

Постолаки Е. Молдавское народное ткачество. Кишинев, 1987.

Русь между Востоком и Западом: Культура и общество, X-XVII вв. К XVIII Международному конгрессу византинистов. М., 1991.

Седакова И. Семантика и символика второго у болгар (с некоторыми славянскими параллелями) // Признаковое пространство культуры. М., 2002.

Соколова В. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.

Солдатова Н. Ядовитый нектар. М., 2002.

Стам С. Динамика общности и личности в средние века // Вопросы истории. 1993, № 3.

Сумцов Н. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1880.

Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1989.

Фадеева Т. Европейская идея: путь к интеграции // Вопросы философии. 1996, № 5.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Пер. с нем. Т. 3. М., 1971.

Фроянов И., Дворниченко А., Кривошеев Ю. Введение христианства на Руси и языческие традиции // Советская этнография. 1988. № 6.

Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. М., 1985.

Успенский Б. Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М., 1982.

Чекоданова К. Сакральное значение веревок // Вещь в контексте культуры. СПБ., 1994.

Шевелева С. К становлению синергетической модели образования // Общественные науки и современность. 1977, № 1.

Шубина Т. Калужский венчальный рушник в собрании ГМИР // Вещь в контексте культуры. Материалы научной конференции. СПБ., 1994.

Экспедиционный отчет этнографической экспедиции Отдела этнографии и искусствоведения АН РМ за 1963 г. (далее – ЭО).

ЭО за 1963 г.

ЭО за 1965 г.

ЭО за 1969 г.

ЭО за 1982 г.

ЭО за 1984 г.

ЭО за 1987 г.

ЭО за 1988 г.

Rezumat

Autorul în baza diferitor izvoare analizează elementul sincretic păgâno-creştin în datini, obiceiuri, mentalitatea moldovenilor. Un loc aparte ocupă descrierea punctului de vedere a specialiştilor contemporani despre factorii care au creat condiţiile favorabile pentru viaţa îndelungată a fenomenelor precreştine în cultura populară.

Cuvinte-cheie: religie populară (creştinismul popular), sincretismul păgâno-creştin, acţiuni magice.

Резюме

Автор на основе разнообразных источников анализирует синкретический языческо-христианский характер обычаев, обрядов, представлений молдаван. В статье уделено внимание рассмотрению распространенных на современном этапе концепций о причинах длительного сохранения реликтов язычества в народной культуре.

Ключевые слова: народное православие, языческо-христианский синкретизм, магические практики.

Summary

The author analyses syncretic pagan and Christian kind of tradition, rites and beliefs the Moldovans on the basis of various sources. In the article, much attention is given to consideration of concepts of lasting preservation of relics of heathenism in the folk culture.

Key words: Folk Orthodoxy, Pagan and Christian syncretism, magic practices

A. HÂNCU-TENTIUC

CÂTEVA CONSIDERAŢII PRIVIND CREŞTINISMUL POPULAR ÎN EUROPA RĂSĂRITEANĂ ŞI DE SUD-EST

În ultimele câteva decenii, în obiectivul cercetătorilor din domeniul sociouman a fost abordată tot mai insistent noţiunea „creştinism popular". Vom accentua însa că, în realitate, pe tot parcursul evului mediu, cât şi a perioadei moderne, atât reprezentanţii clerului, cât şi unii călători etc., au scos mereu în evidenţă faptul că practicile religioase în cadrul bisericii creştine, pe de o parte şi în cadrul manifestărilor populare, pe de altă parte, sunt uneori destul de diferite şi includ o serie de elemente de origine evident precreştină.

Între timp, cercetarea acestor fenomene a dat naştere unui important număr de lucrări de analiză comparată, ce conţin uneori opinii controversate privind persistenţa îndelungată în creştinismul european a unor forme şi tradiţii de sorginte păgână. Abundenţa materialului şi complexitatea fenomenelor au dus la constituirea unor adevărate curente şi şcoli ştiinţifice de cercetare. De rând cu abordarea *psihologică* (E. B. Tylor, J. Frazer, S. Freud, C. G. Jung etc.), *sociologică* (E. Durkheim, A. v. Gennep, H. Hubert, M. Mauss etc.), *fenomenologică* (R. Otto, G. Van der Leeuw, U. Bianchi, M. Eliade etc.) sau *sociologico-antropologică* (R. Caillois, R. Girard etc.), a fenomenului religios, inclusiv a creştinismului, pe parcursul întregului secol al XX-lea, problema creştinismului popular a fost abordată tranşant de istorici, etnografi, arheologi, teologi etc. În procesul de cercetare au fost şi mai sunt utilizate noţiuni uneori uşor diferite, dar care reflectă aceeaşi problemă, cea a *culturii populare* în general (Theodorescu 1974, 33-43; Гуревич, 1990), a *religiei populare* (Никольский, 1974, 21-37; Fernandes de Rota Jose Antonio, 1997, 2035-2046), a *spiritualităţii* (Vauchez 1994, 191) sau a *„creştinismului popular*" (Pop, 1992, 311; Zugravu, 1994, 25-34; 1997, 351-367) în particular. În istoriografia ultimelor decenii, ca şi în cea de început de secol XX, a fost supusă analizei critice relaţia dintre cultura „populară" şi cultura „savantă", ultima reprezentată, după cum se crede, în perioada evului mediu timpuriu în principal de clerici (Le Goff, 1991, 152-174).

În cele ce urmează vom încerca să urmărim relaţia dintre tradiţia populară (de esenţă, în general, păgână), pe de o parte şi religia creştină, pe de alta. Vom menţiona de la bun început că acestea au evoluat, în decursul secolelor, de la confruntare spre o anumită armonie.

Persistenţa de lungă durată a interesului din partea cercetătorilor, inclusiv a teologilor, se datorează evoluţiei fulminante de la sfârşitul secolului al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea a cunoştinţelor, a laicizării acestora pe tot parcursul secolului XX, a progresului în domeniul istoriei şi filozofiei religiilor, a extinderii spiritului critic în analiza unor probleme doctrinare (Codoban, 1998, 21-24).

Creştinismul, determinat în calitate de „religie naturală" de filosofii epocii Luminilor din secolul al XVII-lea, a ajuns să fie recunoscut, în secolul XX, în calitate doar de „religie pozitivă". Pe de altă parte, secolul al XX-lea a fost secolul apariţiei şi evoluţiei unui impresionant număr de curente şi secte religioase, a unor practici care se detaşează într-atât de la religia de la care porneşte, încât uneori nu mai poate fi calificată ca atare [1]. Această situaţie denotă, în opinia cercetătorilor, o criză a marilor religii sau chiar ar fi vorba de „un regres al teologiei" în faţa demersurilor critice ale ştiinţei moderne (Zugravu, 1994, 19).

Este binecunoscut faptul că religia în general şi creştinismul în particular au apărut în momente de acute crize sociale, la etape când dispare sentimentul că *este religios absolut totul*. Pentru a depăşi starea de criză, dar şi pentru a proteja credinţa de interpretări aproximative, marile religii universale şi-au formulat principiile de bază în Cărţile Sfinte, prozeliţii devenind astfel „oameni ai Cărţii" (Гече, 1988, 96-102). Din a doua jumătate a secolului al doilea creştinismul devine „religie a Cărţii" (Eliade, 1992, 357). În această ordine de idei, religia creştină se bazează pe Sfânta Scriptură, care vine să propună formula unei credinţe ferme, orientată împotriva turbulenţelor ezoterice, a interpretării fanteziste şi nelimitate a celor care vehiculau idei şi adoptau practici străine dogmelor creştine. Pe de altă parte, religia creştină, în afirmarea structurii şi principiilor sale fundamentale, dă credit *tradiţiei*, adică acelor învăţături şi obiceiuri transmise la început pe cale orală, apoi consemnate în scris. Astfel, t*radiţia* este recunoscută în calitate de al doilea izvor, după Sfânta Scriptură, pentru cunoaşterea vieţii creştine din perioada incipientă a existenţei sale. Se impune însă o singură condiţie – ca informaţia ei să nu contravină Evangheliei şi învăţăturilor sfinţilor Părinţi (Popescu Adolf von Harnack, 2003, 524).

S-a atras atenţia că întreaga concepţie religioasă a lumii implică distincţia netă între două noţiuni fundamentale – *sacru* şi profan (Eliade, 1992, 21-53; Velasco, 1997, 56-95; Callois, 1998, 100) fiind observat că în religia creştină *sacrul* şi *profanul* sunt inseparabile, merg alături. Chiar dacă noţiunea de *sacru* a captat cel mai mult atenţia cercetătorilor, fiind interpretată diferit de către filozofi, istorici, antropologi sau teologi (Otto, 1992, 141-160; Codoban, 1998, 49-77; Eliade, 21-53, 337-372; Meslin, 1997, 1999-2005; Velasco, 1997, 56-95; Evdokimov, 1996, 55-73), cea de-a doua, cu sensul de *tradiţie* (de data aceasta populară), a jucat un rol nu mai puţin important în constituirea reperelor de bază ale religiei. Astfel, încă la începutul secolului al XX-lea, S. Bulgacoff afirma că

„Biserica a dat Biblia cu ajutorul tradiției". Acelaşi autor mai sublinia că un om care nu cunoaşte suficient Biblia nu poate fi considerat ca lipsit de instruire creştină, căci această lacună este umplută de tradiția vie, orală, culturală, şi că, de altfel, anumite medii ortodoxe continuă să trăiască fără Sfânta Scriptură, aşa cum a trăit Biserica primară a Apostolilor între anii 33 şi 44 de după Christos (Bulgakoff, 1932, 16-48).

În baza tradiției se constituie *dogma* care, începând cu secolul al IV-lea, semnifică doctrina Evanghelică, cu sens disciplinar, juridic, de decret sau ordonanță, ceea ce se impune credinței şi practicii religioase creştine (Comby, 1999, 92-93). Dogma este văzută cu sensul de adevăr sigur şi regulă fixă transmisă de Apostoli, opusă inovațiilor moderne sau interpretărilor necontrolate ale unor ignoranți. Începând cu secolul al XVIII-lea, termenul „dogma" devine curent în teologie, având sensul de proclamație autentică a ceea ce este conținut în Sfânta Scriptură, aplicat în opoziție cu practicile străine dogmei creştine, dar şi a ceea ce numim „religie populară" sau „creştinism popular", tradiție (Codoban, 1998, 164-165).

Andre Vauches consideră că odată cu transformarea *sacrului* într-un apanaj al clericilor şi monahilor, apare o discrepanță iremediabilă între aceştia şi laici. Aşa cum masele nu aveau acces (din ignoranță) la lectura Sfintei Scripturi, ele se „mulțumeau cu câteva practici religioase, ce marcau o viață prea puțin religioasă: abținerea de la relații conjugale în vremea prescrisă, post în timpul Postului Mare, participarea la liturghia de duminică, plata dijmei... Cu siguranță, setea de Dumnezeu n-avea cum să fie satisfăcută de un asemenea program limitat. Astfel, credincioşii erau tentați să caute în altă parte un răspuns la aşteptările lor. Ne întâlnim aici cu problema delicată a *religiozității populare* (sublinierea ne aparține – n. a.) (Vauches, 1994, 21-22). Pe de altă parte, unele mărturii indirecte din tezaurul culturii populare ne fac să credem că viața spirituală a maselor (este vorba, în special, de perioada evului mediu şi a celei premoderne – n. a.) depăşea cadrul îngust al Bisericii ca instituție ecleziastică şi chiar al dogmei creştine.

Unii cercetători consideră că şi ceea ce reprezintă astăzi *dogme* ale Sfintei Scripturi, cu interpretări fixe şi judicioase, cum ar fi botezul, cuminecarea/ împărtăşania, mărturisirea păcatelor, căsătoria, preoția nu sunt altceva decât o reluare, prin Biserică, a anumitor rituri mai mult sau mai puțin creştine. Originea acestora s-a văzut în influența venită dinspre religiile misteriilor greceşti, din cultul iudaic (Brown, 2002, 35-39; 44-47) sau chiar reluate din manifestări rituale mai vechi (Pop 1992, 313), probabil de sorginte indo-europeană (Ghinoiu, 1999, 35-42). Prin aceasta, posibil, se explică fenomenul că în *Biserica veche* mărturisirea păcatelor se făcea public, în comunitate, şi nu în particular preotului, iar căsătoria şi funeraliile, precum şi unele rugăciuni, priveau numai familiile creştine respective, şi nu comunitatea în întregul ei (Vauches, 1994, 19).

Dacă pentru spațiul românesc mărturii documentare scrise privind persistența elementelor păgâne, a superstițiilor populare impregnate în religia creştină se găsesc doar din perioade târzii, din evului mediu tardiv şi perioada premodernă (Bocşe, 1993, 347-360; Pippidi, 1994, 91-99; Zugravu, 1994, 25-34; Sibişteanu, 2002, 45-50), pentru Europa Centrală şi de Vest acestea s-au păstrat şi pentru epoci mai timpurii (Daicoviciu, 175-180; Гуревич, 1990, 43-44; Бессмертный, 1991, 105-119). Vom aduce aici doar câteva exemple elocvente. Dintre cele mai sugestive surse documentare privind problema abordată se impune aşa-numitul „*Indiculus superstitionum*" (Index al superstițiilor şi practicilor păgâne) redactat (pe la anul 743) în timpul marelui misionar al Occidentului Sf. Bonifaciu (675-754) – „apostolul Germaniei", care atestă persistența masivă, alături de practicile creştine, a unor rituri păgâne (Gamer, 1990, 419-421). În timpul domniei lui Pepin, al cărui consilier era, Sfântul Bonifaciu îi scria prietenului său episcopului Daniel de Winchester „că fără oblăduirea prințului franc... nu pot să interzic practica riturilor păgâne şi venerarea idolilor în Germania" (Brown, 2002, 248). În *Index* se enumeră mai multe dintre credințele locale, utilizate de prozeliții ignoranți la periferia cultului religios creştin, fapt ce dovedeşte că religia oficială, cum menționează foarte aspru Andre Vauches, nu era „decât o spoială acoperind superficial un număr de elemente calificate de cler drept „superstiții" (Vauchez, 1994, 22).

După ce Carol cel Mare al francilor dă posibilitate saxonilor, supuşi de curând, să aleagă între botezul creştin sau moartea păgână (Гуревич, 1997, 43-44), *Capitulariile saxone* marchează un nou început. La *Concilium Mixtum* de la Paderborn din anul 785, Carol cel Mare a promulgat *Capitulariile* care conțin interdicții ale practicilor păgâne (neacceptatea botezului, refuzul de respectare a postului sfânt al Paştelui, incinerarea defuncților etc.) sub amenințarea cu moartea (Comby, 1999, 110; Cocârlă, 2003, 105-106).

Chiar şi în secolul al XI-lea în unele regiuni ale Europei Centrale şi de Vest, după cum menționează unii cercetători, s-au păstrat informații privind adorarea aştrilor cereşti, a lunii, stelelor şi chiar a eclipselor. Se aduc mărturiile episcopului Burchard de Worms, intitulate „*Corrector sive medicus*". Sugestiv este pasajul în care episcopul pune întrebarea: „Ți-ai făcut oare rugăciunea în altă parte decât la biserică, adică lângă un izvor, lângă pietre, lângă arbori sau la o răscruce de drumuri" (Hausherr, 1936, 488). Se pare că *luna nouă* din credințele ancestrale mai rămânea a fi considerată drept moment crucial, aşteptat pentru demararea diferitor lucrări de importanță majoră: construcția caselor, încheierea căsătoriilor etc. În această perioadă cu lună nouă aveau loc adunări nocturne, la care prin strigăte se cerea ajutorul aştrilor.

Însuşi *Dumnezeu* în primul mileniu creştin era conceput după modelul alcătuirii societății din perioada

antică târzie şi medievală timpurie, fiind înfăţişat în vârful ierarhiei pământeşti în calitate de Domn suprem. În afară de aceasta, Dumnezeu se mai prezenta în ochii credincioşilor ca o fiinţă misterioasă, care se putea manifesta în fiecare clipă şi în orice loc (Vauchez, 1994, 135-139). Se credea că puterea lui putea fi prezentă mai ales în locurile sacre, determinate ca atare şi utilizate încă din perioada precreştină. În anumite circumstanţe, puterea lui intervenea fără întârziere în favoarea celor drepţi, dar şi pentru a-i demasca pe cei vinovaţi. Această viziune asupra lui Dumnezeu a făcut ca în diferite regiuni ale Europei, în perioada evului mediu timpuriu, să se perpetueze *ordaliile*, vechi credinţe ancestrale, care presupuneau purificarea cu ajutorul focului, proba apei, condamnate cu severitate de către feţele bisericeşti de toate nivelurile. Spre exemplu, Sfântul Eligius (Eloi), episcop de Noyon între anii 641 şi 660, chema să fie interzise „jocurile diavoleşti şi cântecele păgâne", iar arhiepiscopul de Lyon (din anul 816) Agobard nu înceta să repete, de multe ori zadarnic, acest lucru şi peste circa o sută cincizeci de ani. Tot el a pornit şi lupta împotriva aşa-numitelor credinţe în forţe supranaturale, când i s-a spus că în Burgundia se răspândise zvonul că anumite persoane aveau puterea să aducă grindina peste câmpurile vecinilor (Boudriot, 1928, 70-71, Гуревич, 1997, 47; Brown, 2002, 270).

Persistenţa în practica curentă a religiei creştine a multiplelor elemente din cultele păgâne, strâns legate de viaţa naturii şi de ciclul anotimpurilor, a făcut ca cercetătorii moderni să creadă că spiritualitatea clerului şi cea a credincioşilor nu constituia în evul mediu două lumi fără punţi de comunicare. Cu toate că înaltele feţe bisericeşti, elita clerului, se străduia să rămână fidelă tradiţiilor patristice, încercând să elimine prin toate metodele „elementele păgâne" din cultul religios, clerul de rând, ca şi laicii, erau supuşi influenţei mediului cultual şi cultural în care trăiau. Dacă iniţial Biserica încerca de a distruge sau a minimaliza impactul culturii folclorice asupra credinţelor creştine (ceea ce Nicolae Iorga numea „credinţe ce ţin mai curând de folclorul religios") (Iorga, 1931, 35; Theodorescu, 1974, 35) identificate cu păgânismul (Le Goff, 1991, 173-174), până la urmă clerul se vede nevoit să-şi însuşească şi să asimileze acele tendinţe şi manifestări din cultul păgân, care păreau a fi şi puteau fi compatibile cu doctrina creştină.

Este evident că în desfăşurarea anului liturgic prozelitul/creştinul a retrăit şi mai retrăieşte marile etape ale mântuirii şi celebrează deopotrivă moartea şi reînvierea naturii (Ghinoiu, 1994, 14-17). În cele mai multe regiuni ale Europei, în zone îndepărtate de centrele religioase, în toată perioada evului mediu timpuriu, populaţia practica ceea ce astăzi numim „creştinismului popular", - un amestec de dogme creştine şi norme, cutume tradiţionale adânc implantate în conştiinţa populară, mult mai accesibile şi mai înţelese aspiraţiilor curente ale ţăranilor.

Dintr-o religie a orăşenilor creştinismul se transformă, după jumătatea primului mileniu creştin, într-o religie ţărănească „plină de poezia câmpurilor şi a cărei evlavie exprimă şi trezeşte deopotrivă credinţa faţă de pământul dătător de hrană" (Comby, 1994, 109). Prin aceasta se explică faptul că episcopul Mamertus de Vienne instituie, pe la anul 479, *rogaţiile* – procesiuni în timpul cărora se rostesc *rugăciuni pentru binecuvântarea recoltelor şi a animalelor*. Papa Grigore cel Mare îi scria în 601 lui Augustin, trimis la regele Ethelberg din Kent pentru a restabili ordinea creştină în Britania, „să nu distrugă templele ci doar idolii, iar templele să fie stropite cu apă sfinţită, să se ridice altare, să li se schimbe pur şi simplu întrebuinţarea, ca de acum înainte să fie loc de adorare pentru adevăratul Dumnezeu... Şi, deoarece obişnuiau să aducă jertfă în cinstea demonilor un număr mare de vite, nu trebuie să-şi schimbe cu nimic datinile pentru zilele de sărbătoare..." (Гуревич, 1997, 44-45; Comby, 1999, 110).

Pentru a ţine sub auspiciile sale sacralitatea difuză a religiozităţii populare, Biserica a acceptat cele mai diverse practici care se desfăşurau la periferia cultului creştin. Astfel, pe lângă liturghia euharistică apar binecuvântări ale unor alimente (apei, pâinii, vinului, uleiului, fructelor) şi a unor unelte (nave, năvoade etc.)[2]. Sfântul Bonifaciu (675-754), recomandând împărtăşania la marile sărbători, atrăgea atenţia asupra faptelor nevrednice ale unor prozeliţi. Este vorba de practicile când ţăranii îngropau ostiile de împărtăşanie sub pământ pentru a-i spori fertilitatea şi a obţine roade bogate [3].

Se pare că doar în jurul anului o mie (exista o relaţie legată de zvonurile privind apropiatul sfârşit al lumii?) laicii din Europa occidentală au început să ducă o viaţă religioasă mai conştientă, sau, după expresia plastică a lui Georges Duby, „ordinea succeda haosul" (Vauchez, 1994, 67; Duby, 1996, 189).

Creştinismul răspândit pe orizontală, şi împreună cu el şi cei creştinaţi, a preluat, după cum am menţionat, în practica religioasă cotidiană atât elemente de cult oficial, canonic, cât şi elemente pline de ambiguitate, din diverse straturi ale mentalităţii comune, în zone unde a fost proliferat. Pe de altă parte, pentru unii cercetători ai fenomenului, „este izbitoare încetineala cu care a pătruns creştinismul (care nu este decât un element, printre altele, împrumutat de la cultura romană) în rândul populaţiei pe care marile migraţii din evul mediu timpuriu le-au adus în contact cu o civilizaţie mai puţin rudimentară. Arheologia, în opinia lui G. Duby, aduce mărturii că simbolurile creştine nu s-au infiltrat decât progresiv printre mormintele din cimitirele germanice, iar credinţele păgâne, sub haina subţire a ritualurilor, a gesturilor şi a formulelor impuse prin forţă totalităţii tribului de către şefii convertiţi, au supravieţuit foarte mult timp" (Duby, 1992, 175).

Un exemplu edificator în acest sens este acceptarea de către Biserică a *cultului strămoşilor, a cultului*

moşilor dar şi a *cultului morţilor* (Ariès, 1996, 37-39, 92; Kernbach, 1995, 430, 590-591), atât de prezente şi în sărbătorile româneşti de peste an (Vulcănescu, 1985, 210-218; Ghinoiu, 1997, 128-132), ultimul fiind dintre cele mai importante în credinţele ancestrale [4]. Se pare că deja prin secolul al IV-lea, în duminica întâia de după Rusalii, a început să se celebreze Sărbătoarea Tuturor Sfinţilor, prin care erau pomeniţi morţii. Se crede că sărbătoarea a fost introdusă mai întâi la Antiohia, iar mai târziu şi în Vest (Vauchez, 1994, 23-24). Sub influenţa călugărului Alcuin din York (735-804) *pomenirea morţilor* a fost introdusă în canonul liturghiei. Pe la anul o mie Biserica din Occident a acceptat definitiv vechile credinţe legate de pomenirea morţilor (Duby, 1992, 78-82). Persistenţa elementelor păgâne este atestată şi în creştinismul românilor, manifestându-se în multiple fenomene de ordin folcloric, etnografic şi arheologic (Teodor, 1990, 232-234; 1986, 131-148; Pop, 1990; 1992, 311-317; Spinei, 1995, 82-100; 2004, 259-301; Ghinoiu, 1999, 330; Zugravu, 1997, 479-525; Trofin, 2007, 99-118).

Existenţa elementelor păgâne în creştinismul românilor a fost atestată încă de Dimitrie Cantemir care, menţionând starea religioasă a moldovenilor ca fiind conformă Bisericii ortodoxe, subliniază unele obiceiuri şi superstiţii ce le mai păstrează „poporul de jos", care, în opinia lui, „amintesc de cultul străvechi al Dachiei". Printre acestea el numeşte Drăgaica, Doina, Colinda, Ursitele, Zâna şi altele (Кантемир, 1975, 181-195).

La începutul secolului al XX-lea, Vasile Pârvan, în „Contribuţii epigrafice la istoria creştinismului daco-roman", aduce elemente definitorii care probează înrădăcinarea în cultura creştină a românilor a unor termeni de origine păgână, cum ar fi: zănatic, rusalii, farmec, blestem, drac etc., demonstrând vechimea, dar şi „caracterul păgân al creştinismului nostru popular" (Pârvan, 1992, 149-309).

Tot în această perioadă Nicolae Iorga menţionează că „trecerea la creştinism e foarte adesea o simplă traducere din păgânismul anterior", iar Sfântul Gheorghe nu e altceva decât o continuare a atât de popularului „erou dacic" (Iorga, 1992, 83). În opinia marelui istoric „satele... au rămas cu tradiţia strămoşilor şi chiar atunci când s-au raliat la noua credinţă... au vărsat în noua confesiune religioasă cea mai mare parte din vechile închipuiri şi datini... Nu e greu să se arate larga parte de păgânism care e acum în religie, de un materialism uneori grosolan şi de superstiţioase iluzii, a satelor" (Iorga, 1992, 85).

Etnograful Tudor Pamfile confirmă spusele marilor istorici arătând „ştearsa faţă creştinească ce o au sărbătorile noastre, chiar şi acelea al căror nume ni le-a dat biserica: însă ca datină şi literatură orală, poporul a împrumutat de la biserică foarte puţin" (Pamfile, 1914, 224). A. I. Candrea, aproximativ în aceeaşi perioadă, exprimându-se eufemistic, sublinia că „preoţii se luptă din răsputeri cu îndărătnicia poporului, dar în zadar. Şi atunci, biserica, obosită de luptă, se văzu silită să cadă la învoială. Primi în noul calendar multe din sărbătorile pe care poporul stăruia să le păstreze din cultul străvechi, dar le boteză altfel" (Candrea, 1928, 112).

Pe de altă parte, P. P. Panaitescu evidenţiază în calitate de particularitate esenţială a etnicului neolatin de la nordul Dunării suprapunerea, peste credinţele păgâne, a credinţei în Dumnezeu, dând naştere în acest fel fenomenului creştinismului popular. „Din preistorie poporul avea credinţele lui, care nu alcătuiau un sistem filozofic sau o mitologie închegată, ci obiceiuri adesea pur locale de datini în legătură cu calendarul agricol sau păstoresc, care ţin mai mult de folclor şi magie, decât de religie... Istoria noastră n-a văzut o dramatică dezrădăcinare a vechilor zei, ci păstrarea păgânismului popular, cu unele adaptări la creştinism, până aproape de zilele noastre. Poporul... a păşit în biserică aducând cu dânsul în faţa altarelor şi riturile sale preistorice" (Panaitescu, 1969, 102-103). Cunoscutul cercetător P. Ş. Năsturel menţionează că creştinismul popular este rezultatul „fuziunii învăţăturii Bisericii oficiale cu moştenirea spirituală non-creştină a substratului dac romanizat şi a adstraturilor barbare" (Năsturel, 1984, 211). Aceste observaţii pertinente sunt făcute în urma analizei meticuloase a unor surse medievale privitoare la credinţele şi cutumele românilor din perioada evului mediu, cum ar fi Rusaliile, Drăgaica, Paparuda etc. Studiul etnografic a demonstrat cu prisosinţă vechimea şi persistenţa lor îndârjită, cu toată împotrivirea mediilor culte, în cultura populară nord-dunăreană, cu multiple analogii în spaţii extinse din Europa Centrală de Sud-Est (Hâncu-Tentiuc, 1993; 1998, 77-78; 2001, 29-36; 2002, 277-293 etc.).

Remarcabile prin incisivitate şi exactitate în exprimarea situaţiei sunt accentele făcute de I. Ghinoiu care precizează că „procesul completării calendarului popular cu sfinţi îmbrăcaţi în haine păgâne şi cu zei în haine creştine, ca şi împărţirea atribuţiilor după rang, vârstă, ţinere (sărbătorirea mai mult sau mai puţin fastuoasă) a fost de lungă durată şi mult complicată de influenţele spirituale primite atât de la popoarele învecinate, cât şi de la cele îndepărtate" (Ghinoiu, 1994, 15-16).

Perpetuarea uşor camuflată a vechilor tradiţii nu se explică doar prin faptul că societatea daco-romană, apoi şi cea a străromânilor a rămas izolată, pentru mai mult timp, de centrele creştine din Europa Centrală şi de Sud-Est şi a rămas înconjurată, timp de secole, de comunităţi păgâne. Tradiţiile (păgâne) şi-au lăsat amprenta asupra diverselor aspecte ale vieţii spirituale şi religioase ale românilor, aşa cum s-au păstrat ele şi în alte regiuni ale Europei Centale şi de Sud-Est şi nu numai, pentru că făceau parte din practica curentă a comunităţilor umane.

De rând cu altele, la fel de persistente şi numeroase sunt reminiscenţele păgâne, perpetuate în creştinismul românilor, aflate în legătură cu *cultul morţilor*, cu

pomenirea morţilor, dar şi cu riturile şi ritualurile de înmormântare. În istoriografia românească şi vest-europeană, disputată şi controversată rămâne problema perpetuării, în perioada evului mediu timpuriu, în ritul de înmormântare, a *incinerației* defuncților (Cabalska, 1968; Cankova-Petkova, 1973, 21-39; Jinga, 1999, 298-301; Ionescu, 1972, 490-500; Hâncu, 1999, 5-18; Tentiuc, 2004, 120-124; Teodor, 1990, 232-234; Teodor, 1991, 215-226 etc.), de rând cu cea a inhumației. S-a încercat să se înțeleagă cauzele caracterului biritual funerar al românilor din perioada evului mediu timpuriu.я

Înhumarea ca mod de tratare a corpului uman după moartea fizică a fost adoptată de creştinism încă din primele secole ale erei noastre ca manifestare de umanitate şi ca simbol al învierii lui Hristos, însă, după cât se pare, practica nu a fost generalizată imediat şi, cu atât mai mult, nu a devenit obiectul unor precepte ale bisericii creştine. Avându-se în vedere conservatorismul ce se manifestă, de regulă, la toate grupurile umane nevoite să-şi abandoneze unele practici de cult ancestrale şi să adopte altele noi, este firească apariția unor atitudini de respingere a acestora şi, totodată, tendința de menținere a unor elemente vechi, cărora, de multe ori, li se conferă o altă semnificație.

Înhumarea celor decedați este cvasitotală în Europa Centrală şi de Sud-Est către sfârşitul mileniului I – prima jumătate a mileniului al II-lea. Cu toate acestea, etnografii atestă, până târziu în epoca modernă, forme „ascunse" ale incinerării. La bulgari s-a păstrat ritualul „arsul mortului", când se pun fire de cânepă în cerc în jurul defunctului şi se aprind (Vaseva, 1994, 104-108). Pentru spațiul românesc materialul etnografic atestă practici similare până în plin secol al XX-lea (Ghinoiu, 1996, 199-208) [5]. Obiceiul „*arderii morților*" a supraviețuit numai în cazuri speciale de combatere a spiritelor malefice şi, în special, al strigoilor.

După secolul al XI-lea, în spațiul românesc în general şi în cel est-carpatic în particular, nu mai sunt cunoscute morminte de incinerare, chiar dacă unii etnografi presupun că „incinerarea trebuie să se fi practicat, sporadic, până la organizarea vieții statale şi religioase" (Ghinoiu, 1999, 260). Incinerarea simbolică, prin substituire, a unor divinități autohtone (Crăciun, Sâmedru) şi a morților la Joimari este frecventă în tradițiile de peste an (Ghinoiu, 1997, 150-156, 286-288).

Anumite reminiscențe ale incinerației se întâlnesc chiar în ritul de înhumare a defuncților. Astfel, unii cercetători consideră că descoperirea de cărbuni arşi în gropile funerare, purificarea cu fum şi tămâie a defunctului ar prezenta reminiscențe ale vechiului rit păgân al incinerației. Maria Duman a publicat un fragment dintr-o veche rugăciune aflată în Pomelnicul mănăstirii Bistrița Olteană cu următorul conținut: „Pomeneşte, Doamne, sufletele celor ce zac în vase de lut ale părinților şi fraților noştri..." (Duman, 1990, 298). Pe de altă parte, în unele sate din Oltenia este cunoscut obiceiul numit "pârlitul mortului" sau "arsul mortului", care constă în aprinderea unui fuior de cânepă timp de 40 de zile pe mormânt pentru a preveni transformarea acestuia în strigoi (Ionescu, 1972, 490-493).

Un ecou direct al fricii patologice de strigoi, al practicării destrigoirii, este regăsit în pravila numită "Îndreptarea legii" de la 1652, tipărită la Târgovişte în anii de domnie a lui Matei Basarab [6]. În ea se atrage atenția că "grăiesc unii oameni nepricepuți cum de multe ori când mor oamenii, mulți şi într-acei morți, zice, se scoală de se fac strigoi şi-i omoară pe cei vii, …iar *aceia ce ard pe fraţii lor creştini* fac atâta păcat de mare, …pentru că trupul omului, dacă moare, nicidecum nu poate face nice un lucru fără suflet …" [7].

După cum am menționat mai sus, în literatura de specialitate este recunoscut faptul că diferite pături sociale au acceptat într-un mod deosebit noua religie, după cum este, de asemenea, în general admis că cei mai receptivi în preluarea creştinismul s-au dovedit a fi locuitorii oraşelor. Încercarea de a dovedi că întârzierea acceptării de către vechii ruşi a creştinismului se explică prin numărul mi c de oraşe existente în perioada evului mediu în Europa răsăriteană, nu rezistă unei analize atente a materialelor. Chiar dacă la momentul creştinării în Rusia existau doar câteva oraşe, acestea nu lipseau, majoritatea fiind situate în partea de sud, însă nu lipsesc nici în nord. Novgorodul, capitala nordului, este cel mai elocvent exemplu în acest sens.

Fără a intra în detalii privind procesul de creştinare a vechilor ruşi, existând o imensă literatură apărută şi în legătură cu aniversarea celor 1000 de ani de la creştinarea de către Vladimir cel Mare (930-1015 d. Chr.) a Rusiei, vom menționa că această dată – anul 988 – va pune începutul unui îndelungat şi chinuitor proces de depăşire a păgânismului în Europa răsăriteană (Никольский, 1983, 27; Гордиенко, 1986, 56-65; Сухов, 1987, 56; Рапов, 1988, 59-65; Щапов, 1989, 10-70). Chiar dacă unii cercetători, idealizând într-un fel situația, consideră că deja la sfârşitul secolului al X-lea – începutul secolului al XI-lea s-au creştinat nu doar Vladimir cel Mare şi *drujina* sa, ci şi majoritatea populației statului de Kiev (Голубинский, 1901, 173-178, 198-214), totuşi, majoritatea cercetătorilor consideră că noua religie s-a impus în viața orăşenilor din Rusia doar către secolul al XII-lea (Бахрушин, 1988, 37-40, 16-18; Власов, 1988, 3-15; Никольский, 1983, 21-37; Щапов, 1989, 13-14).

Religia păgână continua să domine subconştientul oamenilor. Reprezentanții bisericii şi autoritățile, în majoritatea cazurilor, se pare că nu forțau procesul. Cel puțin prin aceasta explică unii cercetători coexistența, un timp destul de îndelungat, în Rusia a ideologiei vechi, păgâne şi a celei noi, creştine (Бахрушин, 1975; Толочко, 1987, 56-75; Крянев, 1988, 362-374; Кузьмин, 1988; Мильков, Пилюгина, 1987, 263-273).

Cât priveşte localitățile rurale, aici creştinismul pătrunde, potrivit cercetătorilor, numai la răscrucea secolelor XII – XIII. Despre aceasta ne mărturisesc

multiplele materiale arheologice. Astfel, de exemplu, în înmormântările din perioada respectivă doar uneori pot fi întâlnite cruciulițe. Este curios faptul că ele, de regulă, fac parte din şiraguri de podoabe (Седов, 1988, 261-268; Рыбаков, 1987, 395-396; Стойнев, 1994; Сухов, 1987, 37-40; 56-59; 69-72) de factură păgână. Uneori cruciulițele sunt găsite împreună cu diferite aplice, colți de animale, în formă de pandativ, de origine evident păgână, ceea ce caracterizează o viziune incomplet determinată a prozeliților (Аничков, 1914, 306; Толочко, 1987, 56-71), categorisită de către unii cercetători drept perioada de „двоеверие" (Мильков, Пилюгина, 1987, 263-273).

Cât priveşte finalizarea procesului de creştinare a populației din Europa răsăriteană, este bine cunoscută părerea lui E. V. Anicikov: „Creştinarea satului s-a produs nu în secolele XI şi XII, ci în secolele XV şi XVI, şi chiar în secolul al XVII-lea" (Аничков, 1914, 306). Creştinarea slavilor de răsărit a constituit un proces îndelungat şi complicat, mai ales în plan socio-cultural. Mai mult decât atât, cercetările arheologice, istorice, etnografice atestă că la slavi, ca şi la alte popoare, creştinismul nu a obținut forma bizantină „ortodoxă", deoarece elementele religiei păgâne au putut fi încadrate în ideologia creştină doar foarte târziu, în epoca modernă, ele nefiind complet depăşite nici către secolul al XX-lea (Власов, 1988, 3).

Vom menționa că, spre deosebire de statele central şi vest-europene, unde creştinismul a pătruns lent, pentru Rusia sunt caracteristice anumite particularități. Pe de o parte, a fost realizată rapid „creştinarea oficială" (adică formală) în apele Niprului a nobilimii şi a orăşenilor Kievului, iar pe de alta, are loc un proces foarte îndelungat şi lent al creştinării propriu-zise în regiunile rurale periferice (Ştefan Cristian, 2001, 71-82). Analizând creştinismul popular în multiplele sale variante întâlnite la diferite popoare, am remarcat unele studii care abordează acest subiect dintr-o perspectivă complexă, multiaspectuală. Remarcăm aici articolul lui V. G. Vlasov care pune în discuție atât unele evenimente istorice aflate în legătură cu evoluția creştinismului, cât şi diverse manifestări ale unor procese etnice; evidențiind şi arhitectură creştină, în care sunt întrevăzute elemente ale perioadei păgâne anterioare etc.

Pornind de la ideea lui E. Anicikov, expusă încă la începutul secolului al XX-lea, că satele ruseşti ar fi fost creştinate în totalitate abia în secolele XV-XVI, dacă nu chiar în secolul al XVII-lea, V. G. Vlasov consideră că nu este corect să vorbim despre procesul de creştinare a „poporului în ansamblu", fără a analiza, separat: a. atitudinea nobilimii; b. atitudinea locuitorilor de la oraş şi c. a țărănimii, care au avut forme diferite de înțelegere şi, deci, atitudini diferite privind receptarea creştinismului. Apreciem această delimitare a autorului şi suntem de părere că ea este de importanță metodologică. Cercetătorul aprofundează unele aspectele referitoare la țăranii ruşi şi la atitudinea lor față de noua religie. V. Vlasov menționează despre importanța identificării conştiinței religioase adusă la formula „noi, creştinii", care poate fi demonstrată prin atestarea ei (în diferite forme) în diverse monumente ale culturii spirituale ale epocii medievale şi moderne.

Cât priveşte problemele creştinării comunităților săteşti ale ruşilor, autorul menționează că odată cu pătrunderea ideologiei creştine din oraş în sat, aceasta era obligată să răspundă unor necesități cotidiene ale țăranilor, determinate, fireşte, de genul lor de activitate: prelucrarea pământului şi creşterea animalelor. Una dintre substitutele importante ale perioadei de tranziție era schimbarea formulelor păgâne cu rugăciunile creştine. Totuşi, nici acesta nu era cel mai important lucru. Pare corectă mențiunea autorului că „ritmul vieții țăranului este însuşi ritmul naturii" şi că reieşind din acest ritm, în sate noua religie, pentru a fi convingătoare, trebuia să corespundă necesităților stringente ale agricultorilor: când să are, când să semene, când să mulțumească pământului, când – soarelui, etc. În acest sens, trecerea la calendarul creştin s-a dovedit de mare actualitate.

Analizând esența lucrurilor se subliniază că nu atât fenomenul botezului în sine sau însuşirea anumitor adevăruri creştine contează, cât faptul că poporul ajuns la adevărata esență creştină doar în momentul când în loc de triada păgână *Коляда – Ярила – Купала*, trepte importante ale anului la vechii slavi şi ruşi (Рыбаков, 1988, 22-30), a preluat sfintele sărbători creştine *Crăciunul (=Naşterea Domnului)* - *Sfintele Paşte (=Învierea Domnului) – Troița* (=Duminica Mare/ Rusaliile). Vorbind despre calendarul bisericesc, se aduc drept exemplu pasaje din cronicile vechi ruseşti. Se ajunge la concluzia că, deşi datele la care se serbau erau ortodoxe, ritualurile erau în cea mai mare parte ne-ortodoxe, deci păgâne. Anume acest amestec compozit a dus la formarea unor noi ritualuri.

După cum am mai menționat mai sus, suntem de părere că una din sarcinile de bază ale cercetărilor actuale în acest domeniu este de a analiza şi distinge elementele evident păgâne de cele creştine din cadrul complexul de ritualuri care s-au păstrat timp de secole, fără a avea iluzia că aceasta este o sarcină foarte uşor de realizat.

Biserica rusă veche, exact ca şi cele din Europa occidentală şi de sud-est, a fost nevoită să accepte, prin compromis, destule elemente ne-creştine, incluzându-le în cadrul calendarului ortodox. Pentru ruşii din perioada evului mediu şi modernă putem menționăm obiceiul de a se închina la mesteceni în ziua de *Troița* (Duminica Mare); persistența sărbătorilor „*primelor roade*" în zilele *Spasului* (1,6,16 aug); sărbătoarea *roadei* de la *Probajne* etc. (Рыбаков, 1998, 657-752).

Importante elemente privind evoluția ascendentă de la păgânism spre creştinism sunt furnizate de arhitectura sacră. Bisericile de model bizantin *(купольные)*, sunt înlocuite în mediul rusesc cu cele țuguiate (*шатро-*

вые) care pornesc, de fapt, de la temple păgâne. Această tranziție de la construcțiile în lemn spre cele de piatră, de la bisericuțele mici săteşti spre edificiile grandioase de la oraş, care se observă în special în anii 30 ai sec. XVI, poate fi apreciată drept o cotitură importantă, chiar decisivă, în arhitectura bisericească (Бахрушин, 1988, 37-40).

Nu putem să nu amintim în acest scurt periplu al creştinării vechilor ruşi despre figura Apostolului Andrei (cel dintâi chemat) şi despre rolului său în procesul de creştinare a ruşilor, dar şi a litoralului de nord al Mării Negre (Гордиенко, 1986, 56-65; Рапов, 1988, 59-65; Ştefan, 2001, 71). Se pare că legenda despre apostolatul sfântului Andrei în Rusia apare aici în secolul al XII-lea, pentru a dispare pentru o vreme, şi să reapară în secolul al XV-lea pentru a căpăta o şi mai mare răspândire. Referitor la apostolatul *sfântului Andrei*, vom sublinia opiniile unor autori, care vorbesc despre un adevărat cult al Apostolului Andrei în Rusia. Se pare că deja către sfârşitul secolului al XI-lea în Kiev şi Perejaslav existau biserici care-i purtau hramul. În 1102 fiul lui Vladimir Monomah a primit numele de botez Andrei. În secolele XI-XII s-a constituit o anumită tradiție liturgică în cinstea zilei sale – 30 noiembrie. Se pare că din această perioadă procesul de creştinare a Rusiei a început să fie legat de numele sf. Andrei.

Despre această legendă s-au exprimat mai mulți cercetători, ei fiind practic unanimi în părerea că nu este decât o frumoasă poveste fără suport real. Cum a ajuns apostolul Andrei în regiunea Kievului şi în ce scop a venit? Conform legendei ruseşti, sf. Andrei s-a pomenit aici în drum spre Roma, unde trebuia să se întrevadă cu fratele său Petru, primul dintre apostoli. Aflăm că în ultimii săi ani de viață creştină apostolul Andrei a propovăduit credința în nordul Mării Negre, inclusiv în Korsunii din Crimeea (Hersonesul actual). Finalizând misiunea de propovăduire în acest oraş el se îndreaptă spre fratele său, aflat la Roma, dar, straniu lucru, a ales pentru aceasta calea de nord, pe Nipru, cunoscută mai apoi drept drumul „de la varegi la greci" Anume datorită acestei rute a ajuns la Kiev, apoi şi la Novgorod. De aici prin Marea Baltică, făcând înconjurul întregii Europe de Vest, a ajuns la Roma. De acolo a mers la Sinop, pe litoralul de sud al Mării Negre, de unde ajunge în Bizanț şi, în sfârşit, în Patra.

Un alt fragment curios, asupra căruia se insistă în diferite variante ale legendei, este timpul petrecut de sfântul Apostol în baia rusească, care în unele variante ocupă o jumătate din textul legendei. L. Muller consideră că este vorba despre un banc vechi, cu răspândire largă în Rusia, în care autorul popular l-a introdus drept personaj central pe sf. Andrei. Astfel de „localizări" nu sunt un fenomen rarisim în creştinism şi în mentalitatea populară. De exemplu, într-un text folcloric din Polesie se afirmă că Iisus Hristos este născut într-un sat din Bielorusia.

Am adus aceste exemple pentru a confirma că aceste analize cu argumente de ordin etnologic privind complexul de procese legate de creştinarea ruşilor sunt asemănătoare celor, după cum am menționat, din alte zone ale Europei centrale şi de sud-est.

În concluzie menționăm că în studiul nostru am insistat doar asupra unor aspecte ale culturii şi tradițiilor populare, pe de o parte, şi creştinismul popular, pe de alta, care au conotații uşor deosebite în practicile curente din epoca medievală şi modernă. Analiza diverselor elemente, particularități şi semnificații ale obiceiurilor vor atesta la fel de multe reminiscențe ale vechilor tradiții ancestrale. Numărul acestora era atât de mare şi atât de evident la începutul secolului al XX-lea încât l-a făcut pe Nicolae Iorga să exclame că „satele... au rămas cu tradiția strămoşilor şi chiar atunci când s-au raliat la noua credință..." (Iorga, 1992, 85). După cum am văzut, acest adevăr se referă nu doar la români. Situația era similară în toată Europa răsăriteană şi de Sud-Est. În Europa occidentală reminiscențele se întrevăd cu ochiul neînarmat în cadrul diverselor festivaluri „cu măşti".

Ținem să menționăm că fenomenul „religiei populare" nu este propriu doar creştinismului sau doar „religiilor Cărții". S-a dovedit că în diverse arii culturale, de rând cu religia oficială, recunoscută şi legitimată, apare şi există aspecte religioase „străine" sau cel puțin neconforme cultului oficial, acestea de la urmă fiind determinate de un întreg complex de tradiții locale.

După cum am avut ocazia să ne convingem, persoanele care au propăvăduit religia creştină, de la începuturi şi până în zilele noastre, venind în contact cu popoarele pe care le-au creştinat, au preluat conştient anumite elemente, care au facilitat apropierea de băştinaşi.

Un astfel de proces este absolut firesc şi nu intră, de fapt, în contradicție cu dogma creştină (lucru speculat vehement în perioada ateismului militant). Să ne amintim că în Biblie, în una din povețile sale, Mântuitorul afirmă: „Eu nu am venit să schimb, eu am venit să desăvârşesc". Procesul de recunoaştere şi adaptare reciprocă a continuat pe parcurs de secole. La o anumită neînțelegere până la capăt a esenței credinței ortodoxe au contribuit mai mulți factori, diferiți în diferite perioade.

Cercetările ulterioare vor scoate la iveală noi detalii, importante pentru înțelegerea procesului de simbioză a elementelor păgâne şi creştine, precum şi atitudinea pe care ar trebui să o avem față de aceste valoroase fenomene etnoculturale, cu durată de milenii.

Note

[1] Aici poate fi adus exemplul Bisericii Scientologice, apărute recent şi în Europa occidentală.

[2] Exemple concludente despre acest fenomen întâlnim pretutindeni şi la început de secol XXI.

[3] Am insistat să prezentăm unele exemple probatorii din sursele medievale occidentale pentru a vedea şi a înțelege că straturile dense de „credințe folclorice" sau „folclor religios" din tradițiile românești din perioada modernă, reflectă aceleaşi fenomene de adaptate şi ajustare a unor vechi norme cutumiare de către prozelitismul creştin.

[4] În celebra sa lucrare, publicată în anul 1917, Rudolf Otto includea credința *în morți şi cultul morților* (sublinierea ne aparține – n.a.) printre alte fenomene care a pus începuturile religiei. Iată cum vedea profesorul de la Marburg aceste procese: „Trebuie admis că la începuturile istorice ale religiei au existat unele lucruri ciudate care au premers-o ca un preambul şi care au continuat să exercite şi mai târziu o profundă influență asupra ei. E vorba de lucruri precum conceptele de pur şi de impur, precum credința în morți şi cultul morților, credința în spirite şi cultul spiritelor, magia, legendele şi miturile, adorarea obiectelor naturale...” (vezi: Otto, 1992, 146).

[5] Considerăm că sunt necesare studii exhaustive ale fenomenelor în discuție în cadrul unor regiuni restrânse, bine delimitate din punct de vedere al proceselor social-economice şi politice, după care se vor putea face reconstituiri şi pentru spații mai extinse.

[6] Un caz de strigoile mediatizat de mass-media din România la 22 februarie 2004, este cel din jud. Craiova, când a fost scoasă inima defunctului bănuit a muri strigoi, a fost incinerată, iar cenuşa a fost turnată într-un pahar cu apă şi băută de către participanții la procesiune (informație Pro TV Bucureşti, 23.03. 2004, ora 19 şi18 min).

[7] Noi am utilizat fragmentul publicat de V. Spinei (a se vedea: Spinei Victor, Observații privind ritul incinerării... 1995. P. 93).

Literatura

Ariès P. Omul în fața morții. Vremea giganților. Bucureşti, 1996, v. I.

Bocşe M. Rituri funerare pentru viață // Banatica. Reşița, 1993, 12, 1.

Boudriot W. Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrhundert. Bonn, 1928.

Brown P. Întemeierea creştinismului occidental. Triumf şi diversitate. 200-1000 d. Cr. Iaşi, 2002.

Bulgakoff S. L”Orthodoxie. Paris, 1932.

Cabalska M. Quelques remarques sur le rite a incineration en Europe préhistorique // Archaeologia Polona, 1968, X.

Callois R. Omul şi sacrul. Bucureşti, 1998.

Candrea I. A. Iarba fiarelor. Studii de folclor. Bucureşti, 1928.

Cankova-Petkova G. Contribution au sujet de la conversion des bulgares au christianisme // Byzantinobulgarica, 1973, IV.

Cocârlă P. Istoria medievală universală. Crestomație. Chişinău, 2003, vol. II.

Codoban A. Sacru şi ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor. Iaşi, 1998.

Comby J. Să citim istoria bisericii. De la origini până în secolul al XIV-lea. Bucureşti, 1999, vol. I.

Contribuții la studiul Caloianului românesc // Thraco-dacica, t. XXIII. Bucureşti, 2002.

Contribuții la studiul comparat al Paparudei // Revista de etnologie. Chişinău, 2001, nr. 3.

Creştinism şi păgânism la est de Carpați în a doua jumătate a mileniului I d. Hr. // Pontica, XXVIII-XXIX, 1995-1996.

Daicoviciu B. Persistența elementului păgân la franci între secolele VI-VIII, // Acta Musei Napocensis, XXI.

Duby G. Anul 1000. Iaşi, 1996.

Duman M. Contribuții la decriptarea unor rituri funerare de substrat // Al XIII-lea Simpozion Național de Tracologie. Symposia Thracologica. Satu Mare-Carei, 1990, nr. 8.

Eliade M. Istoria credințelor şi ideilor religioase, v. II. Chişinău, 1992.

Evdokimov P. Rugăciunea în Biserica de Răsărit. Iaşi, 1996.

Evul mediu masculin. Despre dragoste şi alte eseuri. Bucureşti, 1992.

Fernandes de Rota Jose A. La religion populaire // Encyclopedie des religions. Paris, 1997, t. II.

Gamer H. A. Medieval Handbooks of Penance. New York, 1990.

Ghinoiu I. Focurile şi rugurile funerare în spiritualitatea românească, in: Istorie şi tradiție în spațiul românesc, III, Comunicări ale sesiunii „Zilele antropologiei românești”, Sibiu, aprilie 1995, octombrie 1996. Bucureşti, 1996.

Hausherr I. Doutes au sujet du „divin Denys” // Orientalia Christiana Periodica, 1936, II.

Hâncu I. Semnificația istorico-etnică a obiceiurilor funerare dint-un sat medieval timpuriu din codrii Hânceştilor // Revista de Istorie a Moldovei,. 1999, nr. 3.

Hâncu-Tentiuc A. Bietrage zum Studium der Marchen von klugen Ratsellosern // Horizont of Narrative communication. 12 Kongress der International Society for folk Narrative Research (ISFNR), 26-31iuli 1998. Perspektiven der Erzahlkultur, Gottingen, 1998.

Ionescu I. Datini legate de problema continuității în ritul funerar din Oltenia // Mitropolia Olteniei, XXIV. 1972, nr. 7-8.

Iorga N. La vie monastique chez les roumaines. Elements fondamentaux et influences. Bucureşti, 1931.

Istoria românilor. Bucureşti, 1992, v. II.

Jinga C. Viziunea creştină asupra ritului şi ritualului funerar în primul mileniu creştin // Analele Universității „Dimitrie Cantemir”, seria Istorie. 1999, nr. 3.

Kernbach V. Dicționar de mitologie generală. Mituri. Divinități. Religii. Bucureşti, 1995.

Le Goff Jacques. Aspecte savante şi populare din călătoriile pe lumea cealaltă în evul mediu // Imaginarul medieval. Bucureşti, 1991.

Les rites ansiens de l”invocation de la pluie // Actes du Premier Congres International de la culture populaire danubienne. Giurgiu, 1993.

Lumea de aici, lumea de dincolo: ipostaze româneşti ale nemuririi, Bucureşti, 1999.

Mărturii despre „creştinismul popular” în Moldova lui Vasile Lupu // Anuarul Institutului de Istorie A. D. Xenopol, t. XXXI, 1994.

Meslin M. La mentalite magique et la manipulation du sacre // Encyclopedie des religions, sous la direction de Fr. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier, t. II. Bayard Editions, Paris, 1997.

Moşteniri tracice în obiceiurile şi sărbătorile de peste an din Basarabia // Tracii şi lumea circumpontică, Rezumatele Congresului al IX-lea de Thracologie. Chişinău, 2004.

Năsturel P. Le christianisme roumaine a l”epoque des invasion barbares // Buletinul Bibliotecii Române. Freiburg, 1984, nr. 11(15).

Obiceiuri populare de peste an. Dicționar. Bucureşti, 1997.

Otto R. Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului şi despre relația lui cu raționalul. Cluj, 1992.

Pamfile T. Sărbătorile de toamnă şi postul Crăciunului, Academia Română, Colecția „Din viața poporului român”. Bucureşti, 1914.

Panaitescu P. Introducere la istoria culturii româneşti. Bucureşti, 1969.

Pârvan V. Contribuţii epigrafice la istoria creştinismului daco-roman // Studii de istoria culturii antice. Bucureşti, 1992.

Pippidi A. Vision de la mort et de l"au-dela dans les anciennes sources roumaines // Revue Roumaines d"Histoire. 1994, 33.

Pop D. Expresii folclorice ale atitudinii ţăranului român faţă de divinitate // Studia Universitatis Babeş Bolyai, Philologia, 1990.

Popescu E. Adolf von Harnack şi începuturile creştinismului românesc. Sfârşitul unei epoci // Închinare lui Petre Ş. Năsturel la 80 de ani. Brăila, 2003.

Pratiques funeraires dans l"espace Carpato-Danubien dans la seconde moitie du Ier millenaire ap. J.-C. // Aspects of Spiritual Life in South East Europe from Prehistory to the Middle Ages. Iaşi, 2004.

Sibişteanu L. Elemente păgâne în ritualurile creştine din spaţiul românesc // Zargidava, 2002, I.

Spinei V. Observaţii privind ritul incinerării în regiunile carpato-dunărene în a doua jumătate a mileniului I d. Hr. // Pe drumul credinţei. Arhimandrit Roman Braga. Texte omagiale oferite de prelaţi, prieteni şi savanţi români plus colecţie de texte antologice, HDM Press, Inc., River Junction, MI, 1995.

Ştefan C. Pătrunderea creştinismului în Rusia, rodul misiunii bizantine // Studia Universitas Babeş-Bolyai. Theologia orthodoxa, Anul XLVI, 2001, 1-2.

Temeiuri creştine în geneza şi evoluţia culturii populare române // Imagini şi permanenţe în etnologia românească. Primul Simpozion Naţional de etnologie, Sighetul Marmaţiei, 12-15 septembrie 1991. Chişinău, 1992.

Tentiuc I. Tradiţii traco-geto-dacice în ritul şi ritualul funerar medieval timpuriu de la est de Carpaţi // Thracians and Circumpontic World, III, Proceedings of the Ninth International congress of Thracology, Chişinău-Vadul lui Vodă, 6-11 September 2004. Chişinău, 2004.

Tentiuc I., Hâncu-Tentiuc A. Unele opinii şi controverse privind relaţia dintre creştinismul popular şi ritul şi ritualurile funerare medievale timpurii în Europa Centrală şi de Sud-Est // Tyragetia. Serie nouă. Istorie. Muzeologie, vol. I (XVI). Chişinău, 2007, nr. 2.

Teodor D. Creştinismul la est de Carpaţi. De la origini până în secolul al XIV-lea. Iaşi, 1991.

Theodorescu R. Bizanţ, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale româneşti (secolele X-XIV). Bucureşti, 1974.

Tradiţii geto-dacice în cultura materială şi viaţa spirituală din secolele V-X e. n. de pe teritoriul României // Acta Moldavie Meridionalis, VII-VII. Vaslui, 1986.

Tradiţii geto-dacice în ritul şi ritualurile din secolele VI-IX e.n. la est de Carpaţi // Symposia Thracologica, nr. 8. Al XIII-lea Simposion Tracologic (Satu Mare-Carei 1990).

Tratat de istorie a religiilor. Bucureşti, 1992.

Trofin L. O istorie a creştinismului la nordul Dunării de Jos până în secolul al XIII-lea. Bucureşti, 2007.

Zugravu N. Geneza creştinismului popular al românilor, 1997.

Vaseva V. Cimitirul ca „aşezare a morţilor" // Ethnos, 1994, nr. 3.

Vauchez A. Spiritualitatea evului mediu occidental. Secolele VIII-XII. Bucureşti, 1994.

Velasco J. Introducere în fenomenologia religiei. Iaşi, 1997.

Vîrstele timpului. Chişinău, 1994.

Vulcănescu R. Mitologie română, Bucureşti, 1985.

Аничков Е. Язычество и Древняя Русь. Санкт-Петербург, 1914.

Бахрушин С. К вопросу о крещении Киевской Руси // Христианство и Русь. Москва, 1988.

Бессмертный Ю. Жизнь и смерть в средние века. Москва, 1991.

Власов В. Христианизация русских крестьян // Советская этнография. 1988, 3.

Гече Г. Библейские истории. Москва, 1988.

Голубинский Е. История русской церкви. Москва, 1901, т. 1, ч. 1.

Гордиенко Н. Крещение Руси: факты против легенд и мифов. Ленинград, 1986.

Гуревич А. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. Москва, 1990.

История русской церкви. Москва, 1983.

Кантемир Д. Дескриеря Молдовей. Кишинэу, 1975.

Крянев Ю., Павлова Т. Двоеверие на Руси // Как была крещена Русь. Москва, 1988.

Кузьмин А. Крещение Руси в трудах русских и советских историков. Москва, 1988.

Мильков В., Пилюгина Н. Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. Сухов А. Д. (отв. ред.) Москва, 1987.

Никольский Н. Еврейские и христианские праздники, их происхождение и история // Избранные произведения по истории религии. Москва, 1974.

Рапов О. Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства. Москва, 1988.

Рыбаков Б. Начальные века русской истории // Христианство и Русь. Москва, 1988.

Седов В. Восточные славяне в VI–XIII вв. Москва, 1988.

Стойнев, Анани (Състав.) Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.

Толочко П. Введение христианства на Руси // Древняя Русь. Киев, 1987.

Щапов Я. Церковь в Древней Руси (до конца XIII в.) // Русское православие: вехи истории. Москва, 1989.

Язычество Древней Руси. Москва, 1987.

Rezumat

În articol sunt analizate şi sintetizate opiniile, uneori contradictorii, ale diferitor cercetători, referitoare la relaţia dintre dogma creştină şi tradiţiile precreştine ale unor popoare din Europa, începând cu evul mediu şi până în prezent. Dacă pentru spaţiul românesc mărturiile documentare scrise provin doar din perioade târzii, pentru Europa Centrală şi de Vest, acestea s-au păstrat pentru epoci mai timpurii, de exemplu, un Index al superstiţiilor şi practicilor păgâne datat din secolul al VIII-lea. Problemele abordate sunt mereu aceleaşi: încetineala cu care dogmele creştine sunt acceptate de masele populare, rămânând, de fapt „o spoială, un înveliş"; îndărătnicia cu care poporul continua să practice ritualurile vechi. Părerea comună este că masele se mulţumeau cu câteva practici religioase ce marcau o viaţă prea puţin religioasă şi că trecerea la creştinism era adesea „doar o imitaţie" a păgânismului anterior.

Pentru a facilita înţelegerea noii religii, Biserica a acceptat anumite practici din credinţele precedente, după principiul expus în Biblie: „Eu nu am venit să schimb, eu am venit să desăvârşesc". În lucrare se pun în discuţie diferite păreri referitor la cauza unei conservări atât de stabile şi îndelungate a rămăşiţelor păgâne în creştinismul contemporan.

Cuvinte-cheie: creştinism popular, tradiţie, dogmă, practici păgâne, superstiţii, religie naturală.

Резюме

В статье анализируются мнения разных исследователей, касающиеся отношений между христианскими догмами и дохристианскими традициями у некоторых народов Европы, начиная со средневековья до наших дней. Для румын письменные источники датируются только с XVIII в., для Центральной и Западной Европы они существовали еще в VIII в. (к примеру, список языческих суеверий и практик). Рассматриваемые проблемы всегда одинаковы: подлинно христианские идеи проникают в массы слишком медленно и остаются, в сущности, только прикрытием, под которым народ продолжает исполнять свои старые ритуалы. Таким образом переход к христианству часто являлся как бы имитацией, переводом предыдущих верований. Чтобы сделать новую религию более понятной для народа, церковь согласилась принять некоторые народные ритуалы по принципу Библии: «Я не пришел изменить, Я пришел совершенствовать». В работе обсуждаются разные мнения относительно причин столь стабильного и длительного сохранения языческих пережитков в современном христианстве.

Ключевые слова: народное христианство, традиции, догма, языческие ритуалы, суеверия, натуральная религия.

Summary

In this article, the opinions of various researchers on Christian dogmas and pre-Christian traditions of some of European peoples from the middle ages up to our days are analysed. There are only XVII-century written sources for the Romanian; however, for Central and Western Europe, they existed back in VIII century (for example, the list of pagan superstitions and practices). The problems in question are always the same: true Christian ideas find their way to people too slowly and actually remain mere guise. Folk continued performing their rituals behind it. This way the transition to Christianity was a kind of imitation, translation of preceding beliefs. To make the new religion more understandable for the folk, the church agreed to adopt some of rituals of the people according to the principle of the Bible: 'I didn't come to change, I came to perfect'. Various opinions on the reasons of such stable and lasting preservation of pagan vestiges in modern Christianity are considered in this article.

Key words: Folk Christianity, traditions, dogma, pagan rituals, superstitions, natural religion.

А. А. ПРИГАРИН, Н. И. СЕРЕБРЯННИКОВА

МИРОВОЗЗРЕНИЕ В ПРОЦЕССЕ ПЕРЕХОДОВ: МАТЕРИАЛЫ ПО БЫТОВАНИЮ ЗАГОВОРОВ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Постановка проблемы.

Определенных успехов в науке добилось эффективное применение понятие «народное православие / приходской католицизм». Как правило, его использование носило ретроспективный характер – попытки воссоздать синкретизм или дуализм сосуществования дохристианского и христианского в народной ментальности и повседневной практике [1]. Да и источники отображали «времена оны» – древний и традиционный пласт культур.

А ведь само явление бытовой или повседневной религиозности продолжало жить вне кабинетов ученых. И его носители продолжали создавать и воспроизводить тексты такого содержания. Удивительно, но и академическое сообщество, и собственно «народная среда» упорно игнорировала друг друга – одни не слишком стремились найти в живом состоянии этот пресловутый «синкретизм» (справедливости ради – иногда «должны» были не замечать); другие же не вникали в сложности теоретических построений в малопонятных терминах. Наверное, двойная ответственность - «перед людьми прошлого и перед своими современниками» (Гурьевич, 1990, 9) – заставляла выстраивать дистанцию в хронологии между исследователем и предметом.

Сегодня, когда сняты формальные табу и академический дискурс наполнился всевозможными реконструкциями, некая тень продолжает довлеть над учеными. Приоритетами в изучении «народного православия» остаются «добрые и старые» славяне. Сейчас уже никого не пугает категория и правомерность ее применения. Вопрос может быть сформулирован в другой плоскости – куда ушла религиозность и каких форм она приобрела в советское время? Наблюдение над этим периодом позволит демонтировать подходы в ключе исключительно «теории пережитков». Объект академического внимания в бытовой религиозности не простой реликт мрачного средневековья, а живая динамичная мировоззренческая система, пережившая не одну формацию и период в человеческой истории.

В этом контексте мы видим свои задачи в двух уровнях. С одной стороны, располагая типичным источником по изучению обозначенных вопросов, хочется ввести его в научный оборот. С другой же, попробовать обратить внимание на «*советскость*» в «народном православии». Естественно, что для решения вопросов второго плана необходимо привлечение более широкого круга эмпирических материалов и неких новационных исследовательских стратегий. Наш источник позволяет лишь сформулировать рабочую гипотезу.

Православие повседневное в советской практике: общие суждения.

Если и было язычество – «язычество христиан» (А. Я. Гуревич), то должна быть и некая форма

сосуществования этой ментальности с советской действительностью. Оппозиционность как магических суеверий, так и мистических ощущений в православии в обстоятельствах доминирования атеизма, породила новые форматы Картины Мира. Находясь в общем андерграунде, канонические и апокрифические взгляды начали порождать некую интегральную модель мировоззрения. Не случайно, во время перестройки и в ранние постсоветские времена многие личности пребывали в состоянии бриколлажа – ходя то в храм, то к «бабкам», веруя в Исуса и веря Нострадамусу, одновременно. Одним из главных качеств «народного православия» как формы религиозности в советскую эпоху является реституция средневекового «мракобесного» синкретизма – неприятие догм нового общества породило как восстановление языческо-христианской практики (для знающих и любознательных), так и всплеск повседневных суеверных представлений. Если раньше с «черным котом» или с «домовым» боролась церковь, то в эпоху атеизма эти старинные варианты интеллектуального освоения мира получили практически легальные формы. Яркий пример этого – популярность аристократических целителей и предсказателей Джуны или Ванды. Для простого человека большим спросом пользовались многочисленные астрологические тексты (рукописи или перепечатанные на машинках). Идеологическая машина считала ниже своего достоинства бороться с такими приметами квази-религиозности.

В церковной практике долгое время принято было рассматривать подобные способы жизненной ориентации и поведения лишь в риторике непримиримых противоречий: «христианство – путь истины и спасения, язычество – греховное заблуждение» (Гурьевич, 1990, 53). В советское же время на периферию сознания и практики были отправлены оба слоя духовного опыта осмысления Мира.

Что же питало такой способ мировосприятия? Было бы неправильно говорить только о фольклорных источниках - XX век породил новые формы межпоколенной и синхронной коммуникации. Однако принципиально важным оставались письменные знания, особенно после результативной компании по борьбе за всеобщую грамотность. Небывалым образом получались («доставались») старые издания, тексты самиздата и т.д. Нередко сами атеистические произведения становились планом-изложения «домысливания» Библии (в своем полевом опыте на Черниговщине нам доводилось видеть общую тетрадку с избирательным переписыванием «Библии для верующих и неверующих» Е. Ярославского). Книжная или устная традиционность оставалась востребованной. Мало того, она расцвела и обогатилась апокрифическим творчеством. Ярким примером являются от руки переписанные варианты «Сна Богородицы», которые находились во многих семьях. Можем предположить, что именно такие жанры породили всевозможные «письма счастья» – практика переписывания для получения оберега и заклятия благополучия, действовавшая в этих списках, была перенесена на светскую часть культуры. Присвоения текста путем его воссоздания ушла со временем в связи с технологическими инновациями – сегодня эти тексты уже достаточно просто переправить. Как часто бывает, произошла формальная инверсия – суть получает форма, а не содержание. Традиционная функция – рукописно-ритуальное освоение текста сменяется новой – потребительским присвоением и распространением.

Многие лишенные системного диалога с духовными наставниками или регулярного посещения храма начали искать выход своей религиозной мистичности в магии. Как это не парадоксально – но эти форматы оказались близкими для повседневной практики советского времени. Во многом они воспроизводили традиционные взгляды – в обеих периодах сказалось отсутствие «высоких знаний». Но советские трансформации породили и недоступность элементарных представлений о христианском этикете или ритуалистике.

С позиций синхронной коммуникационной системы (будучи историками, осознаем хронологическую вариативность) стоит выделить несколько типов «бытового православия» советского человека. Предлагаемые типы базируются на теоретической посылке П. Бергера (Многоликая глобализация, 2004, 19). Ученый, характеризуя процессы глобализации (частный случай – советская модернизация), использует термин «пакет/пакеты» (package, packages), который предлагает понимать как модели поведения и сознания людей, традиционно проявляющиеся в определенных сферах социальности. В условиях глобализации некоторые «пакеты» легко комбинируются между собой без остановки модернизации, другие, же, напротив, вступают в противоречие и вызывают конфликт смыслов. Часто наблюдается принятие модернизационных пакетов (технического переустройства) без принятия либерализационных и демократических пакетов. Нет сомнения, что проект по созданию советского человека безусловно имел свои последствия в общественном сознании. Если брать близкую к нам реальность 1960-80-х гг., то можно выделить следующие типы (пакеты) православия:

- реликтовый сегмент – воспроизводство в социалистических обстоятельствах непосредственных религиозных традиций (верующие люди, соблюдающие христианскую этику и поведение, священство, церковный актив); налицо усиление тенденции к сакральной мистичности, а, следовательно – трансляции прежнего «язычески-христианского» синкретизма;

- «тайное воцерковление» – эпизодическое или оказиональное следование православным таин-

ствам, фрагментарная включенность в православную среду;

- повседневное суеверие – специфичное восприятие неофициальных идеологических установок (в т. ч. – православных), согласно которым в мировоззрение включается многое из иноконфессиональных компонентов с осознанием их как «православных»;

- атеистический синкретизм – принятие сциентической Картины Мира уже само по себе может быть воспринимаемое как подобие религиозных взглядов («верю, что не верю!»).

Данные типы применимы как к групповым практикам, так и индивидуальным. Яркий пример – секретарь парткома (атеист по положению) принимал участие в крещении младенца (тайное воцерковление) из-за того, что мать ребенка воспользовалась традиционными взглядами на «встреченного крестного», который избавит младенца от болезненной слабости (повседневное суеверие). Сочетаемость таких моделей и составляет уникальность советской модерности. Мало того, если до начала XX века «народное православие» располагалось в достаточно четком социальном диапазоне – между христианской высокой культурой и культурно-бытовым незнанием крестьянско-мещанских слоев [2], то в СССР и в этой сфере произошел социальные трансформации. Носителями данного типа мировоззрения можно было встретить и в интеллигенции и среди люмпенов.

Показательным является народная медицинская практика. Она и раньше находилась на маргиналиях общественной и индивидуальной практик, к которым прибегали лишь в пограничных ситуациях. Преобразования быта – внедрения бесплатной и всеобщей медицины – должны были б окончательно вытеснить эту область «профессиональных» знаний. Однако и здесь – инверсия: вместо того, чтобы «отжить», она заполняла вакуум, порожденный отсутствием или качеством официальных лечебных услуг. Идеализация подобных взглядов привела к настоящему всплеску «народной медицины» во всяческих ее вариантах (этнокультурных, цивилизационных и т. п.). Нередко, эти «знахари» и «ведуньи» прикрываются символами христианской веры.

Наиболее полно изученными являются, как раз, явления «реликтового народного православия» - сохранение традиционных взглядов и обрядов в советских условиях [3]. При всей консервативности заговоров как жанра фольклора и элемента обрядового действа (Толстая, 1999, 239-244), они оказываются своеобразными маркерами внешних изменений, что и попробуем показать далее. Показательна лишь тенденция своеобразной специализации – если традиционные «цветники» содержали совокупность рациональных и магических способов лечения (нередко с упором на фитотерепию и другие профессиональные приемы [4]), то постепенно в «тетрадках» начинают доминировать тексты иррационального смысла. Из некогда цельного комплекса обособились собственно медицинские и эмоционально-психологические воздействия.

Важным свойством советской действительности также является перманентный «переход». Декларируемое достижение коммунизма сочеталось со множеством индивидуальных пертурбаций – социальных, географических, национальных, языковых и т.п. Будучи осознанно или безвольно включенным в глобальные общественные преобразования, личность поглощала и воспроизводила множество свойств одновременно. Такая полисемантичность может быть раскрыта как советский бриколлаж – гордясь имперскими ценностями, заботились о построении общества социальной справедливости, не забывая обеспечивать себя мещанской суетой. Это наглядно демонстрирует «тетрадка», публикуемая ниже.

«Бытовое православие в заговорных текстах»: *cases study*. В текстах «тетрадки», которая публикуется, наблюдается эклектическая смесь языков – старорусская орфография соседствует с новой в написания, передача отдельных слов по фонетическим принципам украинского правописания и т. п. Показательно, что данная формальная смесь отображает содержательную – христианские святые, Богородица и Христос соседствуют с более архаичными по бытованию кодами – огонь, солнце и другие природные стихии.

Важным представляется также факт географический. Тетрадка выступает примером своеобразного моста между различными хронологическими срезами и отдельными историко-этнографическими регионами Украины. Ядро заговоров составляли тексты, использующиеся в крестьянской практике в конце XIX века. Они были «зафиксированы» на Слобожанщине и уже в модернизированном виде импортированы на Юг Украины. Это свидетельствует о непосредственной устойчивой традиции, не прервавшейся и в советский период.

Эти формальные «переходы» очень ярко соседствуют с внутренними, семантическими маргиналиями по сути. Это в целом свойственно такому жанру – заговорам, которые характеризуются как архаичные и консервативные. Функции заговоров – сугубо прагматичные, утилитарные – основанные на вере в силу магического воздействия сказанного слова, они говорятся с целью достичь того или иного конкретного результата: вылечить больного, добиться взаимности в любви, вызвать дождь и т.д. Насыщенность заговорной топики и сюжетики мифологическими мотивами делает заговоры ценным источником реконструкции древней славянской культуры – как системы представлений, так и конкретных текстов [5].

Достаточно сложно описать общефольклорную модель мира, так как практически в каждом отдель-

ном жанре выступает своя определенная модель мира. Формирование модели мира происходит в два этапа: сначала первичные данные воспринимаются органами чувств и затем подвергаются вторичной перекодировке с помощью знаковых систем, и в первую очередь языка (Топоров, 1982, 10-11). Разные кодовые системы позволяют реализовываться универсальным знаковым комплексам модели мира. Основой кодов могут быть разные фрагменты, персонажи, объекты мира. При помощи языковых средств человеческое сознание не просто дублирует окружающую действительность, но и определяет значимые признаки и свойства, выстраивая их в определенном порядке.

Исходя из этого, представляется важным прокомментировать два аспекта, публикуемых ниже заговорных текстов. Какова же Картина Мира, согласно данной «тетрадке» и насколько она вписывается в современную действительность? Поскольку наш источник находился на своеобразном перекрестке времен – тексты воспринимались и репрезентовали «традицию», то упор будет делаться на первом вопросе. По второму имеются лишь косвенные данные и комментарии будут носить вероятностный характер.

Функциональный анализ заговоров «тетрадки» показывает, что в ней представлены заговорные тексты двух типов: лечебные и хозяйственные. Доминируют первые, что и позволяет их интерпретировать, прежде всего, в контексте народной медицинской практики. К «лечебным» стоит отнести «От вывиху» [1], «От живота» [2], «Молитва от очей» [4], «От зубів» [7], «От бельма» [в двух практически идентичных версиях – 8 и 15], «От пристріту» [9], «До Святого Пантелеймона» [незаконченный фрагмент, 11]. Хозяйственно-бытовые цели преследовали тексты «Молитва на судах» [3], «От кражи» [13], «Молитва про коров» [5] и «Когда ведьми забирають молоко у коров» [6]. Промежуточное положение, благодаря своей многозначности, занимает заговор «От напасті» [10]. Апокрифическое сказание «На земле Танской…» [12], близкое к легендарному «Сну Богородицы» - вообще не заговорный текст, но, возможно, воспринимался таковым. Аналогично обстоит дело с эклектическим соединением разных молитв в одну – «Наш Иисус Христос…» [14].

Важной чертой заговоров является их связь с магическими действиями. Сложно определить, что являлось главным, а что второстепенным. Скорее всего, это были равнозначные компоненты комплексного действа, в котором магия слова переплеталась с магией действия – «строго регламентированное сочетание вербального и акционального компонента, „слова” и „дела”» (Толстая, 1999, 239). Со временем одна из частей упростилась или исчезла вовсе. В результате в большинстве заговоров основной акцент перемещается на слово, действия короткие или схематические [6].

Представленные материалы это ярко демонстрируют – подробное изложение самих заговоров, при крайне лаконичных и то - кое-где описаниях ритуальных действий. Это говорит о том, что магическим текстам придавали большее значение, чем акциональной части. Однако, практически в каждом заговоре в конце текстов присутствует описание упрощенного действа, которое, скорее всего, должно было выполняться: «*…Духом іздуваю і болєзні знімаю*», «*А я сі суставы зашиптую загаварюю і на место становляю…*» (От вывыху [1]), «*…Духом удуваю усю болезнь уникаю*», «*а я зашіптую загаварюю гризь унімаю а живот на место установляю*» (От живота [2]), «*Мешком побиваю, врагов отгоняю і як сей набирається, щоб у корови молоко прибавляю*» (Молитва про коров [5]), «*…Я зашіптую, заговорюю зуби, губи, треті уста, щоб нас не зурочив ніхто і нікогда*» (от пристріту [9]).

Присутствуют в записях и фрагменты непосредственных ритуальных действий: «*У одній воді тричі умиться і тричі плюнуть у воду і сказать:* «*Щоб сюю воду попивала і мене принімала і як мені сяя слюна рот мила, щоб така була корова мила*» (Молитва про коров [5]), «*Возле нашего двора, стоїть камена стена. Кто не едет, тот проедет, кто не идет, тот пройдет. Никола, притвора, спасова рука прислонена. Рукою держаться за замок, або за якусь вещь*» (От кражи [13]), «*Взять молоко прокип'ятити три рази з новими голками голок 9 штук. Ці самі голки в сковороду положить і залить молоком, кип'ятить поки не викине молоко і так все три рази повторить. Коли варить голки прочитать «отче наш». В той день як кип'ятить голки з двору нікому нічого не давать*» (когда ведьмы молоко забирают у коров [6]).

Заговорные тексты являются одними из самих консервативных жанров восточнославянского фольклора. Практически все заговоры имеют четкую структуру: начало заговора, основной текст, окончание, так называемый *замок*, который должен усилить и закрепить воздействие сказанного (Українські замовляння, 1993, 20-22). Например:

Помолюся Господу Богу и святой Пречистой. [начало]

Очисти очі чисте сонечко праведне,

освіщаєшь ти весь світ, освіти сії очі, [основная часть]

щоб сії очі чисті стали і боліть перестали.

А я духом іздуваю, усю болезнь уникаю [замок]

на мисти стали і боліть перестали.

(молитва от очей [4]).

Однако и эти тексты не являются неизменными. Существуют тексты без четкой структуры. В нашем случае таким неоконченным текстом является: «*На Осіянській горі стоїть дуб, у тому дубі змія Катеріна, котора угалила галку, витряна, водяна, бурова, огняна*.» (До Святого Пантелеймона [11]).

В качестве апотропейного тут мы имеем дело с вольным изложением молитвы к святителю Пантелеймону, который считался покровителем врачующих.

Обязательным условием для проведения обряда является точное соблюдение определенных правил – времени и места действия. В основном, это правило относится к лечебным ритуальным действиям [7].

В представленном источнике время и место не оговаривается строго. Однако содержание заговоров позволяет предположить, что большинство ритуальных действий происходило ранним утром или ночью, поскольку содержат обращения к «помощникам»: «*Зорі і зоряниця Господні помощниці…*» (От живота [2]), «*Молодик, молодик де ти був?...*» (От зубів [7]). При лечении глазных болезней знахарь обращается за помощью к солнцу: «*Очисти очі чисте сонечко праведне…*». В описаниях отсутствует описание место проведения обряда, что говорит об утрате этого важного вектора.

Обратимся к структуре текстов. Для восточнославянских текстов характерно обращение к болезни в начале заговора. В данных текстах обращения к этим персонажам не встречается. Однако, практически все заговоры в начале содержат обращения к христианским святым покровителям, Богу или Богородицы: «*Помолюся Господу Богу, Ехал сам Иисус Христос, через Пальмов мост на рыжом коне*» (от вывиху [1]), «*Помолюся Господу Богу и Святому Миколі і Пантелемону. Зорі і зоряниця Господні помощниці богу помогаєте, поможіть і мені людині*» (от живота [2]), «*На Судовой квартирі стоїть Спаситель. Святий Спаситель будь за мене свидетель по моему делу.*» (Молитва по судах [3]), «*Помолюся Господу Богу и святой Пречистой*» (Молитва от очей [4]), «*Святий Георгій їде на белом коне по калиновом мосту*» (От бельма [8 и 15]), «*Господь єдин, спаситель милостив, пресвятая мати Богородиця, творите ви небо, землю*» (от напасти [10]).

Обращение за помощью к Библейским персонажам говорит о том, что заговоры претерпели изменения под воздействием христианства. Эта тенденция перехода наметилась еще в средневековье. В контексте советской действительности она, наверняка, усилилась. Укажем, что синонимичность мистических и магических кодов усилилась в условиях одновременного запрета обоих. Разъяснить эту разницу могла б только система православных знаний, которая отсутствовала в атеистическом режиме.

Параллельно с традицией обращаться к «небесным» силам с просьбой о помощи, существует и другая традиция: в большом количестве заговоров в основной части упоминаются святые, которые выполняют определенные действия. Можно предположить, что все эти действия имели ритуально-знаковый характер и были параллельными тем магическим действиям, которые выполнял знахарь. Однако, с течением времени, ритуал трансформировался и упростился. Описания таких действий остались лишь в заговорных текстах: «*Ехал сам Иисус Христос через Пальмов мост на рыжом коне. Конь испоткнувсь суставъ на суставъ уткнувсь…*» (От вывиху [1]), «*Господь єдин, спаситель милостив, пресвятая мати Богородиця, творите ви небо, землю. Закриваєте небо облаками, древо листом, землю травою. Сохрани Господи нас ризою святою от усих людей напастников і от усякой нужди, болезні і от напасті як по вечору так і по утру. А я зашіптую, заговарюю зуби, губи, треті уста, щоб нас не зурочив ніхто і нікогда…*» (от напасти [10]), «*На земле Танской, на горе Виливанской там спала маты Мария, споала спочивала. Приходит к ней сын Иисус Христос. Спишь маты Мария, чи так лежишь. Устань, прочутысь, розкажи який тебе сон снився. Снывсь сон сыну мой наче тебе бралы, на кресту розпиналы, на твою голову терновый венець надивалы. Нет мати Мария это не сон, а истенна правда. Хто цей сон буде читать и других научать не буде наглою смертю умирать, у огне погорать, у воде потопать, зверь поедать, гад поедать. Свят бог над нами, свята земля под нами*» [14].

Формула отгона (в лечебных заговорах) – это центральный блок в заговорных текстах. Он содержит приказ, требование, желание, просьбу, чтобы болезнь покинула больного. Она выражается побудительными императивами.

«*…А я сі суставы зашіптую*
загаварюю і на место становляю,
щоб сії сустави не горіли, не боліли
на місті стали і боліть перестали…»
(От вывиху [1])

«*…Щоб сей животъ не горевъ*
не болевъ и на месте ставъ
и болитъ переставъ…»
(От живота [2])

Содержат тексты и описание места, куда должна уйти болезнь, тоска:

«*Кашоревска божая мать Исус Христосъ Архангель Михаилъ и Гавриилъ и Николай угодник Божий, помогите мне выгнат били и тоску и печали* ***выйдит боли навысоки горы и глыбоки води, де мисяц ны свите и сонце ныгрие*** *выйдит боли од нарожденои (Марии)*» [12].

Место для отсылки болезни – одна из самих важных особенностей славянского заговора. Избавиться от болезни можно было строя текст на противопоставлении «свой-чужой».

Целью многих лечебных заговоров становится отсылка болезни, прежде всего на «свое место», ее возвращение – и, тем самым, возобновление восстановление нарушенного порядка, следствием которого стала болезнь. Тексты заговорив содержат минимодель мира в виде мирового древа, престола, горы на острове побреди моря-океана. В этом случае ми-

ровое древо – это сакральная точка первопричины всех человеческих болезней. Именно в этой точке находится причина всего, что происходит в мире. Там можно найти и Бога, и святых, и темные силы, от которых все зло, и болезни (Вельмезова, 1999, 50-60) и т. д.: «*На земле Танской, на горе Виливанской там спала маты Мария, спала спочивала. Приходит к ней сын Иисус Христос. Спишь маты Мария, чи так лежишь*» [12], «*На синем море, на белом камни избирались цари і князя. На белом камни і радуйтесь*» (от пристриту [9]).

Фигурируют в заговорах и предметы или субстанции, которые применяются в лечении или для выполнения других магических действий. В основном это первоэлементы – земля, вода, металл с характеристиками колющий или режущий и т.д. «*У одній воді тричі умиться і тричі плюнуть у воду і сказать: «Щоб сюю воду попивала і мене принімала і як мені сяя слюна рот мила, щоб така була корова мила*», «*Нашъ Иисус Христос имелъ много ран и шешко они буллы и не были болели и неболели и такъ занимели я однихъ брала воду и чому добра для шышка нарождной раби божи Марии и всемъ*».

Невозможно пройти мимо такого символа как число, которое играет большое значение при проведении ритуальных действий. О роли числа в культурах архаического типа известно очень мало. В таких традициях числам придавалось значение в ситуациях, которым придавалось сакральное значение (Иванов, 1978).

Одно из основных чисел, которое встречается в заговорной традиции – число три. Число три может служить моделью появления, развития и завершения какого-либо процесса. В представленном источнике акцентируется внимание на троекратном прочтении заговоров. А, возможно, для усиления эффекта обряд можно было повторять три раза по три – то есть девять раз.

Важным является также такой символ как цвет. В культуре цвет выступает не только как неотделимое качество окружающей среды, естественной или искусственно созданной, но и как одна из первых форм фиксации и систематизации опыта человечества. В заговорных текстах, как правило, присутствуют три наиболее важных и символичных цвета в культуре: красный (символизирующий огонь, кров, жизнь), белый (символизирующий свет и субстанции, которые дают жизнь), черный (символизирующий землю, ночь) (Раденкович, 1989, 122-148). «*Святий Георгій їде на белом коне по калиновом мосту, а за ним 3 пси. Один чорний, другий червоний, третій білий. Чорний чорну кров хлище, червоний червону кров хлыще, білий білу кров хлище…*» (от бельма [8]).

Среди стилистических особенностей заговоров необходимо отметить наличие сравнений в текстах: «*Помолюся Господу Богу и святой Пречистой. Очисти очі чисте сонечко праведне, освіщаєшь ти весь світ, освіти сії очі, щоб сії очі чисті стали і боліть перестали…*» (молитва от очей [4]), «*Мешком побиваю, врагов отгоняю і як сей мешок набирається, щоб у корови молоко прибавляю, щоб молоко прибавлялось і сметана застоялась…*» (молитва про коров [5]), «*…щоб ти здорова була як вода, а сита як земля, однакова вода і однакова земля і однакові люди і в нашої рижої вроку не буде…*», «*Молодик, молодик де ти бував ? У синьому морі. Що ти там бачив ? Бачив морських людей. У них зуби болять ? Не болять. Щоб і в мене раби божої (ім'я) зуби на місце стали і боліть перестали…*» (от зубів [7]), «*На белом камни і радуйтесь могла, нихто сего камня без приправи не розіб'є, так нас ніхто не зрече не мужчина, не жинка, не парубки, не девки, не чорні очі, не сірі, не білозорі*» (от пристріту [9]), «*Возле нашего двора, стоить камена стена. Кто не едет, тот проедет, кто не идет, тот пройдет. Никола, притвора, спасова рука прислонена. Рукою держаться за замок, або за якусь вещь…*» (от кражи [13]).

Записанные заговоры говорят о том, что в Украине XX века бытовали две формы сохранения заговорной традиции: устная и письменная. Причем сохраняется традиция передачи сакральных знаний по-наследству. В тетрадке записи сделаны двумя разными почерками.

Записи заговоров, сделанные носителями традиции, также показывают особенности лексики заговоров. Они свидетельствуют о бытовании этих текстов на русско-украинском пограничье, так как для пограничных регионов характерной чертой является использование фрагментов заговоров или отдельных слов, взятых у представителей соседнего этноса.

Также обращает на себя внимание следующая особенность: практически во всех заговорных текстах присутствуют обращения к христианским святым, Марии, Иисусу Христу. Архаические тексты заговоров более всего изменились под влиянием христианства. Как и другие элементы язычества, архаические тексты заговоров осуждались и искоренялись, однако их утилитарная направленность в сторону сохранения здоровья, благополучия способствовали тому, что заговоры не только сохранились, но и трансформировалась.

Заключительные наблюдения. Таким образом, представленные заговорные тексты подтверждают архаичность заговорной традиции, которая выражается во времени, месте прочтения заговоров, символов и действий, отраженных в данных тексах, либо сопровождающих их. Вместе с тем источник показывает не только присутствие архаических элементов в заговорах, но и региональную специфику (связанную с языком фиксации), а также позволяет выявить степень трансформации заговоров под влиянием христианской традиции.

В силу поставленных задач, можем констатировать, что и в модерное время продолжали бытовать традиционные тексты. Их содержание, применение и способы передачи воспроизводили предыдущий опыт. Их функционирование вроде как находилось на периферии советской действительности. Однако их «популярность» выводит их в одно из значимых сторон повседневной культуры. Еще раз обратим внимание, что оппозиционность официальному атеизму в религиозном плане усилило такое явление, как синкретизм, в котором и христианская мистическая, и более архаичная магические практики сливаются в единый комплекс. Одновременное обращение к православным святым и к древним знакам природы в наших заговорах позволяют нам отметить эту тенденцию.

Приложение. «*Тексты заговоров*».

«*Тетрадка*» принадлежала Кулик Ольги Кириковной, 1931 г.р., украинке, рожденной и выросшей в с. Клинки Сумской области. В зрелом возрасте она переехала и проживала в с. Ново-Натальевка Чаплынского района Херсонской области. Тексты наизусть знала бабушка, от которой записала мать Ирина. Их и переписала в обычную школьную тетрадь в 1970-е гг. и «кое-что добавила» (12-15) Ольга Кириковна.

Записи передаются языком оригинала с сохранением орфографии и пунктуации.

[1] **От вывыху**

Помолюся Господу Богу
Ехал сам Иисус Христос
через Пальмов мост
на рыжом коне.
Конь испоткнувсь
сустав на сустав уткнувсь.
А я сі суставы зашиптую
загаварюю і на место становляю,
щоб сії сустави не горіли, не боліли
на місті стали і боліть перестали
Духом іздуваю і болезни знімаю.
(3 раза)

[2] **От живота**

Помолюся Господу Богу и Святому Миколі і Пантелемону.

Зорі і зоряниця Господні помощниці
богу помогаєте, поможіть і мені людині,
а я зашіптую заговарюю
гризь унімаю а живот на место установляю
Щоб сей животъ не горевъ
не болевъ и на месте ставъ
и болитъ переставъ.
Духом удуваю усю болезнь унимаю
(3 раза читать)

[3] **Молитва на судах**

На Судовой квартирі стоїть Спаситель.

Святий Спаситель будь за мене свидетель

По моему делу. А вдворі стоїть конь і конь на раді, а на версі овечка,

Щоб на мене не пани, не мужики, не лихі люди не сказали худого не словечка. А и зашіптую, заговарюю зуби, треті уста, щоб мене не осудили ніхто нікогда.

[4] **Молитва от очей**

Помолюся Господу Богу и святой Пречистой.

Очисти очі чисте сонечко праведне, освіщаєшь ти весь світ, освіти сії очі, щоб сії очі чисті стали і боліть перестали. А я духом іздуваю, усю болезнь уникаю на мисти стали і боліть перестали.

[5] **Молитва про коров**

Окрайчик отрезать от цілого хлеба и води принести рано. Як у дижки хлеб прибавляється, як у колодца вода прибавляється.

Хлеб поїдала і воду попивала, молоко прибавляла, як по вечору, так і по утру.

Мешком побиваю, врагов отгоняю і як сей мешок набирається, щоб у корови молоко прибавляю, щоб молоко прибавлялось і сметана застоялась.

У одній воді тричі умиться і тричі плюнуть у воду і сказать: «Щоб сюю воду попивала і мене принімала і як мені сяя слюна рот мила, щоб така була корова мила

Іду я до тебе не по воду, а по густе молоко

і по жовте масло, щоб ти здорова була як вода, а сита як земля, однакова вода і однакова земля і однакові люди і в нашої рижої вроку не буде.

[6] **Когда ведьми забирають молоко у коров**

Взять молоко прокип'ятити три рази з новими голками голок 9 штук. Ці самі голки в сковороду положить і залить молоком, кип'ятить поки не викине молоко і так все три рази повторить. Коли варить голки прочитать «отче наш». В той день як кип'ятить голки з двору нікому нічого не давать.

[7] **От зубів**

Молодик, молодик де ти бував ? У синьому морі. Що ти там бачив ? Бачив морських людей. У них зуби болять ? Не болять. Щоб і в мене раби божої (ім'я) зуби на місце стали і боліть перестали.

Казать, як перший раз побачити молодий місяць, стоять і не рухатись з місця. 3 рази проказать.

[8] **От більма**

Святий Георгій їде на белом коне по калиновом мосту, а за ним 3 пси. Один чорний, другий червоний, третій білий. Чорний чорну кров хлище, червоний червону кров хлыще, білий білу кров хлыще,

а святий Георгій більма згоне народженому, молитвеному Марии

3 раза по три.

[9] **От пристріту**

На синем море, на белом камни избирались цари і князя. На белом камни і радуйтесь могла, нихто сего камня без приправи не розіб'є, так нас ніхто не зрече не мужчина, не жинка, не парубки, не девки, не чорні очі, не сірі, не білозорі. Я зашіптую, заговарюю зуби, губи, треті уста, щоб нас ніхто не зурочив ніхто нікогда.

[10] **От напасті**

Господь єдин, спаситель милостив, пресвятая мати Богородиця, творите ви небо, землю. Закриваєте небо облаками, древо листом, землю травою. Сохрани Господи нас ризою святою от усих людей напастников і от усякой нужди, болезні і от напасті як по вечору так і по утру. А я зашіптую, заговарюю зуби, губи, треті уста, щоб нас не зурочив ніхто і нікогда. (9 раз прочитать).

[11] **До Святого Пантелемона**

На Осіянській горі стоїть дуб, у тому дубі змія Катеріна, котора угалила галку, витряна, водяна, бурова, огняна. (9 раз проказати).

[12] [другой почерк]

На земле Танской, на горе Виливанской там спала маты Мария, споала спочивала. Приходит к ней сын Иисус Христос. Спишь маты Мария, чи так лежишь. Устань, прочутысь, розкажи який тебе сон снився. Снывсь сон сыну мой наче тебе бралы, на кресту розпиналы, на твою голову терновый венець надивалы S Нет мати Мария это не сон, а истенна правда. Хто цей сон буде читать и других научать не буде наглою смертю умирать, у огне погорать, у воде потопать, зверь поедать, гад поедать. Свят бог над нами, свята земля под нами.

Кровь твоя лилась во струменами под небесами.

[13] **От кражи**

Возле нашего двора, стоить камена стена. Кто не едет, тот проедет, кто не идет, тот пройдет. Никола, притвора, спасова рука прислонена.

Рукою держаться за замок, або за якусь вещь. Прочитать три раза.

[14] [другой почерк]

Нашъ Иисус Христос имелъ много ран и шешко они буллы инебыли болели и неболели и такъ занимели я однихъ брала воду и чому добра для шышка нарождной раби божи Марии и всемъ.

Мать божа федоровска мылующа помилуй насъ грешнихъ свят святъ наш господ изпал небо и земля славытвоея.

Кашпоревска божая мать исус христосъ архангель михаилъ и гавриилъ и Николай угодник божий, помогите мне выгнат били и тоску и печали выйдит боли навысоки горы и глыбоки води, де мисяц ны свите и сонце ныгрие выйдит боли од нарожденои (Марии).

Там вам ны стоят кости ны ломать пимя ныялыть чырвонои крови ны пыть и это 3 раза потры.

[15] **О бильма**

Святый Георгий идее на билом кони по калыновимъ мости, а занымъ тры псы одинъ Чорный другый червонный третий Билый, Чорный чорну кров хлыще червонный червону кров хлыще Билый билу кров хлыще а святый Георгий билма згоне нарожденному малытвеному Марии.

Тры раза потры

Примечания

[1]Из этнографических работ укажем лишь обобщающей направленности: Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: итоги этнографических исследований. М., 2001. Методической основой послужили: Православие в народной жизни: программы сбора полевого этнографического материала. М., 2000.

[2]Подр. см.: Толстой Н. И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 27-34; Толстой Н. И. Проблемы реконструкции древнеславянской духовной культуры // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 41-63; Федотов Ю. М. Стихи духовные: русская народная вера по духовным стихам. М., 2001. С. 26.

[3]См., в сравнении: Болтарович З. Э. Народне лікування українців Карпат кінця XIX – початку XX ст. К., 1980 та Колодюк І. В. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся: остання чверть XX – початок XXI ст. К., 2006.

[4]В качестве такового приведем один из таких вариантов конца XVIII века, недавно введенных в оборот: Леонова Г. А., Липинская В. А. Русский старообрядческий лечебник. М., 2006.

[5]Шиндин С. Г. О возможном присутствии рефлексов архаического ритуала в русских заговорах // Славяноведение. 1993. № 3. С. 60-68; Агапкина Т. А., Топорков А. Л. К реконструкции праславянских заговоров // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 67-76; Кляус В. Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997. 464 с. и т. д.

[6]Усачева В. В. Ритуальный обман в народной медицине // Живая старина. 1996. № 1. С. 29-30; Толстой Н. И. Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 92-99; Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк, 1997. С. 222-226; Толста С. М. Магические функции отрицания в сакральных текстах // Славяноведение. 1996. № 1. С. 39-42.

[7]Цивьян Т. В. Дом в фольклорной модели мира // Ученые записки Тартуского университета. 1978. Т. 10.

С. 65-85; Цивьян Т. В. К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 13-17; Байбурин А. К. Время мифологическое // Свод этнографических понятий и терминов. Народные знания, фольклор и народное искусство. М., 1991. Вып. 4. С. 31; Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. 192 с.

Литература

Вельмезова Е. В. Семантика пространства лечебного заговора: к типологии формул отсылки болезни (на примере восточнославянских, чешских и французских текстов) // Вестник Московского университета. Филология. 1999. Сер. 9. № 4.

Гурьевич А.Я. Культура безмолвствующего большинства. – М., 1990.

Иванов В. В. Чет и нечет: асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.

Многоликая глобализация. Пер. с англ. - М., 2004.

Раденкович Л. Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. М., 1989.

Толстая С. М. Заговоры // Славянские древности: этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999.

Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982.

Українські замовляння. – К., 1993.

Rezumat

Articolul este dedicat analizei şi interpretării viziunii asupra lumii în perioada sovietică. Pe exemplul izvoarelor scrise, care conţin texte clandestine, scrise în diverse perioade, au fost prezentate contextul istoric şi caracteristica culturală a epocii respective. De asemenea, au fost analizate structura comploturilor şi condiţiile.

Cuvinte-cheie: viziunea asupra lumii, creştinism popular, epoca sovetică.

Резюме

Статья посвящена анализу и интерпретации мировоззрения в советский период. На примере письменного источника с зафиксированными в нем в разное время заговорными текстами был показан исторический контекст и культурные характеристики эпохи, в которой эти тексты бытовали. Также была проанализирована структура заговоров, условия их функционирования.

Ключевые слова: мировоззрение, народное православие, советский период, заговорные тексты.

Summary

The matter of the article concerns the analysis and interpretation of world outlooks during the Soviet period. By the example of the written source that includes various plot texts the historical context and cultural characteristics of the epoch were shown. Also in article it was analysed the structure of plots, conditions of their functioning.

Key words: world view, folk Orthodoxy, the Soviet period, plot texts.

V. BUZILĂ

PÂINEA DE RITUAL ÎN TRADIŢIA CREŞTINISMULUI POPULAR

Precizări

Conceptul de *creştinism popular*, propus şi argumentat de istoricii francezi în secolul al XVIII-a, reactualizat şi dezvoltat în secolul al XX-lea de cercetători din mai multe ţări, oferă, graţie vastităţii domeniului pe care îl reprezintă, un spaţiu deschis pentru noi investigaţii. Victor Kernbach arată vechimea şi modul apariţiei acestui fenomen prin extinderea creştinismului. „Religie răspândită de un misionarism profund, adaptiv şi flexibil, creştinismul s-a pliat pe toate continentele după tradiţiile locale, pe care a ştiut să le respecte cu tact în măsura în care nu erau flagrant ostile teologiei sale, moralei şi omeniei, fără a ignora şi chiar fără a respinge cu imprudenţă divinităţile şi miturile autohtone” (Kernbach, 1994, 343). Astfel, în cei peste 2000 de ani de istorie, creştinismul s-a impus treptat ca o mare religie monoteistă, având un puternic epicentru apărat şi promovat de către teologi şi de o sferă de influenţă remarcabilă în care învăţătura creştină s-a disimilat spre periferii, creând simbioze cu alte forme religioase şi trecând în fenomenul numit creştinism popular. Această trecere, consideră Kernbach, era imanentă. „Diferenţa de nivel între grupul intelectual-teologic şi masa potenţială de credincioşi (oameni simpli, naivi în relaţiile lor cu universul) determină regândirea fiecărei religii într-o religie populară. Izvorând din sursa teologică primară, dar folosind şi recondiţionând mitologia tradiţională, o religie – fie scripturală, fie impusă oral prin memorizare – pătrunde în masele populaţiei, renăscându-se acolo în alte forme, mai amplu sincretice, în care preferenţial devine mitologicul, nelipsit nici el de instrumentul auxiliar al superstiţiei” (Kernbach, 1994, 267).

Este important să precizăm că teologii au studiat şi interpretat învăţătura creştină în toată amploarea manifestărilor sale dogmatice. Dintr-o altă perspectivă etnologii, istoricii religiilor, mitologii, folcloriştii, istoricii etc. au abordat şi experienţele religioase, care în viziunea lui Emil Durkheim (Durkheim, 1995, 22), Olga Freidenberg (Фрейденберг, 1935, 52-118) şi Mircea Eliade [1], – ca să ne referim la câteva nume mai reprezentative – constituie esenţa fiecărei culturi.

Între aceste două demersuri, foarte diferite ca viziune şi cuprindere, proiectate din sensuri opuse şi care ar trebui să se întâlnească, mai rămâne, totuşi, un spaţiu insuficient cercetat de ambele. Deoarece religia şi credinţele populare sunt parte a culturii, investigarea spaţiului în cauză rămâne o prerogativă continuă a demersului etnologic. În această abordare am extins câmpul investigaţiei pe cât a fost posibil, ca să cuprindem toate manifestările pâinii în spaţiul creştinismului popular. Ele sunt destul de multe, graţie modului specific în care s-a impus creştinismul ca religie. „Drumul unei asemenea religii devine adesea un traiect de la mistic la mitic, iar uneori de la mitic spre

un conglomerat de superstiţii şi legende; elementele de mitologie inferioară din substratul animist-totemic devin cu atât mai frecvente în orice religie folclorică, cu cât credincioşii sunt mai departe de epicentrul teologic al religiei matriciale (Kernbach, 1994, 267).

Spaţiul Pruto-Nistrean era departe de epicentrul naşterii creştinismului, locuitorii lui au asimilat învăţăturile prin retransmitere, fapt ce a influenţat disimilarea unor norme religioase şi reîmprospătarea lor cu precepte populare. Nelu Zugravu a demonstrat într-o monografie de referinţă diversitatea formelor culturale generate în decursul secolelor ca rezultat al comunicării între cele două domenii (Zugravu, 1997, 15).

Noua religie a fost adoptată de strămoşii noştri mai uşor pentru că ea avea aspecte comune cu vechea religie a geto-dacilor şi se racorda modului lor de viaţă. După Herodot (sec. V î. de Hr.) geţii „cei mai viteji şi mai drepţi dintre traci", „cred că nu mor, ci acela care piere se duce la Zamolxis" (Herodot, IV, 93-96). Strabon (sec. I-II d. Hr.) subliniază caracterul religios al urmaşilor lui Zamolxis, remarcând păstrarea obiceiului pitagoric introdus de Zamolxis, de a se abţine de la folosirea animalelor ca hrană (Strabon, VII, 3, 5). Această preferinţă alimentară poate fi înţeleasă ca un argument în plus al dezvoltării agriculturii la geto-daci, iar înlocuirea treptată a jertfei de sânge cu cea din grâu însoţeşte această orientare. Opinând despre impactul agriculturii în viaţa omenirii, Mircea Eliade constată: „nu creşterea populaţiei, nu supraalimentarea au decis soarta umanităţii, ci teoria pe care a elaborat-o omul descoperind agricultura. Ceea ce a văzut el în cereale, ceea ce a învăţat el din acest contact, ceea ce a înţeles din exemplul seminţelor care-şi pierd forma sub pământ, acestea au constituit lecţia decisivă" (Eliade, 1992, 331, Kernbach, 1994, 268, 271). Optimismul soteriologic, cel care stă la baza dogmei creştine, îşi are originea, conform aceluiaşi autor, în mistica agrară: „întocmai ca sămânţa ascunsă sub pământ, mortul poate spera într-o revenire la viaţă sub formă nouă" (Eliade, 1992, 331).

Această descoperire a generat un cumul de credinţe care vor fi axiologice pentru mai multe mitologii şi religii de pe întreg globul pământesc. „Creanga de aur" a lui J. G. Frazer abundă în asemenea exemple. Cerealele care constituie alimentul de bază apar în mitologiile popoarelor lumii ca fiind un dar divin sau reprezintă trupul divinităţilor (Shevalier, 1995, 114-115). Acest simbolism generalizat este foarte relevant pentru studiul nostru. Zeiţa fertilităţii Demeter, cea care făcea iniţierea în misterele vieţii, avea ca simbol un bob de grâu. Spicul de grâu era o emblemă a lui Osiris, simbol al morţii şi învierii sale. Primul om al poporului maya era făcut din porumb. În biserică în timpul săvârşirii *Euharistiei*, de către preot prescura şi vinul se transformă respectiv în trupul şi sângele lui Hristos. Mai mult chiar, în sistemul credinţelor populare orice bob de grâu poartă chipul lui Hristos. Astfel, în sistemul de referinţă al religiei pâinea de grâu devine simbolul cu cel mai înalt grad de sacralitate.

În celălalt sistem de referinţă – cultura românească – pâinea de grâu reprezintă şi un aliment de bază şi un simbol fundamental (Buzilă, 1999, 29; Văduva, 1996, 221). Iată de ce am considerat foarte util să examinăm aceste două simboluri fundamentale pentru creştinism şi pentru cultura tradiţională românească. Analizate în sfera creştinismului popular s-ar putea ca ele să se contopească în unul comun. Este important să observăm cum acţionează cele două simboluri, căror legităţi datorează pregnanţa axiologică, cum are loc circulaţia valorilor în diferite structuri ale culturii.

Va fi cu neputinţă în parametrii acestui articol să cuprindem toate manifestările, date fiind dimensiunile culturale ale grâului şi produselor obţinute din el în sfera creştinismului popular. Vom aborda câteva aspecte ale domeniului, mai puţin cercetate în spaţiul nostru cultural.

Grâul cristoforic

Victor Kernbach a cercetat mecanismele construcţiilor culturale ale creştinismului popular din perspectivă mitologică. Afirmând că limba funcţională, limba vorbită "dirijează spiritualitatea generală şi că orice comunitate îşi construieşte conceptele cu mijloacele de expresie existente în momentul dat" (Kernbach, 1994, 267), autorul înaintează şi argumentează ideea că anume în limbă se descoperă "cheia mecanismului coordonator al mitiologiei particulare pe care şi-a recompus-o creştinismul popular românesc" (Kernbach, 1994, 267). Limbajul verbal sau limba naturală este chezăşia finalităţii, adăugăm noi. Este mecanismul de bază şi unul din multiplele utilizate. El este mereu amplificat de celelalte limbaje cu care operează cultura, pentru a-şi asigura vivacitatea şi funcţionalitatea, pentru a ordona şi corela structurile şi valorile sale.

În exegeza noastră vom recurge la limbajul nonverbal al simbolurilor obiectivizate, din care face parte şi pâinea de ritual, pentru a valoriza marea varietate de creaţii plastice, figurative care reprezintă, pe de o parte, capacitatea de asimilare proprie culturii tradiţionale, iar pe de alta, marea unitate a culturilor în diversitatea lor.

Referindu-ne la persistenţa simbolismului grâului (sau a altor cereale) ca întruchipare a divinităţilor, trebuie să remarcăm o legitate după care se dezvoltă şi fiece cultură în parte şi toate culturile împreună. Iuri Lotman stipulează că fiece cultură are un nucleu de simboluri cu o mare capacitate de simbolizare pe care le reactualizează continuu, le conferă vigoare, funcţii, putere de influenţă. Aceste simboluri au o natură arhaică şi coboară în epoca prescrisului, când anumite semne, de regulă cele simpliste ca iconografie (noi vom adăuga la ele şi pe cele simple ca sugestie precum e grâul), reprezentau de fapt programe mnemonice de texte si subiecte convertite din memoria orală a colectivităţii (Лотман, 1987, 11-12). La baza tuturor culturilor stau simbolurile fundamentale, universale, totale – între care sunt şi cele generate de

cultivarea si consumul plantei care constituie alimentul principal, în cazul nostru, al grâului. Ideea lui Iuri Lotman rămâne valabilă şi în relaţia dintre marile religii şi credinţele premergătoare lor.

Lucian Blaga, analizând reprezentările grâului ca trupul şi ale vinului ca sângele lui Hristos în folclor, consideră că analogiile sunt un produs frecvent a1 gândirii mitice (Blaga, 1969, 184). În procesul construirii sistemului valoric specific fiecărei culturi, se recurge la multiple operaţii de ordonare, clasificare şi ierarhizare a categoriilor culturale care alcătuiesc subsistemele culturii. Oamenii, animalele, plantele şi obiectele sunt organizate sub formă de piramidă valorică, având la bază elementele cu cel mai scăzut statut semiotic, iar în vârf pe cele cu statutul semiotic cel mai înalt. Alfred Baiburin s-a referit la statutul semiotic al obiectelor din piramidele ierarhice edificate de culturi (Байбурин, 1981, 215-226). Aici trebuie să amintim despre legitatea proprie culturilor de a omologa, a racorda simbolurile situate în vârfurile piramidelor din interiorul culturii. În rezultat divinităţile sau eroii culturali, entităţi cu cel mai înalt statut semiotic, au în custodia lor grâu1, cerealele în general, ori tot ele au ca simbol aceste roade. Pentru că şi grâul este o cereală perfectă, ideală, cu cel mai înalt statut semiotic. Este cereală regală. În ierarhia alimentelor ocupă registrul cel mai de sus. Prin el umanitatea a creat o civilizaţie a pâinii, susţine în elaborările sale Ofelia Văduva (Văduva, 1993, 451-463). Cultura, prin mecanismele sale axiologice, corelează valenţa acestor sisteme, iar în final vârfurile acestor piramide – au cea mai sporită capacitate de a reprezenta altceva.

Simbolismul profund al bobului de grâu îsi poate afla rădăcinile şi în alt fapt, pe care îl semnalează Jean Servier. "Originea grâului, ca şi cea a multor plante cultivate - în special a grâului, fasolei si porumbului – este cu desăvârşire necunoscută. Speciile pot fi înmulţite, unele pot fi încrucişate, ca1itatea lor poate fi îmbunătăţită. Niciodată însă nu a fost posibilă crearea grâului, a porumbului sau a vreunei alte plante alimentare de bază" (Chevalier, Gheerbrant, 1995, 114-115). Ele apar pretutindeni, în diferite civillizaţii ca o creaţie a divinităţilor sau ca o întrupare a lor. Prin consumul grâului, când el este valorizat la cota maximă a sacralităţii, se urmăreşte o identificare cu divinitatea. Or, identificarea alimentară – eşti ceea ce mănânci – e valabilă în toate culturile.

Pâinea de grâu capătă puterea sacralităţii maxime după ce a suportat metamorfozele scontate în timpul *Euharistiei.* Dar nu numai atunci. Tocmai în virtutea faptului că are origine divină, că este mereu încărcată cu sacralitate în timpul creşterii grâului, al preparării pâinii şi al consumului ei ritual, în final pâinea capătă potenţele operatorii ale unui simbol total, care echivalează cu puterea divină. Exprimă chiar divinitatea.

Preocuparea meticuloasă pentru ceea ce consumăm se înscrie în logica sacrului. Prin alimentare tindem să concentrăm la maximum sacralitatea, apropiind-o cel mai mult de noi, pentru a o stăpâni sau a ne lăsa stăpâniţi de ea. Actul alimentar, purificator în esenţă, are o dublă semnificaţie în opinia Ofeliei Văduva. Este sacralizant şi sacralizat (Văduva, 1993, 451-463).

Cercetătoarea Zamfira Mihail s-a apropiat cel mai mult de acest domeniu prin studiul „*Pâinea în cultul ortodox şi semnificaţia sa în viaţa laicilor*", pornind de la constatarea că deocamdată nu s-au făcut cercetări despre corelaţia unor tradiţii bisericeşti cu cele practicate de laici în mediul tradiţional românesc (Mihail, 1993, 465-471). Autoarea specifică esenţa împărtăşaniei: „Semnificaţia simbolică a jertfei lui Iisus Hristos pentru oameni s-a perpetuat prin spusele sale – în acest sens folosirea pâinii şi a vinului este de revelaţie divină". Spre deosebire de jertfele aduse de alte religii reprezentând cărnuri sau produse naturale, *prescurile* sau *anaforele* cumulează, pe lângă elemente simbolice primordiale, puterea acumulată prin eforturile umane de modelare culturală a pâinii. „Pe de altă parte, realizarea pâinii din atâtea boabe de grâu strânse laolaltă simbolizează unitatea sau comuniunea spirituală care leagă între ei pe toţi membrii bisericii" (Mihail, 1993, 466).

Primele diferenţe privind utilizarea rituală a pâinii apar deja în sânul Bisericilor. Ca sacramente ortodocşii folosesc pâine dospită, iar romano-catolicii şi armenii folosesc pâinea nedospită – *azima*. Zamfira Mihail subliniază că la început credincioşii foloseau pentru săvârşirea *Euharistiei* pâine obişnuită, iar după sec. al VI-lea pâinea de ritual s-a micşorat până la proporţiile şi tiparul celei de astăzi. Fiind o bună cunoscătoare a dogmei teologice, autoarea precizează motivarea pâinii dospite la ortodocşi, analizează interpretările făcute de către Sfinţii Părinţi pâinii ortodoxe.

Analizând atent repertoriul pâinilor utilizate în ritualul ortodox vom observa că el nu este prea mare: *prescurile* (din grecescul *prosfore,* ceea ce înseamnă ofrandă, jertfă, aducere), care după *Proscomidie* şi *Euharistie* devine *anafure* care se împart la sfârşitul *Liturghiei*, *artos*-ul ca pâine de Paşti, întregesc în mare acest repertoriu.

Mult mai bogat este repertoriul pâinilor utilizate de comunităţile tradiţionale în obiceiuri sau practici magice, având tangenţe funcţionale şi cu biserica. „Pentru că sunt situaţii în care biserica nu a acreditat ritualurile, ci însăşi tradiţia religiozităţii populare, care a acordat aceeaşi explicaţie simbolurilor ca şi biserica, a creat în consens forme de manifestare acceptate şi de biserica ortodoxă" (Mihail, 1993, 467).

Contează foarte mult să evaluăm ce produce, ce creează cultura populară, pe de o parte şi cultura religioasă, pe de alta, cum îşi trăiesc fiecare în parte aceste creaţii şi cum le propulsează una către cealaltă. Vom observa în continuare că acest schimb al valorilor, schimb al simbolurilor este foarte intens în cadrul general al culturii. Delimitarea lor este operată mai mult pentru facilitarea cercetării, fără a se ţine cont de respectarea integrităţii culturale. E de ajuns să schimbăm unghiul de vedere asupra domeniului, pentru a pune în

lumină un set de relații, din interacțiunea cărora capătă semnificații nebănuite obiectele, faptele si fenomenele arhicunoscute, dar deloc simple, deloc neglijabile. Ca să putem înțelege cum a apărut şi s-a diversificat repertoriul pâinilor din sfera creştinismului popular trebuie să luăm în considerare şi felul de-a crede în Dumnezeu al poporului, surprins de V. Kernbach: „Săteanul nu-l va gândi pe Dumnezeu abstract, dogmatic, fi1osofic, aşa cum îl defineşte gândirea bizantină, ci într-un fel mitologic, adică preistoric" (Kernbach, 1994, 270). Foarte aproape de această înțelegere este şi cea a preotului Alexei Mateevici, – scriitor, cărturar al vremii sale. Ideile lui A. Mateevici despre religiozitatea moldovenilor, despre simbioza dintre cultura tradițională şi experiența creştină sunt foarte relevante (Mateevici, 1993, 89-90), pentru a înțelege de ce pâinea de ritual promovată în cadrul obiceiurilor practicate în Republica Moldova are o consistență plastică, artistică, funcțională şi, nu în ultimul rând – simbolică, definitorie pentru cultura noastră. Între motivațiile de ordin cultural-istoric şi geografic precum că spațiul nostru cultural se înscrie în vechea vatră a culturii grâului, deci cultivând această plantă țăranii s-au pătruns de revelația oferită de viața grâului, de teoria ei, cum o numeşte Mircea Eliade, trebuie să adăugăm şi modul în care credinciosul a încercat să devină părtaş al divinității, asimilând grâul din perspectiva sacralității.

Mateevici îi considera pe moldoveni profund religioşi şi profund superstițioşi, din motiv că îmbină sărbătorile populare cu religia şi îmbracă în haina religiei creştine străvechi conținuturi. Avea dreptate autorul susținând că, pentru a înțelege modul de a fi credincioşi a1 moldovenilor, trebuie să le studiezi obiceiurile populare (Mateevici, 1993, 90). La baza obiceiurilor, consideră Mateevici, stă superstiția. Din ea creşte obiceiul până a îmbrăca forma exterioară, vizibilă a religiei, nepătrunzând prea adânc în esența ei. Iar în final, în conținutul obiceiului moldovenesc s-au integrat atât urme ale păgânizării ideilor creştinismului, cât şi urme ale creştinizării reprezentărilor păgâne (Mateevici, 1993, 90).

Pentru înțelegerea acestei simbioze este insuficient să reduci cadrul relațional al interdependențelor doar la superstiție. Mateevici înțelegea în acest sens superstiția ca o formă a gândirii proprie omului precreştin în opoziție cu credința, înțeleasă ca religie creştină. Era o concepție valabilă în spațiul nostru. Ea a fost depăşită prin concepția propusă de Emil Durkheim (Durkheim, 1995, 21) în acelaşi an, 1912, în care publica ideile amintite şi Mateevici. Rupând tradițiile vremii care recunoşteau toate formele religioase ca un rezultat al superstițiilor, abordând toate formele re1igioase în context social, Durkheim contrapune o nouă teorie. Conform ei, „Credințele religioase propriu-zise sunt întotdeauna comune unei colectivități determinate care aderă 1a ele şi îi practică riturile. Ele nu sunt admise doar cu titlu individual de către toți membrii colectivității, ci constituie ceea ce conferă unitatea grupului uman" (Durkheim, 1995, 22). Cercetând formele elementare ale vieții re1igioase, autorul demonstrează că religia este un fapt social prin definiție: „Reprezentările religioase sunt reprezentări colective, exprimând realități colective" (Durkheim, 1995, 22).

Astfel, trăirea colectivă a sacrului prin rituri care operează cu simboluri ca forme de exteriorizare a ideilor religioase sau a formelor mentale, cruprinde în sine şi ceea ce numim creştinism popular, încorporator încă de aşchii mitice, legende apocrife, legende hagiografe, credințe neeterogene etc. Scurtând o bună parte din aceste manifestări, Mateevici generalirează că obiceiurile moldovenilor s-au constituit din lucrarea inegală pe parcursul secolelor a celor două sisteme: păgânismul şi creştinismul care au dat în rezultat un mod de viață național religios. Unele şi aceleaşi obiceiuri şi datini având aceeaşi origine şi acelaşi sens, înregistrează un pitoresc local diferit (Mateevici, 1993, 90).

Metamorfozele grâului: de la plantă mesianică – la pâine ca simbol cultural total

În culturile arhaice grâul a fost considerat plantă mesianică. Preluat din aceste culturi ca şi alte simboluri esențiale precum sunt crucea, cercul, pătratul, vinul, lumina etc., grâul a ajuns să fie unul din simbolurile vegetale ale lui Iisus Hristos, fiind în acelaşi timp, un simbol al hranei esențiale şi al nemuririi, simbol a1 morții şi reînvierii (Evseev, 1994, 70).

La cele expuse deja privitor la sacralitatea grâului şi a pâinii vom adăuga ca idee generală practica aducerii acestora la biserică ca ofrandă, în acelaşi scop – mărirea capacității lor de sacralizare. Din totalitatea pâinii de ritual asupra căreia acționează preotul pentru a o încărca de sacralitate trebuie să delimităm, întâi de toate, categoria *prescurilor* (*anafurei*). În uzul ritual din spațiul Pruto-Nistrean sunt *prescuri* coapte pentru săvârşirea *Euharistiei* în biserică, care vor servi în mare parte ca *anafură* pentru împărtăşanie şi *prescuri* destinate uzului ritual din cadrul familiei.

Conform unei vechi tradiții *prescurile* bisericeşti sunt preparate din făină de grâu, apă şi ferment. In mănăstiri se ocupă de coptul acestora călugării, iar pentru serviciul divin din bisericile săteşti le coace o femeie. Implicarea femeilor în prepararea prescurilor apare, în viziunea noastră, ca o problemă de cercetare importantă, pentru că pune în valoare rolul femeii în comunitatea creştin ortodoxă a satului tradițional.

Despre evul mediu, finalul căruia îl cuprindem în cadrul cercetării noastre, s-a afirmat convingător că a fost unul indubitabil masculin (Duby, 1992). Apreciind importanța femeii în sânul familiei patriarhale, cu roluri importante în prepararea bucatelor, naşterea copiilor şi educația lor, s-a specificat că toate împreună îi conferă femeii „funcții importante în comunitate, dar, mai ales în familie, unde diviziunea pe sexe a rolurilor este clară

în viaţa tradiţională, activitatea feminină desfăşurându-se în interiorul casei, iar cea masculină oprindu-se, de obicei, la uşa ei" (Văduva, 1993, 221). Informaţii ample privind vechea tradiţie a prescurilor ne-a oferit protoiereu Serghei Ungureanu din Dercăuţi, Briceni).

E necesar să precizăm că nici marea familie patriarhală, nici Biserica Ortodoxă nu oferea femeii roluri prea însemnate în viaţa comunităţii. Frecventarea bisericii de către femei, constituia una dintre ieşirile lor obligatorii în comunitate. Dar rolul femeilor în viaţa bisericii era unul pasiv, diferit de cel al bărbaţilor. Rămânerea femeilor în tinda bisericii conform unei tradiţii mai vechi, situarea lor în pronaos, în timp ce bărbaţii se aflau în naos, ori conform altei tradiţii de mai târziu, situarea femeilor în stânga, iar a bărbaţilor în dreapta axei longitudinale a bisericii; interdicţia femeilor laice de a intra în altar, de a cânta în strană conturează statutul femeii în biserică.

Dincolo de aceste interdicţii general-răspândite în parohiile Moldovei istorice, este necesar să remarcăm câteva situaţii specifice care confereau unor femei şi un alt statut social. Dacă femeile din familiile înstărite erau ctitori de biserică, ele aveau scaune înaintea celorlalţi credincioşi pe care le ocupau în timpul săvârşirii serviciului divin. Avea alt statut şi moaşa, femeia care asista naşterea copiilor. Ulterior, ea venea la biserică pentru „a lua nume de la preot" noului-născut, aducea jertfe (colac şi găină) pentru iertarea lehuzei. Când moşea copilul muribund avea voie să-i rostească cuvintele de botez în locul preotului.

Între acestea se impune şi prescurniţa sau prescorniţă - femeia care cocea *prescuri* pentru ritualul *Euharistiei.* Conform unor prescripţii general valabile, prescurniţa trebuia să fie o femeie în etate, binecuvântată, „iertată", adică curată din punct de vedere biologic, foarte credincioasă şi care ştia rostul pâinii cel mai bine. O condiţie obligatorie în mare parte este ca ea să fie văduvă şi să fi trăit cu un singur bărbat [2].

Făina pentru *prescuri* nu este una obişnuită. Ea este adusă de către enoriaşi ca dar la biserică, când se fac ridicări sau parastase de sufletul celor decedaţi. În alte localităţi s-a păstrat tradiţia coacerii *prescurilor* din făină obţinută din snopii de grâu reprezentând primele recolte de la seceriş aduse în dar pentru biserică [3]. Servea la coptul *prescurilor* şi făina măcinată din grâul în care şi-au schimbat inelele tinerii logodiţi, adus după nuntă la biserică [4] sau cea în care au stat lumânările la capul mortului înainte de înmormântare [5]. În Andruşul de Sus, Cahul, numele produsului final s-a extins şi asupra făinii. Se numeşte *prescură* făina adusă la biserică la pomenirea de un an a mortului, deasupra căreia se pune şi o cruciuliţă mică de lemn, care, după serviciul divin, va fi prinsă de crucea de la mormântul mortului la cimitir.

Observăm în aceste prescripţii ale selectării făinii o condiţie obligatoare - făina pentru coacerea *prescurilor* nu este una incipientă, ci are deja un grad înalt al modelării culturale, reprezentând în plan simbolic o sincronizare perpetuă a începutului şi sfârşitului, a morţii şi a vieţii. În final se acumulează o sacralizare continuă a făinii, are loc o pregătire a ei pentru a atinge cel mai înalt grad de sacralitate, a face posibilă transformarea ei în trupul lui Isus Hristos. Prepararea *prescurilor* pentru împărtăşanie din făină de jertfă reprezintă un circuit al vieţii şi morţii, simbolizat pe două planuri sincronizate în timpul *Euharistiei* – în pâine şi vin. Cândva au existat în parohiile din Moldova incinte speciale pentru coacerea *prescurilor*. Era *prescurniţa* – o casă din curtea bisericii, construită din lemn, ieşită cu timpul din uz. Uneori adaptau în acest scop o construcţie adecvată. Spre exemplu în 1925, în satul Goeni, acum raionul Criuleni, după ce s-a sfinţit noua biserică, în cea veche de lemn au început a coace prescuri [6].

Femeile nu coc *prescurile* în aceeaşi zi cu alte copturi. În cuptor se pun doar *prescurile*. Pentru copt este indicată ziua de joi, interzicându-se coptul în zile de sărbătoare. Pentru a prepara aluatul *prescurniţa* aduce aghiazmă sau „apă neîncepută" în zorii zilei de la fântână [7], de la cel mai nou izvor, sau de la cea mai nouă fântână. În acelaşi scop este folosită „apa neîncepută" (prima apă) scoasă dintr-o fântână nouă [8].

Ritualul coptului începe prin rostirea „Rugăciunii sfintei prosfornici" (Dercăuţi). Prescurile sunt modelate din cocoloşi mici de aluat cărora li se dă treptat o formă alungită, aceştea fiind apoi alăturaţi pentru coacere fie câte 4, fie câte 5, sau câte 7 (în Maramureş şi la ruşii de rit vechi din Moldova), amplasarea lor în compoziţie păstrând forma crucii de fiece dată.

Prin aplicarea deasupra fiecărei prescuri înainte de a fi date în cuptor a *prescurnicerului* (*pecetarului, pistornicului*), partea de sus capătă o suprafaţă mai extinsă, creând vizual o supraetajare. Anca Pop-Bratu a prezentat într-un studiu de referinţă tradiţia *pecetarelor* din Maramureş, analizând în special mânerul *pecetarelor* de lemn, care întruneşte o varietate impresionantă de motive miniarhitecturale (Bratu, 1986, 53-61). Autoarea opinează că pe vremuri fiecare familie avea pecetarul său pe care-l moştenea din generaţie în generaţie. Iar actualmente au pecetare doar *prescurăresele*, marcând cu ajutorul lor nu numai *prescurile* pentru cuminecătură, ci şi pâinea de ritual destinată oficierii parastaselor. Femeile coc respectiva pâine şi cheamă *prescurăresele* pentru a o marca cu pecetarul (Bratu, 1986, 56; Văduva, 226). Trebuie să completăm, în baza cercetărilor de teren, că şi în prezent în satele Breb, Sat Şugatag, Hoteni din Maramureş se păstrează vechea tradiţie. Fiecare casă are câteva pecetare din lemn. Femeile coc pe rând prescurile, în ajunul sărbătorii, pe care le duc apoi preotului la biserică. Fenomenul este specific şi pentru zonele de sud ale României (Bratu, 1986, 56). Cu toate că există un număr mare de pecetare, pecetea lor este una singură – cea cunoscută pretutindeni. Acest fapt este important. Şi la în satele de la sudul Moldovei până la al doilea război mondial

fiecare casă avea „chistornicul" său. Meşterii care le confecţionau, umblau prin sate şi le vindeau [9].

Prescurniţele nu comentează foarte mult tainele activităţii lor, izolându-le după un paravan al comportamentului exclusiv religios. Astfel, după ce coc prescurile ele le duc imediat preotului la biserică şi acesta le păstrează în altar, pe o masă. În slujbele de pomenire a morţilor de la marile sărbători preoţii pomenesc numele *prescurniţelor* răposate şi pe cel al *prescurniţei* actuale în slujbele de sănătate.

S-ar părea că rolul *prescurniţei* în viaţa comunităţii religioase actuale nu este unul foarte proeminent ca dimensiune socială. Dar interpretând gesturile şi acţiunile ei, pe tot parcursul preparării prescurilor, devine clară relaţia: ceea ce începe ea, continuă în mod ritual preotul în altar. Atingerea nivelului sublim de sacralitate, spre care tinde preotul, este imposibilă fără contribuţia *prescurniţei*. Participarea ei la „devenirea pâinii trup a lui Hristos" este acoperită de taină, la fel cum este şi cea a *Euharistiei*, săvârşită de preot. Dar s-au produs nişte schimbări sociale care au pus în valoare rolul preotului şi au trecut în conul de umbră rolul *prescurniţei*. Astfel, dacă fiece membru al comunităţii ştie cine este preotul-paroh, nu fiecare cunoaşte cine coace prescurile pentru biserică.

Altă situaţie era acum mai bine de două veacuri. Vom folosi pentru exemplificare *Recensămintele populaţiei Moldovei din anii 1772-1773 şi 1774* (Moldova în epoca feudalismului 1975, 443). Studiind datele oferite de aceste recensăminte observăm că în afară de numele de botez, în documente mai figurează specificări privind condiţia socială, ierarhia socială, ocuparea şi uneori – originea oamenilor. Vom folosi acest important izvor istoric pentru a releva locul *prescurniţei* în comunitate. Prima concluzie care se desprinde din analiza datelor este că *prescurniţa* apare ca singura ocupaţie feminină marcată de respectivele recensăminte.

Că aceste femei erau foarte apreciate în comunităţile medievale denotă şi faptul că ele sunt înscrise doar cu numele de botez „Aniţa, prescurniţa" (Tărgul Orheiului, ocolul Răutului), „Safta, prescurniţa" (s. Zgheroaia, ocolul Prutului, Ţinutul Orhei), „Parascovia, prescurniţa" (s. Şişcani, ocolul Copălnicului, Ţinutul Orhei-Lăpuşna), „Ileana, prescurniţa", (s. Cojuşna), „Nastasia, prescurniţa", „Marica, prescurniţa", ambele din Iaşi, „Tudora, prescurniţa" şi „Baba, prescurniţa"- ambele din Bacău (Moldova în epoca feudalismului, 1975, 416, 443, 448, 453, 395, 385, 336, 339). În raport cu ea sunt desemnaţi în *Recensăminte*... şi alţi membri ai familiei sale: „Ştefan al prescurniţii" şi „Toader zet prescurniţii" (Botoşani), „Vasili sin prescurniţii" (Hârlău), „Ionaşco al prescurniţii"(Covurlui), „Grigoraş al prescurniţii", „Ştefan al prescurniţii" (Costiceni, Hotin) (Moldova în epoca feudalismului, 1975, 188,196, 256,103,114,115).

În recensăminte mai apare şi calificativul prescurnicer „Ilie zet prescurnicer" şi „Vasile, prescurnicer" (Hotin) (Moldova în epoca feudalismului, 1975, 113). Deocamdată, din lipsa informaţiilor necesare, este dificil să înţelegem ce semnifică el. Ar putea fi omul care confecţionează *prescurnicul* sau *pistornicul* – obiectul cu care sunt marcate *prescurile*. Dar mai credibilă este varianta că erau chiar bărbaţii care coceau *prescurile* pentru biserica sătească. Ceea ce induce ideea că a existat o perioadă când prepararea prescurilor era concentrată în imediata apropiere a bisericii, fiind realizată de bărbaţi.

Este interesant a se studia în acest context originea satelor: Prescureni, din regiunea Cernăuţi (transformat acum în Proscureanî) şi Proscureni, judeţul Edineţ.

Specificarea ocupaţiei în documentele vremii denotă că *prescurniţa* avea un statut social mult mai înalt decât al celorlalte profesioniste datorită faptului că participa la procesul de pregătire a pâinii, care trebuia să devină „trupul lui Hristos", că avea responsabilităţi distincte în bunul mers al rânduielilor bisericeşti.

Înainte de a fi date în cuptor deasupra *prescurilor* se aplică pecetarul de lemn, având fie careva simboluri, fie semnul crucii şi majusculele cuvintelor „Iisus Hristos" în primul registru şi NIKA în al doilea, ortografiate în greacă sau română (Fig.1). Dumitru Buzatu a prezentat şi analizat mai multe imagini de prescuri practicate în biserica românească (Buzatu, 1963, 568).

În urma cercetărilor de teren întreprinse în Republica Moldova în ultimii ani am adunat de prin bisericile săteşti tot felul de prescuri, având pe ele mult mai multe imagini imprimate decât cele prezentate de către D. Buzatu. Am rugat preoţi cu vechime în serviciul clerical să aprecieze prescurile atestate. Au fost recunoscute ca valabile cele care imprimă iniţialele *IS HR NI KA* cu sensul *Iisus Hristos Biruitorul,* amplasate între segmentele crucii şi cele care au chipul Maici Domnului cu pruncul în braţe (Fig 2). Celelalte au fost considerate ca reprezentând hramul bisericii locale sau, pur şi simplu, ca fiind străine adevăratei dogme. Un studiu de caz privind pecetarele răspândite în Moldova ar putea aduce noi dovezi privind istoria creştinismului. Familiile mai continuă să păstreze pecetarele vechi, chiar dacă demult nu le mai folosesc conform destinaţiei. Le-am atestat în satele: Enichioi (Cantemir), Câşliţa-Prut (Cahul), Dângeni (Ocniţa), Sadova (Călăraşi), Cenuşa (Floreşti), Podoimiţa (Camenca), Suceveni (Adâncata).

Împărtăşania cu prescură şi vin, transformate în trupul şi sângele 1ui Hristos, este primită după o perioadă de abţinere, de interdicţii alimentare, comportamentale şi morale, care pregătesc creştinul pentru acest ritual. Aşa cum precizează şi cercetătoarea Zamfira Mihail, bucăţele de anafură sunt luate de enoriaşi acasă, pentru a fi consumate sau folosite în diverse scopuri apotropaice. Când se îmbolnăveşte cineva dintre oameni sau dintre animale, le dau acestora să mănânce câte o bucăţică. Relatează despre această practică neobişnuită observată în 1714 în Furceni (Orhei) Erasmus Heinrich Schneider Von Weismantel. Suedezul face deosebire între *ostia* cunoscută de poporul său pe care creştinul

o primeşte direct în gură şi *prescura*, la prima vedere „pâine adevărată" bucăţi din care sunt trimise împreună cu vinul ritual bolnavilor, inclusiv celor din alte sate, pentru a se lecui (Erasmus Sgneider Von Weismantel, 1983, 354). Polihronie Sârcu aminteşte câteva practici de utilizare a prescurii de la Bunavestire: bucăţele din ea se amestecă cu seminţele înainte de a fi semănate, câte o bucăţică mănâncă oamenii înainte de a ieşi pentru prima oară la arat, şi, muiată în apă o dau albinelor ieşite din iernat, sau când pier roiuri întregi**.** La fel, când vor să impulsioneze recoltele câmpurilor, îngroapă în capătul ogorului în formă de cruce patru bucăţele de *anafură* (Sârcu, 1913, 160). *Nafură* se numeşte în Crihana Veche, raionul Cahul şi pâinea de ritual constând din pâinişoare mici unite trei câte trei, de tot nouă la număr, preparate de văduve şi jertfite bisericii, pentru a invoca ploaia în timp de secetă [10]. În alte sate din lunca Prutului acestea se numesc *pâinea ploii*. Folosesc o bucăţică de *prescură* şi când vor să alunge şoarecii din casă sau să respingă răul din gospodărie. În casele oamenilor în vârstă bucăţele de anaforă sunt păstrate permanent la icoană.

Observăm în această extindere a utilizării pâinii sfinţite, destinate la început pentru consumul în biserică, o deplasare de la epicentrul sacrului, reprezentat de biserică, spre periferia lui, în gospodăria sătenilor. Tot în această relaţie este evidentă trecerea de la consumul ritual – la consumul din cadrul practicilor magice, de la ritual – spre cotidian. Din exemplele prezentate se poate observa o uşoară confuzie între *prescură* şi *anafură,* caz frecvent întâlnit în lexicul popular.

În contextul urmăririi convergenţelor devin relevante prescurile utilizate în obiceiurile populare. Când în sat se chinuie vreun muribund, ca să-i uşureze suferinţa, două femei văduve strâng făină de la 9 văduve din sat, coc din ea *prescuri*, le aduc la biserică pentru oficierea rânduielii de dezlegare [11]. La Colibaşi (Cahul) se numeşte *prescură* o jertfă alcătuită din trei colaci cu vargă în jur, dăruiţi preotului la *ridicările* oficiate pentru morţi în postul mare, la Sfântul Toader [12]. La Costuleni, Iaşi *prescură* se numeşte colacul adus la 40 de zile de la moartea omului în biserică şi din care se fac părticele de *nafură*, pentru a le consuma rudele decedatului [13]. În Grigoriopol, Transnistria prin anii 60 ai secolului XX la nuntă se dăruia *colac cu prescură* (Texte dialectale, 1987, 89). La Câşliţa-Prut *turtele* pentru sărbătoarea Sf. Varvara, sunt marcate în mijloc cu pistornicul, iar după coacere, unse cu miere [14].

În vechea tradiţie grâul înainte de a fi semănat şi după recoltare era trecut prin biserică în cadrul unor rituri de început şi sfârşit al drumului anual al pâinii. Din seminţele de grâu alese pentru semănat se ducea la biserică un pumn pentru a fi sfinţit. După sfinţire, aceste boabe erau amestecate cu celelalte pregătite pentru semănat, în acest mod puterea primelor transmiţându-se şi celorlalte. Până la mijlocul secolului al XX-lea primul snop de spice recoltat era adus la biserică pentru serviciul divin al primelor recolte, ca mulţumire pentru recolta căpătată. Doctrina ortodoxă nu impune aceste rituri de circulaţie a grâului. Ele au pătruns din practicile agrare în practicile bisericeşti.

Crăciunul, înţeles ca naşterea lui Iisus Hristos, grefează în jurul solstiţiului de iarnă, sfârşitului anului şi începutului lui mai multe rituri complexe sub raportul simbiozelor creştinism-păgânism. Este o sărbatoare păgână încreştinată. Crăciunul a început a fi sărbătorit în sec. al II-lea după Hristos iniţial în luna mai, apoi la 6 ianuarie. Abia în sec. a1 IV-lea se ia ca dată neschimbătoare ziua naşterii lui Hristos - 25 decembrie. În partea de răsărit a Europei s-a prelungit serbarea naşterii lui Hristos pe 6 ianuarie până în sec. al VI-lea, apoi s-a adoptat tot ziua de 25 decembrie. Această zi n-a fost aleasă întâmplător. Ea reprezintă a treia zi de după solstiţiul de iarnă, când soarele reintră în puterile sale şi ziua începe să crească „cu un pas de găină" în expresie populară. Apoi, 25 decembrie era ziua de naştere a tuturor zeităţilor solare orientale (Eliade, 1986, 396). Împăratul Aurelian (270-275) a sesizat prioritătile unei teologii solare de structură monoteistă pentru asigurarea unităţii imperiului. E1 a introdus cultul lui *Deus Sol Invictus*, considerându-1 zeu suprem. Înainte de a se converti la creştinism Împăratul Constantin (306-337) considera „soarele drept simbolul cel mai desăvârşit al lui Dumnezeu" (Eliade, 1986, 397). Ziua naşterii lui Iisus Hristos venea să înlocuiască în special ziua naşterii zeului Mithra, împrumutat de romani de la perşi şi foarte popular printre ostaşii romani aflaţi departe de casă.

Cultul soarelui se resimte încă destul de puternic în structura obiceiurilor de Crăciun. Petru Caraman, Demeter Marinov, Ion Ghinoiu (Caraman, 1931; Маринов 1914; Ghinoiu, 1997, 47) au remarcat atât semnificaţiile solare ale sărbătorii, cât şi conotaţiile solare ale colacilor de Crăciun. Am abordat tangenţial această relaţie pâine-Crăciun-Soare demonstrând în baza unei factologii elocvente racordarea perfectă a pâinii de ritual la stările soarelui de 1a solstiţiul de iarnă până la cel de vară. Totalitatea actelor rituale săvârşite în ajunul Crăciunului şi în timpul lui au ca scop simbolic trezirea geniului grâului, sincronizarea lui cu mersul soarelui. În acest context la Crăciun sunt acţionate ritual toate tipurile de pâine, de la cele mai simple reprezentând boabele, spicele, făina, grâul fiert şi până la cele mai compuse care trimit 1a simbolul soarelui, al timpului, a1 lui Hristos, pentru a echilibra magic puterea soarelui care renaşte (Buzilă, 1999, 222-232).

De la formele perfect rotunde ale *colacilor* care se dau preotului la Ajunul Crăciunului şi care amintesc de cap, de soare, sau de un cap cu raze de soare ca al lui Mithra, în expresia lui Petru Caraman (Caraman 1993; Виноградова, 1982), la cele ale timpului reprezentate printr-un *ajun* sau *crăciun*, între care apare cel mai frecvent o pâine antropomorfă schematizată care se aseamănă cu un om păşind sau cu un 8 neîmplinit în partea de jos. Deja la Sfinţi sau Mucenici, adică la echinocţiul

de primăvară, când ziua se egalează cu noaptea, simbolul din pâine al timpului întruchipează acest echilibru printr-o pâine în forma cifrei „8”, ce poate fi asociat şi simbolului infinitului (Buzilă, 1999, 232-241).

Revenind la *crăciunei* vom preciza că ei însoţesc icoanele din casele oamenilor în spaţiul interfluviului Pruto-Nistrean, dar şi cele din biserici. Ei vor rămâne în lăcaşurile de cult până la Bobotează (Botează). La fel vor fi aduşi la biserică, pentru a fi daţi de pomană, *sfinţişorii* la Sfinţi. În contextul acestui ciclu solar au fost combinate credinţe de diversă origine ca să se creeze o integritate de ordinul izomorfismului: Hristos-Soare - pâine. Locuitorii din spaţiul Pruto-Nistrean au avut o contribuţie deosebită în promovarea acestor simboluri din aluat. Coc colăceii simbolici şi acum, în fiece sat, mult mai frecvent decât ţăranii din Moldova din dreapta Prutului. Faptul că în Transnistria acest colăcel este numit *colacul vacii* şi s-a mai păstrat doar în localităţile de pe malul Nistrului constituie un argument că aici se sfârşeşte marginea răsăriteană a arealului acestor colăcei. Aici trebuie să precizăm că marginile nordice, vestice şi sudice ale arealului urmează a fi stabilite. Atestarea acestor colăcei, atât de obişnuiţi pentru spaţiul nostru încât puteau fi consideraţi mărci culturale, şi în practicile rituale de Crăciun şi Anul Nou ale altor popoare balcanice (Васильева, 1988, 19; Янева, 1989), deschide noi perspective de cercetare.

Aceste figuri din aluat sunt o dovadă că „nici mitologia, nici hagiografia creştină nu au fost acceptate în literă, ci numai în spirit, dar şi atunci doar în formele imaginaţiei folclorice mai apropiate de condiţia sa umană şi de nevoile spirituale de explicare a universului. Creştinismul popular românesc, chiar dacă face parte dintr-un fenomen universal, a devenit la noi una dintre formele cele mai originale de absorbire interpretativă a religiei creştine” (Kernbach, 1994, 273).

O altă prestanţă diferenţiată a pâinii de ritual în spaţiul nostru se face la Paşti, adică la Înviere. Pasca coaptă în ajun de Paşti este împletită din două sau trei vije din care se face un cerc, în mijlocul lui se aşează o cruce, iar spaţiile rămase libere sunt umplute cu brânză bătută cu ou. În acest fel, pasca moldovenească se deosebeşte de cea rusească sau bulgară tocmai prin aceste împletituri şi conţine pe lângă simbolismul grâului, pe cel al laptelui (reprezentat prin brânză) şi a1 oului, toate convergând către semnificaţiile vieţii renăscute, şi reînviate. Exemplul pâinii de Paşti – pasca – specifică şi în raport cu tradiţia altor regiuni ale spaţiului cultural românesc, în timp ce credinţa împărtăşită este aceeaşi, la fel cum aceleaşi sunt semnificaţiile sărbătorii, demonstrează puterea spiritului creator al purtătorilor de cultură din acest spaţiu, cum încearcă ei să adapteze creaţiile din aluat de grâu la cultul creştin. Moldovenii duc la biserică pentru a sfinţi în noaptea Învierii pască moldovenească în mod obligatoriu, ruşii pască rusească, bulgarii pască bulgărească. Fiecare dintre ele are însemne etnice.

Şi în cic1ul obiceiurilor ce ţin de vârstele omului pâinea constituie un element principal prin care se fac conexiuni între tradiţia populară şi cea creştină. Moaşa când se ducea la preot să ia nume copilului sau să ia apa copilului ducea acestuia *un colac* sau *o pâine* şi o găină. La botezul copilului părinţii lui naturali, naşa sau moaşa ofereau încă *o pereche de colaci* ca răsplată pentru încreştinarea copilului.

La oficierea religioasă a căsătoriei mirii aduceau cu ei *o jemnă* ca simbol al nuntirii, care era pusă sub scoarţa pe care ei stau în timpul cununiei. În alte sate pentru cei prezenţi, se rupea la sfârşit *un colac*, iar preotului i se închina *o pereche de colaci*. Atât *jemna*, cât şi *colacii* nu dezvoltă mari funcţii în timpul ritualului religios.

În primul caz, cei care au asistat la cununie şi prin prezenţa lor au validat social căsătoria celor doi, consumă *jemna*, ca evenimentul să fie săvârşit definitiv, fără întoarcere. Este o comuniune alimentară chemată să concilieze părţile, să solidarizeze relaţiile afectate de ieşirea celor doi tineri din familie. În cazul al doilea e o recompensă oferită preotului în schimbul oficierii cununiei şi o garanţie că aceasta este dreaptă şi temeinică. În unele localităţi după cununie tinerii înconjoară o masă pe care se află câte o grămăjoară de grâu pe colţ şi i-au câte puţin din boabele lui, semănându-l peste cei prezenţi. Un rit similar are loc în marea majoritate a localităţilor acasă la mireasă (sau 1a mire) de unde porneşte nunta spre biserică la cununie. Este masa Iertăciunii, aranjată cu *grâu* şi cu *jemne* pe colţuri. Dat fiind faptul că ritul se practică sporadic în biserică, putem presupune că el s-a transferat, aici din casa cu nunta (Buzilă, 1999, 128-131).

Legate de viaţa familială apar şi alte obiceiuri relevante pentru exegeza noastră. Hramul casei reprezintă sărbătoarea patronului acestei familii, luat în timpul cununiei. La hramul casei se duc daruri de sănătate la biserică, iar acasă se pregăteşte o masă la care sunt invitaţi finii şi alte neamuri. Celor veniţi la hramul casei li se închină *jemne* (tradiţia satelor de Codru) sau *pupăză peste colac* (tradiţia satelor din sud-vestul republicii noastre).

Aşa cum se ştie, înmormântarea şi pomenirea morţilor constituie cele mai dezvoltate obiceiuri. Pe potriva acestei structurări sunt şi pâinile de ritual integrate în ele. Un grup de pâini sunt destinate preotului ca performer principal al obiceiurilor. Astfel, *pomul cu pâine* din Bucovina ca imagine a lumii, ciurul şi covata (specifice centrului Moldovei), *crestăţile* (de la nord), *capetele* (specifice pentru sudul Moldovei) sunt închinate preotului în biserică. Actualmente este complicat să putem defini când aceste grupuri, foarte reprezentative pentru obicei, au început să fie închinate preotului. Pentru că în perioada când Biserica îşi prolifera sistemul de credinţe în raport cu cele rămase din culturile precedente, erau interzise şi pâinile de ritual. „Colacul peste groapă să nu se dea”, se remarcă într-un manuscris de la 1675 (Gaster, 1891, 218-228). Sunt cu puţin peste trei sute de ani de

atunci sau mult prea puţin timp ca obiceiul să capete o turnură imposibi1 de reconstituit. Că pomul cu pâine nu era destinat la început preotului, se subînţelege. Numai în Bucovina el este dăruit preotului, în restul teritoriului îl primeşte finul (fina), nepotul (nepoata), mereu cineva mai tânăr decât mortul.

Cu atât mai mult rămâne insuficient articulat motivul pomului, cu cât este numit *pom al raiului, pom al vieţii, pomul celui viu şi pomul mortului* (ultimele două sunt specifice satelor din partea central-vestică a Republicii Moldova). Ciurul şi covata cuprind o multitudine de forme insuficient atestate şi studiate, pentru că variază mult de la localitate la localitate. Ele trimit ca semnificaţie la obiceiul deshumării răposaţilor la şapte ani de la înmormântarea lor si reînhumarea rituală, obicei interzis în Basarabia la mijlocul secolului al XIX-lea, dar păstrat insular în anumite localităţi [15].

Preotul face rânduiala la înmormântării, binecuvântează toate pomenile pregătite pentru a fi date de sufletul celui răposat. În urma oficierii ritualului trecerii în lumea celor drepţi toate acestea urmează să fie dăruite celor vii ca să ajungă în mod transcedental la cel mort. Una dintre cele mai vechi şi mai răspândite forme ale pâinii de ritual în lumea ortodoxiei este *coliva* sau *grâul fiert*, cea care semnifică comunitatea celor morţi ca o promisiune a învierii lor. Consumarea obligatorie a *colivei* de către cei vii prezenţi la înmormântare sau la pomeniri reprezintă o activare a spaţiului simbolic de trecere dintr-o lume în alta. Grâul este un mediator al lumilor. Prin el se face transferul ontologic din lumea celor vii în lumea morţilor. Preotul este cel care după ce spune rugăciunea binecuvântează masa de pomenire, gustă primul din colivă, iar după el – şi ceilalţi. Apoi fiecare primeşte câte un *colăcel* cu lumânare.

Mitologia morţii, deasupra căreia s-a pliat cultul ortodox al morţii, are ca expresie obiectualizată o mare varietate morfologică de pâini. Dacă ţinem cont de ideea general-acceptată că obiceiul înmormântării este cel mai conservator şi că în el greu se produc schimbări de fond, atunci această varietate capătă o şi mai mare importantă pentru cercetare. Comparând formele pâinii specifice acestui obicei vom observa că dintre toate cea mai unitară ca formă şi denumire este colacul. Tendinţa lui de a se generaliza şi a înlocui alte forme cu funcţii şi semnificaţii mai particulare, ne face să credem că această preponderenţă a fost favorizată de acceptarea colacului de către Biserică drept al doilea fel de pâine rituală după grâul fiert. Nu-i exclus că accepţia să se fi produs după ce s-a văzut imposibilitatea de a-l evita sau înlătura. Forma rotundă a colacului a avut un rol definitiv în această multiplicare. Colacul trimite la simbolismul cercului, iar cercul, în accepţia lui A. Gurevici, este simbol al perfecţiunii şi imagine a lui Dumnezeu şi a Lumii (Гуревичь, 1972, 79). Este totodată încheierea vieţii, închiderea ei în cerc, reintegrarea pentru a renaşte. Colacul e dominant şi în obiceiul înmormântării şi în cel al pomenirilor. Pomenirea morţilor cu sistemul său de repetabilitate în timp era un motiv constant al vieţii religioase. Pomenirea la 3,9,20,40 de zile, jumătate de an, un an, în fiecare an timp (de şapte ani) la rând şi apoi după dorinţă si putinţă, pomenirea morţilor în fiecare sâmbătă, la toate sărbătorile mari ale anului: Crăciun, Paştele Blajinilor, Sâmbăta Duminicii Mari, pomenirile făcute prin organizarea parastaselor etc. presupunea *ridicarea ciurului, pomenii, parastasului* la biserică de către preot, acestea constând întâi de toate din pâine de ritual specifică tradiţiei mortuare din partea locului. Cele aduse la biserică alcătuiau o ofranda răposaţilor care era urmată de o masă de pomenire acasă. S-ar părea că obiceiul înmormântării şi pomenirii morţilor dacă este circumscris schemei religioase: după moarte urmează viaţă în rai sau în iad prin aceasta s-a rezolvat problema excluderii credinţelor de origine păgână. Dimpotrivă, aceste structuri reprezintă o coagulare încă insuficient articulată ca sens şi semnificaţii a elementelor, motivelor, simbolurilor apărate de ambele sfere: creştină şi păgână răsplămădite de viziunea agrară.

„Creştinismul popular absoarbe atât miturile mai vechi, cât şi pe cele mai noi, ulterioare răspândirii sale" (Kernbach, 1994, 273). Cultura îmbracă mereu noi forme şi motive asimilate prin filtrele sale din alte sisteme culturale. Se alege ceea ce se potriveşte organic stereotipurilor. Dar toate variantele de creştinism popular sunt dictate de specificul comunităţii umane, „de condiţia istorică şi de caracteristicile tradiţionale locale..." (Kernbach, 1994, 273). Am încercat să focalizăm aceste trei aspecte din perspectiva creştinismului popular. Apreciem în concluzia celor expuse până aici că pe ramurile falnice ale pomului culturii noastre cresc frunzele creştinismului şi fructele culturii. Una fără alta nu există atâta timp cât istoria nu are alternativă, dar se împlinesc reciproc. S-a creat un cult al grâului distinct între popoarele Europei consumatoare de pâine, o civilizaţie remarcabilă a pâinii şi o dimensionare culturală impunătoare a creaţiilor generate de cultivarea grâului şi consumul pâinii şi pentru că grâul, pâinea au fost considerate sacre, mai sunt înţelese astfel de către purtătorii culturii tradiţionale. Îndemnând preoţii să culeagă şi să studieze datinile populare, obiceiurile şi credinţele, A. Mateevici remarcă următoarele: „Gândurile şi simţurile poporului, trăirile lui sufleteşti şi reacţiile lui la fenomenele înconjurătoare, la fel ca la influenţa religiei – toate îşi găsesc o reflectare vie şi expresivă în diverse forme ale creaţiei folclorice, obiceiuri şi datini populare. În ansamblu – acesta nu-i altceva decât sufletul poporului, înveşmântat în anumite expresii exterioare" (Mateevici, 1993, 68).

Parafrazându-l pe A. Mateevici, vom preciza că reacţiile culturale la influenţa religiei nu pot fi apreciate ca zeloase. Sunt mult mai puţine însemne religioase decât în cultura popoarelor vecine. Tot aşa cum în colindele noastre motivele religioase sunt mult mai puţine decât în cele ucrainene, poloneze, bulgare (Caraman, 1993, Виноградова, 1982,) şi pâinea de ritual românească face doar referinţe sporadice la respectivele motive.

Vom urmări pentru conformitate trei aspecte ale acestor relaţii: de ordin nominal sau problema nominalizării formelor pâinii cu un cuvânt din domeniul religiei, problema coincidenţei formei pâinii cu denumirea, încât ambele să reprezinte aspecte religioase, problema marcării pâinii cu însemne ortodoxe pentru a o arăta ca un simbol al acestei credinţe.

În primul grup se includ pâinile numite: crucea, uşa altarului, cheia altarului, icoana, serafimul, îngerul (Fig 3 - toate din pomul de Bucovina), crucea (din ciur – Pecişte şi Bieşti jud. Orhei), prescurile de la înmormântare (Vadul-lui-Isac, Colibaşi, Slobozia Mare, Văleni, Brânza, Câşliţa-Prut, Giurgiuleşti – jud. Cahul), opincile lui Dumnezeu (numite lipii în Slobozia Mare, când le fac înaintea Crăciunului), *pelincele* Domnului (turtişoare cu mac preparate pretutindeni în Moldova în ajunul Crăciunului), *capul lui Dumnezeu, parastasul, arhanghelul* (frecvente în Muntenia, Oltenia, Maramureş), *barba lui Dumnezeu, barba popii, crucea* din spice de grâu (Buzilă, pl. Nr. 10, 11, 28, 30).

Marcarea pâinii de înmormântare cu pecetarul ca pe prescurile de la biserică constituie o tradiţie sporadică în sud-vestul Republicii Moldova şi Transilvania, dar mai mult răspândită în Oltenia, Dobrogea, Bulgaria, pâinile însemnate fiind: *arhanghelul, prescurile, călăghia, capetele, parastasul* (Pl. 4). Pecetarul este aplicat în mod simetric: o dată în centrul pâinii, pe fiece colţ al pâinii în formă de cruce sau pe ambele capete când pâinea reprezintă un segment de dreaptă (Янева, 87, 93; Стойнев, 1994, 286-287; Васева, 94-113) [16].

Este important să precizăm că toate pâinile marcate ca *prescurile*, revin ca dar preotului în cadrul săvârşirii rânduielilor mortului, ceea ce poate fi interpretat ca o concesie făcută de către tradiţia populară slujitorilor cultului religios. Dar în spaţiul de sud al Ucrainei locuit de români a fost atestată tradiţia marcării cu pecetea pistornicului pentru principalele forme ale pâinii de ritual din obiceiurile calendaristice şi cele ce ţin de vârstele omului. Astfel aici se închină la nuntă „colaci cu prescuri", copiii care „umblă cu lichiul" în ajunul Crăciunului pe la naşi bunici, moaşă duc „lipii cu prescuri". Se înscrie în această extindere şi „gălăgica" din Giurgiuleşti, o pâine plată cu prescură la mijloc oferită ca ofrandă fierbinte, cu vin celor care vin să vadă mortul la priveghi (Buzilă, 1999, 29).

Răspândirea tradiţiei pâinii cu prescuri în principal în Bulgaria, România, Republica Moldova, Ucraina de sud, având ca epicentru în aria românească Muntenia şi Dobrogea, poate fi dovada unei vechimi deosebite a acestei pâini, ţinând de faza creştinării apostolice a locuitorilor din aceste regiuni, unei prestanţe deosebite în amintirea creştinismului apostolic.

Un alt obicei ce ţine de viaţa familiei este sfinţirea casei după ce aceasta a fost construită sau renovată. Preotul vine să sfinţească casa. Pâinea de ritual pregătită cu această ocazie este cea specifică înmormântării. În Bucovina se face *pomul cu pâine* care se închină preotului, şi acesta împarte şi celorlalţi. În spaţiul Republicii Moldova se închină tuturor celor veniţi câte *un colac* cu lumânare ca la înmormântare şi pomeniri. Aceiaşi tradiţie a pâinii mortuare apare şi în cadrul sfinţirii fântânii. Sfinţirea casei sau a fântânii constituie ritul final din riturile de construcţie care, în esenţă sunt rituri de întemeiere. Ele dezvoltă relaţii spaţiale cu pământul în care au fost făcute. Geniul locului este proiectat din lumea de dincolo în aceste relaţii. Preotul binecuvântează darurile şi masa pentru a le încărca de sacralitate. Chiar dacă au fost construite după toate regulile cosmogoniei şi a timpului sacru, în viziunea creştină casa şi fântâna ca şi orice alte construcţii (biserică, pod etc.) vor căpăta adevăratele temeiuri ale durabilităţii în timp numai după ce vor fi sfinţite.

Tradiţia pâinii împletite din câteva suluri sau vite de aluat este definitorie pentru cultura Moldovei şi aproape că a marginalizat în totalitate tradiţia pâinii neîmpletite. Prin tehnica împletirii, pâinea se înscrie la fel ca şi alte obiecte realizate prin recurgerea la răsucire, într-un context al sacralităţii, înşiruirea sau înlănţuirea de spirale sugerate de respectiva tehnică având ca semnificaţie izolarea spaţiului sacru de cel profan sau de demarcare a sacralităţii. Iată de ce pe pâinea împletită nu se aplică pistornicul, decât în rare cazuri.

În decursul secolelor tradiţia creştină şi tradiţia agrară au cooperat având în comun simbolul pâinii de grâu, ca unul principal. Deşi cultul ortodox utilizează ritualic doar câteva forme ale pâinii de ritual, motivaţia fiind clară – unul e Mântuitorul, unul e trupul lui, iar obiceiurile populare promovează o multitudine de forme ale pâinii cu profunde implicaţii mitice, rituale, artistice, folclorice, magice – oficierea de către preot a principalelor obiceiuri calendaristice, celor ce ţin de vârstele omului, a riturilor legate de construcţie a condus la împăcarea celor două tradiţii creştină şi populară. Împăcarea a venit după o încercare de durată a Bisericii de a exclude din ritual tradiţia străveche a pâinii.

Sacralitatea ca esenţă a pâinii, acumulată în timpul unui proces îndelungat, are la începuturi o gândire mitică, la bază o practică agrară milenară, iar ca marcă – o credinţă în care divinitatea este întruchipată în pâine. Creştinismul popular din spaţiul Pruto-Nistrean este profund marcat de civilizaţia pâinii.

Note

[1] Vom nominaliza doar câteva titluri din vasta sa operă: Eliade, Mircea. Tratat de istorie a religiilor. Bucureşti. 1992; Idem. Eseuri. Bucureşti. 1991; Idem. Insula lui Euthanasius. Bucureşti. 1993.

[2] S. Manoileşti, Buzău. Inf. Aurica Cătană (de fată Popoiu). N.1949; S. Nerejul, jud.Vrancea. Inf. Ştefan al lui Pavel Şuşu. N.1967; Com. Maşcăuţi, raionul Criuleni. Inf. Larisa Florescu, (de fată Bujor). N.1954; Com. Feteşti, raionul Edineţ. Inf. Iulia Efim (de fată Vasilache). N.1935; Com. Hordineşti, raionul Edineţ. Inf. Elena Său a lui Toader Tabac. N.1928, înr. V. Buzilă 1990-1993.

[3] Com Dângeni, Ocniţa. Inf. Liuba Tonu (de fată Vlaicu). n. 1926, venită din Mihăileni.

[4] Com. Heleşteni, jud. Iaşi. Inf. Ilie Marcu. n. 1923; Com. Bărnova, raionul Edineţ. Inf. Nadejda Plămădeală. N.1921. Înr.V. Buzilă 1990-1992.

[5] S. Mangiu (Meneilovca), Tarutino. Inf. Veceslav Darie. N. 1972; Staroselie, inf. Eudochia lui Ion Ciobanu (de fată ocanu). N. 1921. Înr. V. Buzilă. 1994.

[6] Informaţie oferită de protoiereu Emanuil Brihuneţ, pentru care îi mulţumim şi pe această cale.

[7] Com. Tigheci, raionul Leova. Inf. Puşcaşu Ion. n.1948; Com. Dubna, raionul Soroca. Inf. Natalia lui Simion Ursu n. 1937. Înr. V.Buzilă, 1992.

[8] S. Cheltosu, Cantemir, inf. Eudochia Miron (Costache de fată), n.1932; Albota de Sus, Taraclia, Nicolae al lui Ion Creţu, n. 1916- Înr. V. Buzilă, 1992.

[9] Com. Câşliţa-Prut, raionul Cahul. Inf. Mariţa lui Dumitru Trifan. N. 1916. Înr. 1988.

[10] Com. Crihana Veche, Cahul. Inf. Aculina Plioştior. N. 1936. Înr. V. Buzilă 1988.

[11] Com. Ivancea, raionul Orhei. Inf. Maria Cehovskaia. N. 1915. Înr. V. Buzilă 1994.

[12] Com. Colibaşi, Cahul. Inf. Nadejda Fană (de fată Groza). N. 1931. Înr. V. Buzilă 1991.

[13] Com. Costuleni, Iaşi. Inf. Ungureanu Silvian. N. 1943. Înr. V. Buzilă 1992.

[14] Com. Câşliţa-Prut, Cahul. Inf. Maria lui Dumitru a lui Trifan. N. 1916. Înr. V. Buzilă 1988.

[15] Cel mai bine obiceiul s-a conservat în satul Ţâra, raionul Floreşti. L-am atestat în plină funcţiune în anul 2001.

[16] Cercetări de teren realizate în 1991–1998 în România. Sunt frecvent marcate cu pecetarul şi pâinile de înmormântare din Bulgaria.

Literatura

Blaga L. Trilogia culturii. Editura pentru literatură universală. Bucureşti, 1969.

Bratu A. Les sceaux pour le pain–azyme (pecetare) du Maramureş une phenomene de syncretisme // Etudes et documents Balkaniques et Mediterrane sous la redaction de Paul H. Stahl. Paris, 1986, 6.

Buzatu D. Paniornamentica // Mitropolia Olteniei, 1963, Nr. 7-8.

Buzilă V. Pâinea: aliment şi simbol. Experienţa sacrului. Chişinău, 1999.

Caraman P. Colindatul la români, slavi şi la alte popoare. Bucureşti, 1993.

Caraman P. Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români şi slavi. Contribuţii la studiul mitologiei creştine din orientul Europei. Iaşi, 1931.

Duby G. Evul mediu masculin. Bucureşti, 1992.

Durkheim E. Formele elementare ale vieţii religioase. Iaşi, 1995.

Gaster M. Crestomaţie română. Texte tipărite şi manuscrise (sec. XVI-XIX) dialectale şi populare cu o introducere, gramatică şi un glosar româno-francez. Leipzig-Bucureşti, 1891, Vol. 1.

Ghinoiu I. Obiceiuri populare de peste an. Dicţionar. Bucureşti, 1997.

Eliade, Mircea. Istoria credinţelor şi a ideilor religioase. Bucureşti, 1986, Vol. 2.

Erasmus Heinrich Sgneider Von Weismantel. Jurnal de campanie 1710-1714 // Călători străini despre Ţările Române. Bucureşti, 1983, Vol. VIII.

Evseev I. Dicţionar de simboluri şi arhetipuri culturale. Timişoara, 1994.

Kernbach Victor. Universul mitic al românilor. Bucureşti, 1994.

Herodot. Istorii. IV.

Mateevici A. Религиозные мотивы в поверіях и обрядов бессарабских молдован. Opere. Chişinău, 1993, Vol. II.

Mihail Z. Pâinea în cultul ortodox şi semnificaţia sa în viaţa laicilor // Revista de Etnografie şi Folclor. Bucureşti, 1993. Tom 38, Nr.5.

Moldova în epoca feudalismului. Recensământele populaţiei Moldovei din anii 1772-1773 şi 1774. Academia de Ştiinţe a RSS Moldoveneşti. Chişinău, 1975, volumul VII.

Sârcu P. Manuscris. Arhiva Societăţii Geografice Ruse. Sanct-Petersburg, 1913.

Shevalier J., Gheerbrant A. Dicţionar de simboluri. Bucureşti, 1995, vol. II.

Strabon. Georgafia. VII.

Texte dialectale. Chişinău, 1987. Vol. III. Partea II.

Văduva O. Civilizaţia pâinii // Revista de Etnografie şi Folclor. Bucureşti, 1993. Tom 38, Nr. 5.

Văduva O. Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti. Bucureşti, 1996.

Zugravu N. Ceneza creştinismului popular al românilor. Bucureşti, 1997.

Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология // Сборник Музея Антропологии и Этнографии. Материальна культура и мифология. Ленинград, 1981.

Васильева М. Коледа и сурва. Български празници и обичаи. София, 1988.

Виноградова Л. Зимняя календарная поэзия западных славян. Генезис и типология колядования. Москва, 1982.

Гуревич А. Категории средневековой культуры. Москва, 1972.

Лотман Ю. Символ в системе культуры // Труды по знаковым системам... Тарту, 1987. Том 11.

Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичяи. София, 1914.

Стойнев А. Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.

Фрейденберг О. Символика сюжета и жанра. Период античной литературы. Ленинград, 1935.

Янева С. Български обредни хлябове. София, 1989.

Rezumat

Lucrarea abordează rolurile şi semnificaţiile pâinii de ritual pentru a contura dimensiunile ei culturale în cadrul creştinismului popular. Analiza a permis observarea procesului de extindere a funcţiilor pâinii specifice cultului ortodox către practicile rituale şi magice ale culturii populare şi viceversa, - ale celor implicate în obiceiurile populare către ritualul religios. Autorul demonstrează că în sfera creştinismului popular au avut loc conexiuni majore graţie similitudinilor existente între statutul pâinii de ritual ca simbol fundamental în creştinism şi cel de simbol fundamental, total în cultura populară. Marea diversitate a formelor pâinii şi a rosturilor lor culturale practicate în sfera creştinismului popular se datorează mai multor factori: situarea ariei noastre culturale în vechiul epicentru al cultivării grâului, vechimea creştinării strămoşilor noştri, felul de a fi religioşi al locuitorilor din Moldova istorică. O altă concluzie importantă este că acest sincretism prezentat de pâinea de ritual este un simptom al vivacităţii culturii, care şi-a articulat sistematic şi operaţional toate valorile în structurile sale reprezentative.

Cuvinte-cheie: Creştinism popular, cultul soarelui, cultul ortodox, jertfa de grâu, statutul pâinii de ritual,

sacru, religiozitate etnică, simbolismul grâului, reprezentări colective, mitologia morţii, imaginaţie folclorică.

Резюме

Работа раскрывает роль и значение ритуального хлеба для очерчивания культурных рамок народного христианства. Проведенный анализ позволил заметить процесс расширения функций специального хлеба, используемого в православном культе, в ритуальной и магической практике народной культуры и наоборот – использование обрядового хлеба, специфичного для народных обычаев в религиозной практике. Автор наглядно показывает, как в сфере народного христианства происходят сильные взаимосвязи благодаря существующему сходству между статусом ритуального хлеба как основного символа в христианстве и таким же его фундаментальным символом в народной культуре. Большое разнообразие форм ритуального хлеба, используемого в сфере народного христианства, его многочисленные роли и значения обязаны многим факторам: расположению нашего культурного пространства в древнем эпицентре культивирования (выращивания) пшеницы, древности принятия христианства нашими предками, и самому способу выражения религиозности (православия) жителями исторической Молдовы. Другой важный вывод заключается в том, что синкретизм ритуального хлеба является признаком живучести культуры, систематически и действенно объединяющей основные ценности своей структуры.

Ключевые слова: Народное христианство, культ солнца, православный культ, пшеничная жертва, статус пшеничного хлеба, сакральное, этническая религиозность, символизм пшеницы, коллективные представления, мифология смерти, фольклорное воображение.

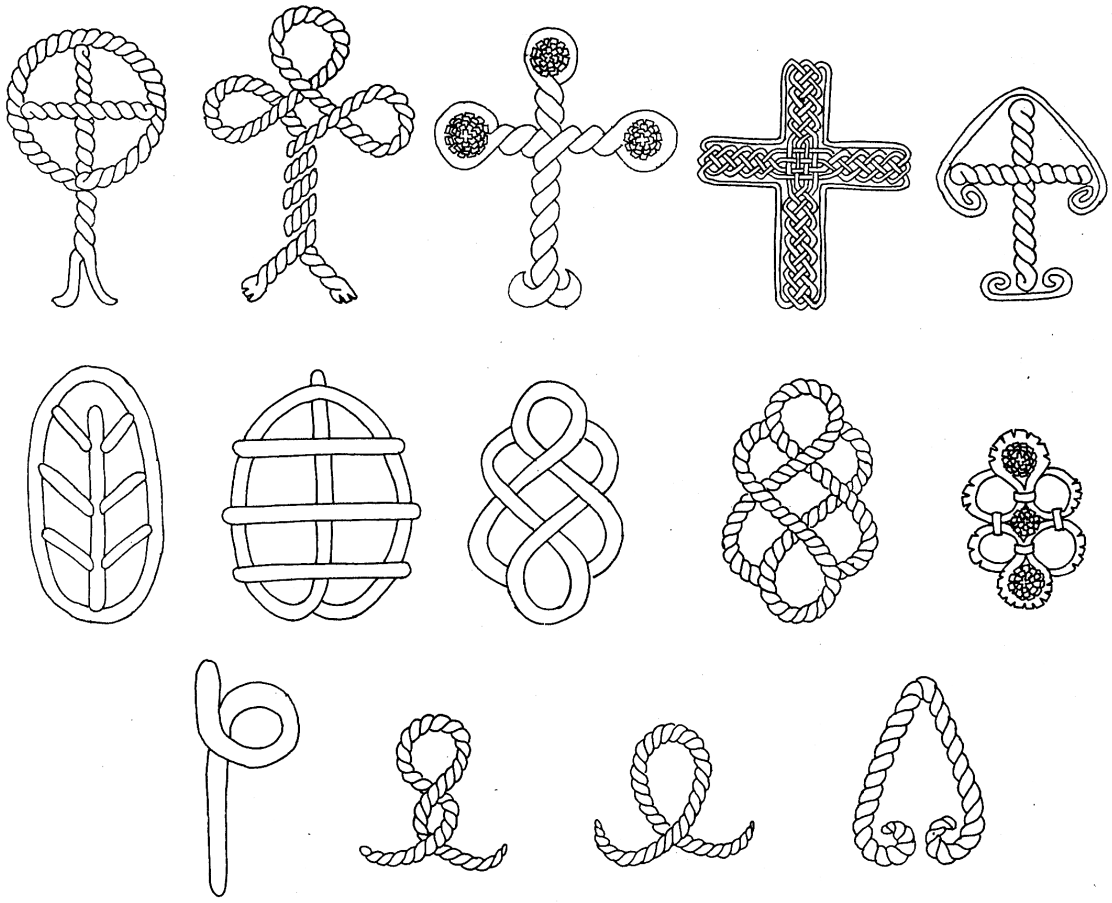
Summary

The work approaches the roles and the meanings of the ritual bread to outline its cultural meanings in the popular Christianity view. The analysis allowed observing breads function extension process specific to the orthodox religion, in the rituals and magical practice of the popular culture and otherwise – use of the ritual bread specific of the folk practice. The author shows that in the popular Christianity domain took place some major connections due to the extended similarity between ritual bread status as a fundamental symbol in Christianity and the role of total fundamental symbol in the popular culture. The big diversity of bread shapes and its cultural usage practiced in the popular Christianity domain is a result of many factors: our cultural placement in the old epicenter of wheat culture, the time of Christination of our ancestors, and the type of Christianity manifestation of the people living in Moldova throughout centuries. Another important conclusion is that the syncretism presented by the ritual bread is a cultural durability symptom, that had articulated systematically and operationally all its values in its representative structures.

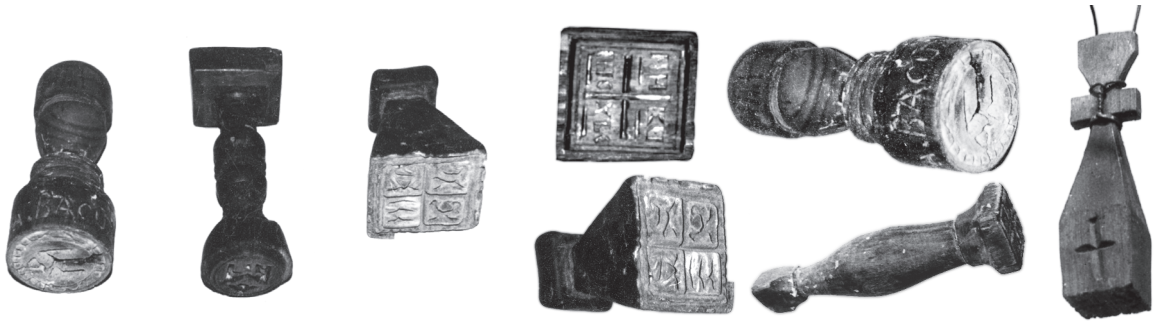
Key words: Popular Christianity, cult of the Sun, Orthodox Cult, Wheat sacrifice, ritual bread, status Holly, ethnic religiosity, wheat symbolism, collective representations, death mythology, folk imagination.

Anexă

MOTIVE RELIGIOASE ÎN POMUL DIN BUCOVINA

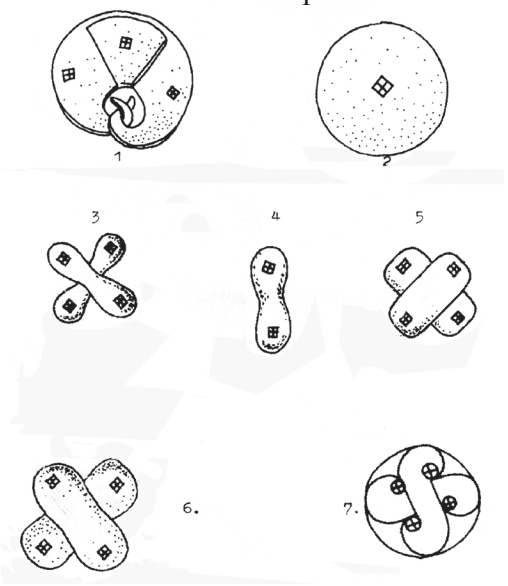


Pecetar

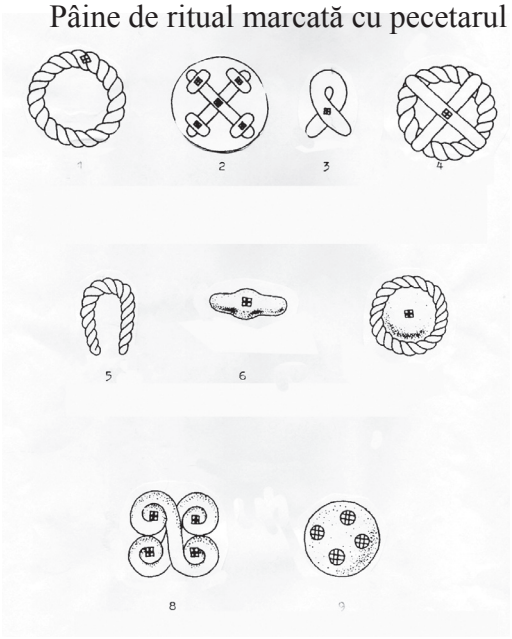


Pâine cu pecetare

Pâini marcate cu pecetarul



Pâine de ritual marcată cu pecetarul



Prescuri

Н. Г. ГОЛАНТ

ХРИСТИАНСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В РУМЫНСКИХ ВАРИАНТАХ ЛЕГЕНДЫ О МАРТОВСКОЙ СТАРУХЕ

Легенда о мартовской старухе и сходные с ней легенды широко распространены в Карпато-Балканском регионе – они встречаются у румын, арумын, молдаван, болгар, македонцев, сербов, черногорцев, боснийцев, словенцев, греков, албанцев, гагаузов, украинцев Карпат, поляков Галиции; бытуют они также у жителей Западной Европы и Ближнего Востока – итальянцев, корсиканцев, провансальцев, французов, каталонцев, испанцев, басков, португальцев, швейцарцев, англичан, шотландцев, турок, персов, арабов, берберов (Şăineanu, 1896, 1-45; Кабакова, 1994, 209-222; Сатрустеги, 1990, 34-35).

У румын и молдаван мартовская старуха чаще всего именуется *Baba Dochia*. Существуют региональные варианты этого имени: *Baba Eudochia* – в Яломице (Мунтения), *Baba Dochiţa*, *Baba Odotia* – на Буковине, *Baba Odochia* – в Марамуреше (Scurtu, 1942, 123-301; Gherman, 2002, 150-161; Muşlea, Bârlea, 1970, 353; Кабакова, 1994, 209-222; Калашникова, 1971, 12-13). Это имя мотивировано именем святой (Евдокии), день которой приходится на 1 (14) марта. Именем христианской святой мартовская старуха бывает названа также в вариантах легенды, бытующих у украинцев Карпат, у которых этот персонаж также именуется *Баба Докія* или *Баба Евдоха* (Кайндль, 2000, 116-118). Встречается имя *Баба Докия* и в соответствующих фольклорных текстах, записанных у гагаузов Бессарабии (Квилинкова, 2001, 3). В ряде фольклорных текстов о мартовской старухе, зафиксированных у болгар, македонцев, сербов, встречается имя *Марта*, или *Баба Марта* (Миков, 1985, 75; Йорданова, 1988, 46; Терновская, Толстой, 1995, 122-123). Это имя связано с названием первого весеннего месяца. Именем *Marta* (*Baba Marta*) называют мартовскую старуху и в некоторых населенных пунктах жудеца Телеорман в Мунтении (Fochi, 1976, 23-29). Во многих текстах, записанных на Балканах и в Западной Европе, героиня именуется просто «старухой», без имени: *moaşa* в арумынских вариантах, *баба* в ряде болгарских, сербских и других южнославянских вариантов, *q`aka* в вариантах из северной Албании, *la Vecchia* в итальянских, *la Viéio* в провансальских, *la Vielle* во французских вариантах (Şăineanu, 1896, 1-45; Кабакова, 1994, 209-222; Плотникова, 2004, 121-122; Юллы, Соболев, 2003, 422).

Инвариантными для легенды о мартовской старухе являются следующие компоненты: скотоводческая тематика, мотив пренебрежения к силам природы со стороны героини (героя) и последующее ее (его) наказание. Основной сюжетообразующий мотив вариантов мартовской легенды, бытующих в Карпато-Балканском регионе – уход старухи-пастушки в горы с овцами и / или козами в начале весны, гибель от холода и превращение в камень ее самой и всех ее животных.

Мотивом, часто встречающимся в текстах мартовских легенд у разных народов, является мотив оскорбления месяца, чаще всего марта, старухой-пастушкой (или пастухом – у некоторых народов Западной Европы), которое вызывает гнев месяца и вследствие этого – холода, снегопады, дожди, бури, которые приводят к гибели пастушки (пастуха) и стада. Мотив оскорбления месяца и его мести широко распространен и в Карпато-Балканском регионе, и в Средиземноморье. Он встречается у румын, арумын, болгар, македонцев, сербов, албанцев, украинцев Карпат, итальянцев, корсиканцев, провансальцев, французов, испанцев, каталонцев, басков, арабов (Olteanu, 2001, 128-133; Petrovici, 1935, 125-159; Şăineanu, 1896, 1-45; Кабакова, 1994, 209-222; Плотникова, 2004, 121-122; Юллы (Ylli Xh.), Соболев, 2003, 422; Сатрустеги, 1990, 34-35).

В различных версиях легенды старуха насмехается над бессилием уходящего месяца или просто радуется уходу зимы. Так, в одной из буковинских версий легенды Баба Докия заявляет: *Taci, Mărţişor, Că de-acuma n'are să fie ninsóre, Ci tot numai sóre, Dile seninóse Calde şi frumóse, Că ĕu am mâncat în luna lui Mart Fragĭ şi căpşune, Nu mĕ tem de tine!.. Ci me duc cu oile Şi cu caprele, Ca să le pasc, Şi de-ĭ da tu frig Mu-mĭ va fi nimic, Căcĭ eŭ sunt îmbrăcată cu 12 cojóce, Şi nicĭ de cum mie N'are frig să mi-fie!* [Замолчи, март, больше не будет снега, а только солнце, тихие, теплые, чудесные дни. Ведь в марте месяце я ела земляннику и клубнику, не боюсь тебя!.. Иду с овцами и козами на пастбище, и если ты будешь меня морозить, мне ничего не будет, ведь я одета в 12 кожухов, и ничего мне мороз не сделает] (Кабакова, 1989, 175-176). В одном из арумынских текстов старуха говорит: *Ascapă'm di earnă greaŭă Deadi bunlu Dumneděu Di furtunĭ amar neaŭă Şi di Şcurtul aţel arăŭ. Cîşi, cîşi, ĭedlĭi ai nĭei! Vine Martul, nó avem fricǎ Dîse mŏaşa câtră ĭedĭ Că puterea lĭeaste nĭicǎ, Cât di laĭu s-arau să-l ved Cîşi, cîşi, ĭedlĭi ai nĭei.* [Спаслась от трудной зимы – благодаря милостивому Господу – от страшных зимних бурь, от злого февраля. Кыш, кыш, козлятушки мои! Приходи, март, не боюсь тебя, – сказала старуха козлятам. – Сила его мала, каким бы вредным и злым он ни казался. Кыш, кыш, козлятушки мои!] (Кабакова, 1989, 176). Согласно тексту из краины Дибыр в северной Албании старуха, выйдя на вершину

горы, сказала: *H`ipa n'm`aje t'm`a lit, e pr`esha buzn e m`arsit, vet jam e bar`it e gjas i ka* [Я поднялась на вершину горы и перешла границу марта, я сама, и у меня есть пастухи и овцы] (Юллы, Соболев, 2003, 422). Аналогичный мотив преждевременной радости можно найти во многих западноевропейских текстах мартовской легенды. Так, в провансальской легенде старуха сначала радуется уходу февраля: *Adieu, Fébrié, mé ta febrerado M'as fa ni péu, ni pelado* [Прощай, Февраль, с холодами, ты не отнял у меня ни шкуры, ни кожи], а затем похваляется, что спаслась и от марта: *En escapant de Mars e de Marséu Ai escapa mi vaco e mi vedéu* [Спасаясь от Марта, я спасла моих коров] (Кабакова, 1994, 209-222). Во французском тексте из Верхних Вогез старуха говорит: *Mars n'é pu que trohhee djos, voilá lé métchant mwé qu'a oute, djó hhâprâ l'onnoille-ci* [У марта осталось только три дня, плохой месяц уже прошел, и на этот раз я выпуталась] (Кабакова, 1994, 209-222). В корсиканской версии мартовской легенды пастух восклицает: [Март, март, весна наступает, ты не причинил мне никакого вреда] (Ольмиччиа) (Кабакова, 1994, 209-222).

Во многих вариантах легенды речь старухи, обращенная к уходящему месяцу, содержит малопристойные выражения. Так, в румынских вариантах легенды о мартовской старухе для названий месяцев – марта и февраля – нередко употребляются такие рифмы, как: *Mărţişor* (уменьшительное название марта) – *curişor* (диминутив от *cur* – «зад»), *Făurariu* (февраль) – *găunariu* (от *găună* – маленькая дырка), *Făurel* (уменьшительное название февраля) – *găurel* (от *gaură* – отверстие, дырка) (Кабакова, 1994, 209-222). Так, в одном из текстов, записанных в румынском Банате, старуха заявляет:

Ahă', o trecut Kilendarĭ,	*Ахэ, прошел январь*
Cu sînźili tarĭ.	*С трескучими морозами.*
Pră Mărţîşor	*Мэрцишор*
	(уменьшит. от «март», марток)
Îl pun la curişor.	*Я отправлю в з-цу.*
	(Petrovici, 1935, 125-159).

В южнославянских (болгарских, македонских, сербских) текстах тема оскорбления месяца нередко бывает выражена следующим образом: старуха предлагает своим животным испражниться на бороду месяца (Февраля или Марта) [1], или обещает, что сделает это сама (Захариев, 1963, 387-388; Кабакова, 1994, 209-222; Плотникова, 2004, 121). Словесное оскорбление месяца, имеющее обсценный характер, встречается и в западноевропейских вариантах легенды. Так, в каталанском тексте из южной Франции, из Руссильона старуха, вместо того чтобы поблагодарить Март, сохранивший жизнь ее овцам и ягнятам, предлагает ему поцеловать себя в зад (Gennep, 1947, 952).

Однако нужно отметить, что в некоторых румынских вариантах легенды старуха оскорбляет не месяц, а бога, и им же бывает наказана. Так, например, вариант легенды, записанный в жудеце Прахова (Мунтения), начинается с заявления старухи о том, что хочет ли того господь или нет, но она все равно отправится с козами и овцами в горы и приготовит сыр: *a spus că o vrea Dumnezeu, n-o vrea, ea tot se duce cu caprele şi cu oile la munte, ca să facă brânză* (Fochi, 1976, 23-29). Мотив оскорбления бога мы встречаем и в варианте легенды из Трансильвании, согласно которому старуха, сбросив кожухи и замерзнув, зашла в корчму, напилась и стала бранить бога за то, что якобы из-за него она растеряла и кожухи, и коз и овец. За это бог превратил старуху в каменный столб (Gherman, 2002, 150-161). Нужно отметить, что варианты, в которых говорится об оскорблении бога, являются достаточно рафинированными и не содержат каких-либо непристойных выражений. По всей вероятности, они являются более поздними в сравнении с теми, которые повествуют об оскорблении месяца. Аналогию замещению оскорбления месяца оскорблением бога мы находим в тексте из Эрзрумского вилайета (Турция): согласно местному варианту мартовской легенды, старуха также оскорбляет бога, который спас ее от вьюги и которому она пообещала принести в жертву четырех животных. «Аллах внял мольбам старухи, а та, недолго думая, поймала четырех блох и раздавила их. «Вот как я обманула Аллаха» – хвасталась старуха» (Кабакова, 1989, 180).

Часто в румынских вариантах легенды присутствует дополнительный мотив: мартовская старуха – злая свекровь (реже – злая мачеха), которая стремится погубить невестку и дает ей невыполнимые поручения. Существует два основных варианта поручений злой свекрови – 1) Баба Докия зимой посылает невестку в лес за земляникой; 2) Баба Докия велит невестке мыть в реке черную шерсть, пока она не побелеет, и/или, наоборот, мыть белую шерсть, пока та не почернеет. Тексты, повествующие о поисках земляники, встречаются в Молдове (Бакэу), Мунтении (Телеорман), Олтении (Вылча, Горж) и Трансильвании (Fochi, 1976, 23-29; Gherman, 2002, 150-161). Тексты, рассказывающие о том, как невестка мыла шерсть, зафиксированы в Олтении (Вылча, Мехединць), Банате (Караш-Северин) и Марамуреше (Scurtu, 1942, 123-301; Petrovici, 1935, 125-159; Fochi, 1976, 23-29; Gherman, 2002, 150-161). Невестке удается выполнить поручения благодаря чудесному помощнику – Богу (в вариантах из Молдовы, Мунтении, Олтении, Трансильвании), Богу и св. Петру (в вариантах из Олтении и Баната), Богоматери (Банат), ангелу (Банат, Марамуреш), священнику (Трансильвания) (Scurtu, 1942, 123-301; Petrovici, 1935, 125-159; Fochi, 1976, 23-29; Gherman, 2002, 150-161; Marienescu, 1994, 233-247). Когда невестка, выполнив поручение, возвращается

домой со спелой земляникой или с цветами, полученными от чудесного помощника, Баба Докия, решив, что наступило лето, отправляется с овцами и/или козами в горы, где и погибает от холода.

Мотив «мартовская старуха – злая свекровь или злая мачеха», столь широко распространенный у румын, встречается также у украинцев Карпат. Так, согласно варианту мартовской легенды, записанному у украинцев-гуцулов в Восточных Карпатах, Баба Евдоха в марте послала свою падчерицу в лес за малиной, и той удалось выполнить поручение мачехи с помощью Бога и святого Петра (Кайндль, 2000, 116-118). Вообще гуцульские варианты легенды о мартовской старухе наиболее близки к румынским и, по всей видимости, появились именно благодаря румынскому влиянию, т.к. украинцам, живущим за пределами Карпат, легенда о мартовской старухе, по всей видимости, неизвестна. Однако многие истории о невыполнимом поручении старухи и о чудесном помощнике весьма сходны со сказками различных славянских народов – чехов, поляков и др. – о мачехе и падчерице (Кабакова, 1989, 183).

Особенностью румынских вариантов легенды о мартовской старухе, как следует из вышеизложенного, является содержащиеся в них христианские элементы. В большинстве румынских вариантов легенды мартовская старуха названа именем христианской святой. В ряде румынских вариантов легенды распространенный мотив оскорбления месяца заменяется оскорблением Бога. Однако на первый план христианские элементы выходят в повествовании о чудесном помощнике (чудесных помощниках), которые помогают невестке (или падчерице) Бабы Докии выполнить поручение злой свекрови (мачехи) – чаще всего это Бог и св. Петр, в отдельных случаях – Богородица, ангел или священник. В подавляющем большинстве вариантов легенды о мартовской старухе, бытующих у других народов Карпато-Балканского региона (как, впрочем, и у жителей Западной Европы), подобные мотивы отсутствуют. Невольно приходит на ум аналогия с румынскими вариантами баллады о строительной жертве (о мастере Маноле), в которых также присутствуют аналогичные мотивы. Так, в румынских вариантах баллады речь идет о строительстве храма, тогда как в болгарских и греческих вариантах обычно строится мост, а в сербских, черногорских и албанских – город или крепость. Эпизод, в котором мастер молит Бога спасти его жену от участи быть принесенной в жертву, и Бог пытается это сделать, также типичен именно для румынских вариантов баллады (Арнаудов, 1968; Eliade, 1943; Иванов, 2003, 422-436).

Примечание

[1]В болгарских текстах, в которых персонификацией месяца марта выступает Баба Марта, речь может идти не о бороде, а о платке.

Литература

Арнаудов М. Бележки към балада за вградената невеста // Арнаудов М. Очерци по българския фолклор. Т. II. София, 1968.

Захариев Й. Кюстендилската котловина. София, 1963.

Иванов Вяч. Вс. Происхождение и трансформации фабулы баллады о мастере Маноле. Славянское и балканское языкознание. М., 2003.

Йорданова Л. Изкуство и народни обичаи, София, 1988.

Кабакова Г. И. Структура и география легенды о мартовской старухе // Славянский и балканский фольклор. М., 1994.

Кабакова Г. И. Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской. Дисс. … канд. филол. наук. М., 1989.

Кайндль Р. Ф. Гуцули. Їхнє життя, звичаї та народні перекази. Чернівці, 2000.

Калашникова Н. М. Научный отчет об экспедиции В Молдавскую ССР в 1971 г. // Архив РЭМ, фонд 2, опись 1, дело № 1698.

Квилинкова Е. Н. Чтобы ярче светило солнце // Независимая Молдова, 7 марта 2001 г.

Миков Л. Първомартенска обредност. Български празници и обичаи, София, 1985.

Плотникова А. А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Покровская Л. В. Народы Франции // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.

Сатрустеги Х. М. «Дай нам свет жизни и смерти»: Отголоски древних мифов в обычаях и легендах современных басков // Курьер ЮНЕСКО, 1990, № 7.

Терновская О. А., Толстой Н. И. Баба. Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах. Т. 1. М., 1995.

Юллы Дж. (Ylli Xh.), Соболев А. Н. Албанский гегский говор села Мухурр (краина Дибыр). München, 2003.

Eliade M. Comentarii la Legenda Meşterului Manole. Bucureşti, 1943.

Fochi A. Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu. Bucureşti, 1976.

Gennep A. van. Manuel de folklore français contemporain. Tome premier. III. Paris, 1947.

Gherman T. Meteorologie populară. Observări, credinţe şi obiceiuri. Bucureşti, 2002.

Marienescu A. M. Arghir şi Ileana Cosânzeana. Bucureşti, 1994.

Muşlea I., Bârlea Ov. Tipologia folclorului. Bucureşti, 1970.

Olteanu A. Calendarele poporului român. Bucureşti, 2001.

Petrovici E. Folclor din Valea Almajului // Anuarul Arhivei de Folklor, III, 1935.

Scurtu V. Cercetări folclorice în Ugocea românească // Anuarul Arhivei de Folklor, VI, 1942.

Şăineanu L. Zilele Babei şi legenda Dochiei // Şăineanu L. Studii folklorice. Cercetări în domeniul literaturii populare, Bucuresci, 1896.

Rezumat

În articolul prezentat sunt analizate elementele creştine, evidenţiate în variantele române аду legendei despre „Baba Dochia”, numele căreia este împrumutat de la sfântul creştin (Dochia). Între aceste elemente, de asemenea, figurează includerea numelui lui Dumnezeu care are loc într-un şir de texte, Sfântului Petru, Fecioarei Maria, Arhanghelui şi Preotului în calitate de „ajutor magic”.

Cuvinte-cheie: elementele creştine, legenda despre „Baba Dochia”, Sfântul Petru, Fecioara Maria, Arhanghel, Preotul, „ajutor magic”.

Резюме

В представленной статье рассматриваются христианские элементы, которые обнаружены в румынских вариантах легенды о «мартовской старухе». К этим элементам принадлежит имя «мартовской старухи», которое заимствована у христианского святого (Докия); замена оскорбления месяца оскорблением Бога, которое имеет место в целом ряде текстов; включение Бога, святого Петра, Девы Марии, Ангела и Священника в историю в качестве «волшебного помощника».

Ключевые слова: христианские элементы, легенда о «мартовской старухе», Бог, святой Петр, Дева Мария, Ангел, Священник, «волшебный помощник».

Summary

The article considers the Christian elements that are found in the Romanian variants of the legend about the “March Old Woman”. The name of the “March Old Woman” belongs to these elements that is borrowed from Christian Saint (Dokia); the substitution of insult of the Month by the insult of God that occurs in quite a number of texts; the inclusion of God, St. Peter, Virgin Mary, Angel and Priest into the story in the quality of “magic helper”.

Key words: Christian elements, legend about the “March Old Woman”, God, St. Peter, Virgin Mary, Angel, Priest, “magic helper”.

R. OSADCI

RUSALIILE – TRINITATE DIVINĂ FEMININĂ (I)

În majoritatea localităţilor româneşti, unde joile oprite se numără de la Joia Mare, când sufletele morţilor părăsesc mormintele, fiind aşteptate în lumea celor vii, joia de după Rusalii este considerată ultima, şi cea mai temută, dintre cele nouă joi. Oamenii cred că în această zi ies (pleacă) Rusaliile (după ce şi-au săvârşit lucrul lor în această lume) şi ca ultimă manifestare sunt mai avane ca oricând. De aceea lumea îi zice Joia mânioasă, Joia nepomenită, Bâlciul, Bulcii, Buciumul sau Zbuciumul Rusaliilor.

Joia nepomenită este marcată în săptămâna ce urmează după sărbătorirea Duminicii Mari (precedată de *Sâmbăta Moşilor* sau *Sâmbăta Rusaliilor*, când fiecare răposat pleacă *la locul lui cu oala şi colacul lui* (cf. Marian, II, 1889, 270; Niculiţă-Voronca, I, 1998, 206; Niculiţă-Voronca, II, 1998, 151).

Dacă fiecare zi, fiind sacralizată în manieră tradiţională, a fost definită prin calificativul *Mare* în cadrul *Săptămânii Patimilor (Săptămâna Mare)*, ***Duminica Mare*** i-a cedat locul, în spaţiul temporal respectiv, evenimentului prestigios al ***Învierii Domnului*** şi abia la etapa de încheiere a acestei îndelungate serii de manifestări complexe, izvorâte din diverse straturi mentalitare, dar axate pe unul şi acelaşi fenomen – echinocţiul de primăvară – vine timpul celebrării sale.

Este firesc, ca în virtutea circumstanţelor menţionate, şi pe acest ultim segment al comemorărilor pascale/ echinocţiale să fie atestată o împletire organică de elemente cu origine conceptuală şi socio-culturală diferită. Subliniem că la ***Duminica Mare*** biserica creştină marchează praznicul împărătesc al ***Sfintei Treimi***, iar a doua zi, *luni*, concomitent cu sărbătorirea ***Rusaliilor*** păgâne, este venerat ***Sfântul Duh***.

La prima vedere, ar părea că evenimentele la care ne-am referit nu pot avea nimic comun. Societatea contemporană s-a deprins să aprecieze lucrurile în mod tranşant şi, de obicei, se consideră că ceea ce este creştin nu poate fi compatibil cu ceea ce este precreştin. Trebuie să ţinem cont, însă, că Iisus a zis: “Eu n-am venit să schimb, Eu am venit să desăvârşesc”.

Investigaţiile etnologice asupra mentalităţii arhaice şi a celei tradiţionale relevă *evoluţia creştinismului pe baza **arhetipurilor** precreştine*. Nici nu poate fi altfel, pentru că lumea întotdeauna a fost a lui Dumnezeu şi Sfânta Treime a existat mereu, doar oamenii şi-au imaginat-O în aspect diferit.

În cadrul *credinţelor totemice*, oamenii, de fapt, şi L-au imaginat sub formă de plantă, de animal, de monstru inform etc., pe Dumnezeu, “Tatăl prin Carele toate s-au făcut” (Crezul).

În *epocile dominate de Marea Zeiţă Mamă*, ***trinitatea divină** este feminină*, de regulă fiind structurată, la fel ca trinităţile divine masculine, din două fiinţe umane în ipostază bătrână şi tânără (dar în mod obligatoriu fecioare) + al treilea element (cel ce reprezintă arhetipul Sfântului Duh) în chip de animal, pasăre, plantă. De exemplu, în mitologia greacă: Demeter + unica sa fiică Persephone + spicul de grâu; în mitologia română: Maica bătrână/ Cu brâul de lână + Mândra crăiasă/ A lumii mireasă (sau Fiica de maior/ Cu galben baior) + mioara (variantă revelatoare a trinităţii divine feminine, atestată în unul dintre cele trei mituri axiale ale culturii noastre, “Mioriţa”); Baba Dochia + nora sa (în unele versiuni se numeşte Lăzăriţa) + fragul; precum şi alte variante de reprezentări ale trinităţii divine feminine, printre care nu în ultimul rând cea semnificată de Rusalii: Rusaliile cu înfăţişare de Zână bătrână şi înspăimântătoare prin hidoşenie +

Rusaliile cu înfăţişare de femeie tânără, nemaipomenit de frumoasă + trandafirul (roza, ruja).

Se ştie că ziua de duminică este zi a Învierii lui Iisus Hristos (*Învierea* fiind *însemnul* cel mai important *al Dumnezeirii* Sale) şi de aceea este considerată Ziua Domnului. Astfel, prin *Învierea Mântuitorului în Duminica de Paşti* se *reconsolidează Trinitatea divină creştină*. Prin urmare, *duminica* este cea mai adecvată zi pentru *omagierea Sfintei Treimi*. Relativ la acest mod de a concepe lucrurile, Elena Niculiţă-Voronca notează următoarea informaţie de teren: "Duminica Mare e tot duminica asta, numai cât ea e mai mare decât toate duminicele de peste an. Duminica Mare e mama Domnului Christos. *Andrei Motoc, Mihalcea*" (Niculiţă-Voronca, I, 1998, 193).

Evenimentul, produs în Duminica din a cincizecea zi după Învierea Mântuitorului şi în a zecea zi după Înălţarea Sa, reprezintă o lucrare, o manifestare a lui Dumnezeu (Care este Unitar prin natura sacră şi Întreit ca structură) prin una din Feţele Sale, şi anume prin Sfântul Duh. În "Faptele Apostolilor", 2: 1-4 se spune: "1. În ziua Cincizecimii erau toţi împreună în acelaşi loc. 2. Deodată a venit din cer un sunet ca vâjâitul unui vânt puternic, şi a umplut toată casa unde şedeau ei. 3. Nişte limbi ca de foc au fost văzute împărţindu-se printre ei şi s-au aşezat câte una pe fiecare din ei. 4. Şi toţi s-au umplut de Duh Sfânt, şi au început să vorbească în alte limbi, după cum le da Duhul să vorbească (Faptele, 2: 1-4).

Începând cu acest moment esenţial, când Sfinţii Apostoli au fost dăruiţi cu Duh Sfânt de la Dumnezeu, şi până în prezent, biserica noastră este *apostolească* (Crezul), nu doar graţie învăţăturii şi a propovăduirii creştinismului de către Apostoli, ci şi datorită faptului că de atunci încoace hirotonirea pentru orice rânguri clerical nu se realizează, fără ca cel hirotonit să primească Duh Sfânt de la un superior. Aşadar, orice preot este dotat cu un spor de Duh Sfânt în comparaţie cu un inferior în grad şi, mai ales, cu un creştin, care este doar botezat. De aceea, când i se cere unui preot o binecuvântare, când cineva se spovedeşte, se împărtăşeşte etc., atunci prin preot este contactat Sfântul Duh.

Rusaliile, sărbătorite în *lunea de după Duminica Mare*, în *aceeaşi zi* cu Sfântul Duh, sunt şi ele considerate de popor *nişte duhuri* (dar nişte duhuri înfricoşătoare). Oamenii îşi imaginează că ele, de asemenea, se manifestă ca nişte *vânturi*, ca nişte *vârtejuri*, că se aud *vuind* şi *cântând*, *se deplasează prin aer* (cf. Pamfile, 1997, 16, 24-29, 33-35; Ştefănucă, I, 1991, 188-191). Acest mod de revelare a Rusaliilor produce imagini asociative cu descrierea coborârii Sfântului Duh, citată anterior din "Noul Testament".

O paralelă între Rusalii şi Sfântul Duh este sesizată de către Vasile Lovinescu. Analizând din punct de vedere hermeneutic o doină, publicată în anul 1853 în "Albina" de către Neculai Istrati, pe care Vasile Lovinescu îl apreciază ca "figură originală din grupul lui Asachi" (Lovinescu, 1993, 122) este menţionată coborârea identică, *în spire concentrice*, a Rusaliilor (numite în doină zâne, fete) şi a Duhului. Reproducem doina:

"*…şepte zâne se roteau*
şi rotind pe-un brâu de vânt
se lăsară pe pământ"
(apud Lovinescu, 1993, 127),

urmată imediat de comentariul lui Vasile Lovinescu: "în spirele concentrice descendente ale Duhului" (Lovinescu, 1993, 127).

Vom concretiza afirmaţiile lui Vasile Lovinescu explicând că spirele concentrice, considerate modalitate de mişcare şi de manifestare a Sfântului Duh, sunt redate în doină prin imaginea brâului de vânt şi mai ales prin mişcarea spiralată, aproape orizontală, specifică brâului real la înfăşurarea lui în jurul corpului uman vertical (de parcă ar fi o axă) şi, desigur, prin forma de spirală pe care o capătă orice brâu în aspectul său funcţional.

Referindu-se la aceeaşi doină, dar nu în cadrul discuţiei asupra variantei publicate de către Neculai Istrati, ci asupra unei variante de largă circulaţie, Vasile Lovinescu le identifică pe Rusalii ca reprezentante ale "*swasticii boreale*", adică ale mişcării circulare axiale, formate la poli prin rotaţia pământului. Acest tip de mişcare poate fi identificat cu *vârtejul*, modalitate specifică de manifestare a Rusaliilor. "Dicţionarul de simboluri", elaborat de Jean Chevalier şi Alain Gheerbrant menţionează că *swastica, echivalentă cu vârtejul*, reprezintă *un simbol stăvechi*, răspândit într-un spaţiu extrem de larg (cf. Chevalier, Gheerbrant, III, 1994, 248-285). *Simbolismul swasticii, al vârtejului este similar cu cel al rozei* – atributul Rusaliilor în cultura tradiţională românească.

Vasile Lovinescu scrie: "Cele şapte fete sunt cele şapte lumini ale Polului, cele şapte Stele ale Septentrionului, "dunaneis" ale swasticii boreale, în pribejie pe pământul acesta, care nu mai este nici un "vestigium pedi" de-a lor. (…) Dar tot pământul le este vitreg, nu este nici o palmă pe el, unde Milostivele pot să-şi oprească zborul lor dezolat" (Lovinescu, 1993, 126).

Despre deplasarea Rusaliilor prin zbor şi despre neastâmpărul acestora pe pământ, materialele de teren mărturisesc: "Rusaliili-s douâspresi feti şî sî pornesc di Duminicâ şî îmblâ cârd tătâ săptămâna ş'apu zboarâ. Îs îmbrăcati în alb". *Talmaza – Grigori Luchian, 70* (Ştefănucă, I, 1991, 190).

"(…) Înainte îmbla şî Rusaliili pi pomânt, da amu nu îmblâ, că s'o'mulţât norodu. Îs feti, trii feti şî fac zioc pi câmp, cântâ şî zioacâ şî strgâ: ih! ih! ih! (…)" *Ciobruciu – Varvara Pamfil, 62* (Ştefănucă, I, 1991, 190-191).

Se zice că Rusaliile, deşi imateriale, pot lua înfăţişare de femei, îmbrăcate în alb şi că pot fi văzute dansând, veselindu-se cu chiote, cântece şi hohote pe la răspântii de drumuri, hotare, pe la izvoare, fântâni, prin crânguri etc. Dacă întâlnesc pe cineva în calea lor, îl pot

schilodi, îi pot provoca boli neuropsihice, îl pot lua cu vârtejul lor, ridicându-l prin aer şi izbindu-l de orice se întâmplă să se afle pe aproare. Rusaliile sunt înarmate cu obiecte tăioase, cu care îşi pot maltrata victima şi se pot bate între el (cf. Pamfile, 1997, 24).

Pentru a evita pedeapsa Rusaliilor, în această zi sunt respectate anumite interdicţii: nu se lucrează, nu se doarme, nu se fac grimase etc. Petre Ştefănucă notează unele credinţe din satul Purcari: "Dacă lucredz di Rusalii, ti sui'n sus, ti hluşăşti di cap, minţâli ţî li ie. Însibzi cuţât di sel sfinţât în pomânt ş'apu omu al scuboarî diavolu1" (Ştefănucă, I, 1991, 190).

Despre Rusalii se crede că ele sunt nişte fecioare tinere şi foarte frumoase, de te farmecă cu frumuseţea lor şi te scot din minţi. Paralael, însă, coexistă părerea că ele sunt nişte babe urâte şi răutăcioase, de te bagă în sperieţi, totuşi, de asemenea fecioare.

Fecioria Rusaliilor; înfăţişarea lor asemănătoare cu Baba Hârca, dar mai ales cu imaginea mitologică a Morţii, însoţită şi de atributica specifică acesteia; atestarea celor *două ipostaze antropomorfe – de babă* şi *de fată*, precum şi *ipostaza neantrpomorfă, cea vegetală (accentuat floricolă) – de trandafir*, *de roză*, al cărui nume generic îl poartă, ne sugerează ideea că Rusaliile *personifică* trinitatea divină feminină, care o reprezintă pe *Marea Zeiţă Mamă a Pământului*, divinitate unitară cu trei ipostaze de manifestare şi cu multiple variante de revelare.

Reiese că originea Rusaliilor trebuie căutată în Neolitic, în cadrul Vechii Civilizaţii Europene. Dacă tratăm problema în acest mod, atunci devin explicabile un şir de fenomene, ce se manifestă în datinile practicate în perioada respectivă, devine evidentă legătura dintre acestea, afinităţile cu tradiţiile altor popoare, în special cu sărbătoarea trandafirilor – Rosalia – din Roma Antică.

Cercetătoarea americană de origine lituaniană Marija Gimbutas, al cărei nume este bine cunoscut între arheologi şi investigatorii preistoriei, menţionează printre ipostazele Marii Zeiţe Mame (din arealul Vechii Civilizaţii Europene, leagănul acestei civilizaţii fiind cosiderat inclusiv spaţiul românesc) şi pe cea de Zeiţă a Morţii, alături de funcţia sa de Zeiţă a naşterii şi vieţii, precum şi de Zeiţă a regenerării şi transformării etc. (cf. Gimbutas, 1989, 49, 82-106).

În tradiţiile de Rusalii, marcate la sfârşitul ciclului pascal, Marea Mamă a Pământului se relevă cu prevalare în funcţia de Zeiţă a Morţii. Nu degeaba, atât pe teren, cât şi în literatura ştiinţifică, Rusaliile sunt uneori confundate cu suflete rebele ale morţilor, care nu vor să se întoarcă la locurile lor de veci, odată cu expirarea termenului de tolerare a lor printre cei vii – *sâmbăta dinaintea Duminicii Mari* (*Sâmbăta Rusaliilor*). Sufletele morţilor, care nu părăseau la timp această lume, deveneau malefice, de aceea existau practici speciale pentru a le trimite la locul lor, concomitent cu divinităţile acelei lumi.

Să ne amintim că în Joia Mare, când se deschide Cerul şi Pământul, astfel deschizându-se şi hotarele dintre lumi, sufletele morţilor se întorc în lumea celor vii, fiind acceptate în acest tărâm până în Sâmbăta Rusaliilor. În această sâmbătă, numită şi *Sâmbăta Moşilor* sau *Moşii de Vară*, se dădeau *pomeni* abundente, pentru ca fiecare răposat să se ducă împăcat în lumea de dincolo.

Setul pomenii insera, de obicei, atribute obligatorii, precum ar fi: lumânare, colac, vase de lut sau de lemn (substitute ale trupului decedatului, în care să se poată aciua sufletul) (cf. Ghinoiu, 1999, 44-51), în vase trebuia să fie lapte, vin, mursă de miere sau apă (toate cu semnificaţie regeneratoare), obiecte de pânză (de preferinţă ştergare), trandafiri sau alte flori etc.

Fiecare element din complexul pomenii are funcţia de a-i ajuta sufletului răposatului să se reintegreze cât mai reuşit în lumea de dincolo. De exemplu, obiectele de *pânză* sunt asociate, în primul rând, prin structura ţesăturii lor cu *matricea cosmică*, cu *urzeala universului*, în care sufletul trebuie să-şi găsească locul adecvat, pentru ca evoluţia sa ulterioară să fie corectă şi favorabilă. Conform mentalităţii tradiţionale, firul, pânza, precum şi lacrimile fac parte din registrulul arhetipurilor strict feminine, deoarece valenţele lor magice sunt identificate cu valenţele de urzitoare a vieţii şi cele de născătoare a femeii.

Maica Domnului, divinitatea creştină care a preluat caracteristicile generale ale Marii Zeiţe Mame precreştine, (cf. Eliade, Naşteri…, 1991, 22-26) este solidară cu femeia, susţinând-o în realizarea funcţiilor sale şi conferindu-le sacralitate. Vom ilustra cele relatate prin informaţiile de teren, colectate de către Elena Niculiţă-Voronca: "Pânza, lucrul pânzei e al Maicei Domnului; (…) Toată ţesătura e a Maicei Domnului. (…) Când eşti la jumătate cu urzitul, să torni apă pe urzitoare, că Maicei Domnului i-i greu. (…) Cât ţese femeia, Maica Domnului stă în genunchi lângă ea şi-i ajută până găteşte. (…) Când mântui pânza, să bei apă, ca să fie ca apa" (Niculiţă-Voronca, II, 1998, 333).

Forma alungită a ştergarului (piesă de ţesătorie deosebit de solicitată pentru pomană) este asociată în linii generale cu cea a firului şi reprezintă din punct de vedere simbolic, "agentul care *leagă între ele toate stările de existenţă şi pe acestea de Principiul lor*" (cf. Guénon, apud Chevalier, Gheerbrant, II, 1994, 51-52). Chiar şi firul din care este confecţionat ştergarul îşi amplifică în circumstanţele respective funcţionalitatea, de aceea ştergarele se dau de sufletul morţilor cu marginile necusute. Credinţele arhaice afirmă că sufletul celui decedat se poate apuca măcar de zdrenţele netivite ale ştergarului, pentru a se feri de iad, unde îl trag duhurile rele (Inf. teren, atestare generală, col. R.Osadci).

În această *ultimă zi de tolerare* a lor printre cei vii, *sufletele morţilor trebuie să părăsească* lumea de aici *până la apusul soarelui*, altfel riscă să nu se poată integra corect în cadrul cosmic ce le este destinat,

transformând-se în strigoi sau în alte spirite malefice şi producând nenorociri celor vii, mai ales, celor apropiaţi.

Nu numai în Sâmbăta Rusaliilor, dar şî în orice altă zi, perioada de timp, de când soarele depăşeşte zenitul până apune, este adecvată categoriilor de rituri funerare şi celor de sacrificare. În conformitate cu mentalitatea arhaică ce a generat aceste rituri, precum şi cu tradiţia românească, se crede că sufletele morţilor coboară concomitent cu soarele în lumea de dincolo.

Referindu-se la funcţia psihopompă a Soarelui, Mircea Eliade menţionează: "(…) deşi nemuritor, Soarele coboară în fiecare noapte în regatul morţilor; (…) Soarele atrage după el, "aspiră" sufletele celor vii cu aceeaşi uşurinţă cu care călăuzeşte, în calitate de psihopomp, sufletele morţilor prin "poarta soarelui" în apus (Eliade, 1992, 139). Nici în prezent românii nu-şi înmormântează defuncţii până la amiază, pentru a evita riscul unei rătăciri în lumea întunericului, dacă nu vor merge împreună cu soarele. Considerând somnul o stare asemănătoare cu moartea, românii nu obişnuiesc nici să doarmă, atunci când apune soarele şi, mai ales, nu se încumetă să culce copii în acest timp.

Materialele de teren şi cele bibliografice (cf. Pamfile, 1997, 21, 33; Ştefănucă, I, 1991, 143, 189-190) relatează că în ziua de *Sâmbăta Rusaliilor, cu puţin timp înainte de apusul soarelui, la intrări se pun frunzari,* pentru a nu lăsa duhurile rele să pătrundă înăuntru. Aceste duhuri rele nu sunt altcineva decât spiritele morţilor care n-au părăsit lumea celor vii până la termenul indicat şi, deci, care riscă să nu se aşeze la locul cuvenit, precum şi divinităţile malefice, sosite din alte spaţii (la Joia Mare sau cu altă ocazie) şi incompatibile cu lumea de aici. Cele mai temute şi cele mai importante dintre ele sunt, bineînţeles, Rusaliile.

Aşadar, anterior am ajuns la concluzia că *Rusaliile* reprezintă *trinitatea divină feminină, întruchipând-o pe Marea Zeiţă Mamă a Pământului.* Fecioria inepuizabilă a Marii Zeiţe Mame, indiferent de etapa de vârstă, tânără sau bătrână, în care este atestată cu ocazii diferite, inclusiv în ipostaza revelată prin Rusalii, dovedeşte capacitarea ei inepuizabilă de fecunditate, de renaştere şi reînnoire universală. Marea Mamă a Pământului, însă, nu este doar generatoare de viaţă. Ea are şi funcţia, *aparent malefică*, de a devora viaţa.

De ce funcţia de divinitate a morţii comportă doar în aparenţă semnificaţie negativă? De ce până în prezent se consideră păcat să te întristezi prea tare, când moare cineva? De ce morţii trebuie bociţi în mod obligatoriu, atât la înmormântare, precum şi în alte situaţii speciale, una din acestea fiind Sâmbăta Rusaliilor?

În societatea tradiţională, viaţa omului între o naştere pe Pământ şi moatrea ce o urmează este considerată una din etapele succesive în itinerarul veşniciei sufletului. Condiţia trecerii de la o etapă la alta a destinului cosmic sau a celui terestru rezidă, în primul rând, în abolirea stării prealabile (cf. Eliade, Naşteri…, 1991, 4-5). Acest lucru nu se poate obţine decât prin moarte, deoarece moartea una singură este capabilă să disocieze definitiv fiinţa, restructurând-o din nou conform matricei cosmice şi pregătind-o astfel pentru o nouă înviere. Numai prin moarte se poate dobândi un contact direct cu divinitatea, iar aceasta este unica instanţă, care decide drumul de mai departe a sufletului.

În segmentul de viaţă pământească (adică între naşterea reală şi moartea reală), un atare mod de a concepe circumstanţele de evoluţie spirituală a omului este relevată, mai ales, de tradiţiile iniţiatice, care însoţesc cele mai importante treceri de la o categorie de vârstă la alta, aderarea la grupuri mistice etc. Este cunoscut faptul că structura ritualurlor iniţiatice conţine în mod indispensabil o moarte simbolică, ce presupune anularea fiinţei profane de până la momentul respectiv, cunoaşterea divinităţii şi reînvierea simbolică a neofitului, căruia i se atribuie deja un nou statut, mai avansat (cf. Eliade, Naşteri…, 1991, 3; Eliade, 1998, 205-218; Van Gennep, 1996; 75-79).

Astfel, *moartea* este acceptată de mentalitatea arhaică şi de cea tradiţională *nu numai ca fenomen inevitabil*, ci şi ca *o necesitate obligatorie pentu avansarea continuă a sufletului în timp şi în spaţiu sub egida firească a divinităţii*. Nu întâmplător, în cele mai frecvente cazuri, zeităţile morţii sunt concomitent şi zeităţi ale dragostei şi, de asemenea, ale fecundităţii şi regenerării (de exemplu, Persephone, Astarte etc.), iar în cadrul unor culturi arheologice este atestată înmormântarea defuncţilor în poziţie chircită, asociată cu poziţia fătului în pântecele matern. Conform viziunii respective, precum *fătul zămislit în uterul femeii urmează să se nască în lumea aceasta*, la fel şi *decedatul adăpostit în pântecele Pământului Mamă*, cum se exprimă cercetătorul Ion Ghinoiu, *trebuie să renască în lumea cealaltă* (cf. Ghinoiu, 1999, 75-88; Eliade, 1998, 180-181).

Fenomenul Rusaliilor este axat pe aceeaşi viziune, referitoare la sensul vieţii şi al morţii. Esenţa de trinitate divină a Rusaliilor se manifestă în mod complex, deşi, mai ales la încheierea ciclului pascal, pare mai evidentă funcţia de divinitate a morţii. Sesizarea Rusaliilor în *ipostaza de zeităţi ale morţii, personificate prin fecioare bătrâne şi agresive*, le provoacă oamenilor frică, impresionându-i mai mult (amintiţi-vă de frica provocată de soarele ce apune, despre care am relatat în discuţia noastră). Cu toate acestea, revelarea Rusaliilor în *ipostază de divinitate a dragostei, a fertilităţii şi fecundităţii, imaginată multiplu ca ceată de fecioare tinere de o frumuseţe nemaipomenită*, care, pur şi simplu, înnebuneşte oamenii, precum şi în *ipostază de divinitate a renaşterii şi regenerării, simbolizată prin floarea de trandafir*, persistă, chiar dacă este puţin estompată.

Toate aceste funcţii, cu care sunt investite Rusaliile, solicită în mod obligatoriu solidaritatea

lor cu *apa*. Mircea Eliade explică semnificaţia apei, folosite în riturile funerare în epoca venerării Marii Zeiţe Mame a Pământului, precum şi în obiceiurile actuale care reprezintă vestigii ale credinţelor din acele timpuri, deosebit de pregnante în cultura noastră tradiţională, referindu-se la "*setea mortului*": "Utilizarea funerară a apei se explică prin acelaşi ansamblu care validează funcţia ei cosmogonică, magică şi terapeutică: apele "potolesc setea mortului", ele îl dizolvă, îl solidarisează cu semințele; apele "ucid mortul", anulând definitiv condiţia sa umană, pe care infernul i-o lasă la un nivel scăzut, larvar, păstrându-i astfel intactă posibilitatea de suferinţă. (…) această suferinţă este exprimată îndeosebi *prin sete*" (Eliade, 1992, 191).

La Rusalii, precum şi în anumite situaţii particulare, dar mai ales nemijlocit în cadrul ritualurilor de înmormântare, semnificaţia apei ca agent cu funcţie de descompunere totală a mortului se manifestă în mod mai pronunţat în legătură cu moartea celor bănuiţi că ar putea fi strigoi (salvându-i astfel de chinurile infernului şi asigurându-le renaşterea virtuală într-o altă ipostază). Partea principală a acestor obiceiuri constă în udarea repetată a mormântului de către un anumit număr de femei sau fete, respectând cu strictețe un scenariu special. Prin asemenea proceduri rituale, comunitatea celor vii se asigura că răposatul nu se va întoarce în chip de strigoi, ca să le facă rău şi nu va provoaca secetă, bând în lumea cealaltă apa ploilor care ar trebui să ude faţa pământului.

Ca să înţelegem mai clar esenţa actelor magice, executate la Rusalii şi, de asemenea, în desfăşurarea riturilor funerare etc., trebuie să ştim că în timpul, când în societate şi în mentalitatea umană divinitatea dominantă era Marea Zeiţă Mamă, oamenii îşi imaginau lumea de dincolo altfel dacât mai târziu, când zeii cerului au obţinut întâietatea. Mircea Eliade o descrie ca: "(…) două "inferne" – unul al muritorilor, altul al eroilor (…). Oamenii îşi continuă o viaţă larvară undeva sub pământ, sub înfăţişare de umbre vlăguite şi fără memorie, eroii trec în moarte întregi, adică păstrându-şi memoria şi personalitatea, şi "infernul" lor nu este subteran, întunecat, rece, ci o pajişte vrăjită de lumina soarelui (lumina singură dă contur, face ca lucrurile să *fie*, cu individualitatea lor, cu "forma" lor – în timp ce întunericul subteran contopeşte contururile, anihilează formele, reintegrează oamenii şi obiectele (…) în preformal)" (Eliade, II, 1992, 119).

Este remarcabilă asemănarea dintre imaginea pajiştei însorite, dar mai ales a "*luminii fără umbre*" din "infernul" subteran al eroilor şi imaginea Raiului creştin, situat în cer sau a celui aflat cândva pe pământ. Aşadar, eroii, sfinţii şi alte entităţi, sacralizate în cadrul diferitor straturi mentalitare, sunt vii în lumea de dincolo şi nu au prea mare nevoie să intervină viii din lumea de aici pentru a le facilita integrarea favorabilă în celălalt tărâm, pe când oamenii obişnuiţi şi, în special, cei care au săvârşit în viaţa pământească păcate deosebit de grave, aceştea necesită multă susţinere. Se crede că ei au nevoie mai întâi de multă apă pentru descompunere, iar apoi au nevoie de apă pentru vlaga revigorării, a reînvieii, a recuperării paradisiace.

Însemnările de teren ale Elenei Niculiţă-Voronca confirmă: "Nimică nu cere sufletul pe ceea lume ca apă, nu trupul ci sufletul, aşa e de însetat. De aceea se dă de pomană pentru suflet mai ales apă" (Niculiţă-Voronca, II, 1998, 215).

Raportul dintre apă, sufletele morţilor şi Rusalii constituie un subiect deosebit de interesant, dar şi deosebit de complex.

Ultima replică a comemorărilor pascale / echinocţiale de primăvară se consumă *în dimineaţa zilei de luni, peste o săptămână după Duminica Mare*. În aceeaşi zi începe *Postul Sânpetru-lui*, ţinut deja *în preajma solstiţiului de vară*.

Luni, odată cu *revărsatul zorilor* sau cu puţin timp înainte de acest moment, *frunzarii*, care în seara din Sâmbăta Rusaliilor (Sâmbăta Moşilor, Sâmbăta Duminicii Mari) fusese puşi pe la toate intrările în gospodărie, în casă, în acareturile din ogradă etc., sub streşini sau în alte locuri, unde preferă să se adăpostească sufletele morţilor sau duhurile cărora li s-a permis să treacă hotarele dintre lumi concomitent cu ele, aceşti frunzari *trebuiau scoşi, stropiţi cu apă sau chiar udaţi, iar apoi daţi pe o apă curgătoare* (cf. Pamfile, 1997, 24-29, 33-34; Ştefănucă, I, 1991, 143, 189, 191).

Care ar putea fi semnificaţia acestui obicei?

Presupunem că frunzarii ce i-au ferit pe oameni în Săptămâna Rusaliilor de spiritele malefice, inclusiv de cele ale morţilor care n-au părăsit în termenul oportun spaţiul celor vii, ar putea fi contaminaţi sau chiar impregnaţi de aceste spirite. Astfel, stropirea sau udarea lor cu apă şi, în sfârşit, aruncarea lor pe apă curgătoare *până la momentul când răsare soarele*, adică *încă noaptea*, reprezintă acţiuni magice, săvârşite în susţinerea integrării adecvate a entităţilor respective în tărâmul de dincolo, şi, de asemenea, cu scopul de a purifica spaţiul lumii de aici.

Menţionăm că aceste datini străvechi sunt executate *înainte de zorii zilei*, *luni*, în *ziua Lunii*. Luna şi Pământul comportă valenţe arhetipale de aceeaşi natură: feminine, pasive, nocturne, negative, umede, răcoroase etc., toate inserându-se în registrul Marii Zeiţe Mame şi, de asemenea, reprezentând indicii ale epocii în care îşi are originea fenomenul Rusaliilor.

Majoritatea cercetătorilor, pe bună dreptate, au pus în legătură *Sărbătoarea Rusaliilor la români* şi *Rosalia la romani*. Unul din gesturile rituale de bază, atestat în ambele sisteme de tradiţii ca element obligatoriu al festivităţilor vizate, constă în *depunerea coroanelor şi a buchetelor de trandafiri pe morminte*. În tradiţia românească trandafirii reprezintă şi un element component al setului de pomeni, date de sufletul morţilor la Rusalii. În unele localităţi româneşti există

chiar obiceiul de a face coroniță (cerc) de trandafiri la gura vasului dat de pomană (la fel ca şi la gura vasului pentru botez), în altele crenguțele de trandafir se agață de toartă, se pun în vas sau se află, pur şi simplu, printre celelalte componente ale pomenii (cf. Pamfile, 1997, 18; Ştefănucă, I, 1991, 189; Inf. teren, atestare generală – R. Osadci).

Tangențele dintre Rusaliile româneşti şi Rosalia romană nu înseamnă în mod obligatoriu că primele le-au moştenit de la a doua. Mai curând poate fi vorba de o moştenire, rămasă dintr-un substrat strămoşesc comun. Trebuie să menționăm că o trinitate divină feminină nu poate să apară decât în neolitic, când divinitatea dominantă era Marea Zeiță Mamă a Pământului şi nu într-o societate patriarhală, mult mai tardivă, precum era cea din Roma Antică.

Marija Gimbutas, arheolog de renume, la investigațiile căreia ne-am mai referit, constată că în arealul Vechii Civilizații Europene "La începutul epocii neolitice (mileniul al VII-lea î.e.n.) ea (Marea Zeiță Mamă – nota noastră, R.O.) apare încoronată şi pe tron" (Gimbutas, 1989, 103).

Aşadar, concluziile nu necesită comentarii, cu atât mai mult că în tradiția românească cultul Rusaliilor este impregnat multiaspectual şi se prea poate că depăşeşte după complexitate fenomenul roman al Rosaliei. Românii venerează Rusaliile nu doar pe parcursul întregului complex calendaristic de peste an, cu o pregnanță sporită în cadrul ciclului pascal. Credințele referitoare la Rusalii fac parte din concepția tradițională a românilor despre lume, respre structura universului, despre locul omului în lume, despre rostul vieții omului pe pământ.

Să revenim, însă, la imaginea trandafirului.

De regulă, zeitățile Morții au şi funcții regeneratoare. Relevarea acestei funcții a Rusaliilor este semnificată, în principal, prin trandafir.

Odată ce numele cel mai frecvent şi cel mai important al Rusaliilor vine de la *numele trandafirului* în varianta sa de *roză* (atestată cu un radical comun în limba română şi în multe alte limbi europene), ar trebui, cel puțin intuitiv, să presupunem cât de profund este simbolismul trandafirului pentru determinarea conceptuală a fenomenului.

Datorită formei sale circulare (spiralate), a aspectului în care sunt situate petalele (puțin suprapuse, încât alternanța lor crează impresia că aleargă una după alta, producând senzația de rotație) în jurul unui centru, din care parcă izvorăşte corola, sugerând astfel şi asocierea cu o *cupă*, dar, de asemenea, şi cu *roata* ce se învârte în jurul *butucului* său, cercetătorii în domeniul simbolismului, precum şi al arhetipologiei constată în cadrul mai multor culturi *solidaritatea semnificației trandafirului* cu cea a *cupei*, a *roții* şi, implicit, a *cercului*, a *inelului* (Chevalier, Gheerbrant, III, 1994, 176; Durand, 1977, 403, 409).

Conform opiniei lui Arnold van Gennep, inelul reprezintă un însemn al agregării la divinitate (Van Gennep, 1996, 104, 147).

Se pare că analogia semiotică a inelului cu coroana şi, desigur, cu cercul este determinată nu doar de aspectul lor circular, ci, mai ales, de faptul că derivă dintr-un simbol comun, *punctul*, care semnifică Divinitatea, unică şi solitară. Forma circulară nu este altceva decât conturul punctului "dilatat", sacralitatea extinsă, precum lumea, născută din însăşi Divinitatea.

Coroanei de trandafiri (purtată pe cap de mireasă, depusă pe morminte, aşezată pe marginea vasului dat de pomană sau a cristelniței etc.) îi incumbă forța semnificativă amplificată a *arhetipului roții*, generată nu doar de simbolismul trandafirului, ci şi de forma circulară a coroanei.

În literatura de specialitate se consideră că trandafirul, la fel ca roata, semnifică *lumea în mişcarea sa ciclică în jurul centrului*, unde este situată divinitatea dătătoare de viața, semnifică *lumea în devenire*, *în regenerare şi dezvoltare.*

Deci, trandafirii depuşi pe morminte sau dați de pomană la Rusalii, stimulează, conform teoriei despre arhetipuri, antrenarea sufletelor răposaților într-un nou circuit de viață, proectează posibilitatea reînvierii, ordonate în matricea cosmică de către divinitatea, aflată în centrul de rotație.

În tradiția românească, Jupiter, *prototipul păgân* al lui Dumnezeu Tatăl, reprezintă *divinitatea al cărei atribut principal este roata*. Mentalitatea strămoşilor noştri precreştini, îl considera pe Jupiter *cel care învârte roata, cel situat în centru.* Aşadar, nu întâmplător manifestarea Rusaliilor este atât de mult legată de *ziua de joi*.

Referindu-se la mentalitatea creştină, reputații savanți Jean Chevalier şi Alain Gheerbrant constată următoarele: "În iconografia creştină, trandafirul este fie potirul în care a picurat sângele lui Hristos, fie o transfigurare a picăturilor de sânge, fie simbolul rănilor lui Hristos. (…) Prin legătura sa cu sângele vărsat, trandafirul pare adeseori a fi simbolul unui centru mistic" (cf. Chevalier, Gheerbrant, III, 1994, 176).

În creştinism, semnificația regeneratoare şi recuperatorie a picăturilor de sânge se pretează arhetipologiei precreştine şi îşi păstrează solidaritatea cu arhetipul picăturilor de rouă. Astfel tradiția face legătura, asimilată de creştinism, între *imaginea trandafirului*, cea *a picăturilor de sânge* şi cea *a picăturilor de rouă*, unindu-le într-o perspectivă a reînvierii, adică a Mântuirii. Pentru Rusalii, complementarismul sau, mai binezis, simbioza între semnificația trandafirului, a picăturilor de sânge şi a celor de rouă reprezină esența întregului complex de manifestări. Creştinismul, însă, exprimă în mod sincretic această legătură, întruchipând-o prin Jertja pe cruce a Mântuitorului Iisus Hristos.

Este acceptată ideea că *simbolismul picăturilor de rouă* reprezintă *o sublimare a simbolismului ploii şi al apei în general*. Fiind, însă, considerat mai apropiat de principiul celest, masculin, de imaginea seminţei cereşti, el coroborează funcţia *apelor de sus* şi a *apelor de jos* (cf. Chevalier, Gheerbrant, III, 1994, 174-175).

Din investigaţiile lui Gilbert Durand asupra imaginarului, reiese că nu doar roua, ci şi *lacrimile* au semnificaţii mai mult decât tangenţiale cu sângele şi, bineînţeles, cu apa. Conform opiniei sale: "Apa ar fi legată de lacrimi printr-un proces intim, ele ar fi, atât apa cât şi lacrimile, "materie a disperării". În acest context de tristeţe, al cărei semn fiziologic sunt lacrimile, sunt imaginate fluviile şi bălţile infernale" (Durand, 1977, 120).

Mai mulţi cercetători consacraţi remarcă legătura între semnificaţia apei şi a sângelui printr-o serie de însuşiri comune, precum fluiditatea, capacităţile germinative, revigoratoare, dar, mai ales, prin faptul că şi apa, şi sângele, în special cel menstrual, se supune ciclicităţii lunare. "…apele sunt legate de lună pentru că arhetipul lor este menstrual" (Durand, 1977, 124), afirmă Gilbert Durand.

Astfel, se dovedeşte că *simbolismul lacrimilor, al apei, al sângelui şi al lunii are o tentă feminină, cu accente majore de disociere, urmată de revigorare şi de regenerare.*

Feminitatea preponderentă a *simbolurilor* şi *arhetipurilor* la care ne-am referit explică de ce bocitul este practicat în exclusivitate de către femei, iar lacrimile, deoarece preiau mai cu seamă funcţiile apelor inferioare, decât a apelor superioare, în orice situaţie, sunt ruşinoase pentru un bărbat.

Generalizând cele relatate, devine clar de ce sunt bociţi morţii, inclusiv la Rusalii. Argumentele menţionate demonstrează că în mentalitatea socio-culturală care l-a creat, *bocetul* nu avea doar semnificaţie de jelire a celui decedat. Plânsul însoţit de cuvinte îmbina magia gestului şi cea a verbului, devenind un plâns ritualic, care avea *scopul de a-i ajuta defunctului să se descompună definitiv, pregătindu-l astfel pentru absorbţia în matricea primară şi, de asemenea, pentru regenerarea sa ulterioară ca nou-născut în lumea de dincolo*. Nu întâmplător multe bocete îi indică răposatului cum trebuie să meargă, "*pe ce drum să apuce*", aflându-se în celălalt tărâm, oferindu-i repere şi instruindu-l cum să procedeze corect, ca să se integreze cât mai prielnic în comunitatea de acolo. Astfel, obiceiul bocitului se înscrie perfect în aspectul acvatic funerar al Rusaliilor.

Proprietatea divinităţilor de a avea mai multe nume şi cea de a se putea revela, luând diferite înfăţişări, îi este caracteristică şi Rusaliilor. Ele au mai multe nume pentru categoria de grup şi, de asemenea, mai multe nume pentru fiecare, numărul Rusaliilor fiind diferit. El variază, după părerea noastră, în dependenţă de funcţia în care se manifestă Rusaliile ca divinitate sau de esenţa fenomenului cu care se solidarizează, oferindu-i protecţie divină şi conferindu-i sacralitate. De exemplu, când Rusaliile, conform concepţiei tradiţionale, patronează lunile anului (şi nu doar în aceste circumstanţe), ele sunt douăsprezece la număr, iar când îşi exercită funcţiile universale (precum dominarea stărilor existenţiale), atribuite oricărei trinităţi divine, atunci sunt trei, iar uneori una sau nouă (multiplul lui trei).

Nu vom lua în dezbatere mai amănunţit acastă problemă, întrucât spaţiul redus al articolului de revistă nu ne permite. Vom reveni ulterior la o discuţie asupra numelui şi numărului Rusaliilor; asupra revelării lor în chip de fecioare tinere sau bătrâne, care zboară sau dansează hora, fiind îmbrăcate în alb, precum şi asupra revelării lor în chip de vânturi etc., de la care li se trag şi anumite nume; asupra celui mai frecvent mod de a se produce al Rusaliilor – vârtejul (vârtecuşul), precum şi a raportului semiotic între vârtej, swastică, roată şi roză.

În cadrul prezentei investigaţii, consacrate înfricoşetoarelor şi misterioaselor Rusalii, cărora cultura tradiţională le oferă un loc atât de prestigios, am dezlegat, pas cu pas, câte ceva din enigma esenţei lor: cea de trinitate divină feminină, condiţie de primă importanţă pentru a sesiza corect legătura dintre diversele credinţe şi obiceiuri, practicate în circumstanţe cutumiare, aflate sub incidenţa acestor divinităţi.

Ţinând cont de argumentele aduse în cadrul studiului de faţă, conchidem că fenomenul Rusaliilor a apărut şi a evoluat în arealul culturii arhaice şi a celei tradiţionale autohtone, iar originele sale se află în neolitic, epocă în care cultul Marii Zeiţe Mame era în floare.

Literatura

Chevalier J., Gheerbrant A. Dicţionar de simboluri. Vol. 3. Bucureşti, 1994.

Crezul (Simbolul credinţei).

Durand G. Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală. Bucureşti, 1977.

Eliade M. Istoria credinţelor şi ideilor religioase, vol. II. Bucureşti, 1992.

Eliade M. Mituri, vise şi mistere. Bucureşti, 1998.

Eliade M. Naşteri mistice, în Caiete XXI, nr. 2, 1991. Publicaţie periodică a Editurii XXI. Târgu Mureş, 1991.

Eliade M. Tratat de istorie a religiilor. Bucureşti, 1992.

Ghinoiu I. Lumea de aici, lumea de dincolo. Bucureşti, 1999.

Gimbutas M. Civilizaţie şi cultură. Vestigii preistorice în Sud-Estul European. Bucureşti, 1989.

Guénon R., apud Chevalier Jean, Gheerbrant Alain. Dicţionar de simboluri, vol. 2. Bucureşti, 1994.

Lovinescu V. Mitul sfâşiat (mesaje străvechi). Iaşi, 1993.

Marian Simion Florea. Sărbătorile la români. Studiu etnografic, vol. II (Păresimile). Bucureşti, 1899.

Niculiţă-Voronca E. Datinele şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine cronologică. Bucureşti, 1998. Vol. I.

Niculiţă-Voronca E. Datinele şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine cronologică. Bucureşti, 1998. Vol. II.

Noul Testament, Faptele Apostolilor, 2: 1-4.

Pamfile T. Sărbătorile la români. Studiu etnografic. Bucureşti, 1997.

Ştefănucă V. P. Folclor şi tradiţii populare, vol. I. Chişinău, 1991.

Van Gennep Arnold. Riturile de trecere. Iaşi, 1996.

Rezumat

În articol prezentat se analizează proveniența fenomenului tradițional despre Rusalii. Autorul conclude că în baza acestor reprezentări este pusă feminitatea trinității divine, începutul căreia se pierde în credințele timpului neolitic.

Cuvinte-cheie: rusalii, Duminica Mare (Duminica Rusaliilor), trinitate (treime), divinitate, divin, feciorie, bătrân, tânăr, trandafir (roză), vânt, vârtej, swastică, apă, frunzar.

Резюме

В представленной статье рассматривается происхождение традиционных представлений о Русалиях. Автор приходит к выводу, что в основе представлений о злых феях (Rusaliile) лежит природа женской Святой Троицы, берущей начало с верований неолетического времени.

Ключевые слова: злые феи (Rusaliile), троицин день, троица, божество, святой (божественный), девственность (целомудренность, непорочность), старый, молодой, роза, ветер, пучина, свастика, вода, ветвь с листьями.

Summary

In this article the origin of traditional conceptions about Whitsuntide is examined. The author comes to a conclusion, that the nature of the female Sacred Trinity is a basis of conceptions about malicious fairies (Whitsuntide) originating from beliefs of Neolithic epoch.

Key words: Whitsuntide, Whit Sunday, trinity, divinity (deity), divine, virginity, old, young, rose, wind, Whirlwind (whirl), swastica, water, branch in leaf.

Z. ŞOFRANSKY

CULTUL ORTODOX ÎN SPAŢIUL CARPATO-DANUBIANO-PONTIC CU REFERIRE SPECIALĂ ASUPRA CROMATICII PIESELOR DE CULT

Istoricul credinţelor precreştine în arealul viitoarelor ţări româneşti se pierde în epoci îndepărtate, începând cu civilizaţia agro-pastorală de prin mileniul V î. Hr. Credinţele neolitice au dat naştere Cultului agrar al fertilităţii şi fecundităţii, iar apoi a cultului solar, cu o bogată gamă de semne simbolice intrate în tezaurul decorativ al triburilor ilirice şi al celor trace din Peninsula Balcanică, din masa cărora s-au desprins geto-dacii pontici şi nord-dunăreni.

Religia politeistă a geto-dacilor avea ca zeităţi principale pe Zamolxis, Gebeleisis şi Bendis, dar către sfârşitul mileniului I î. e. n., din mulţimea de idoli şi zeităţi, se cristalizează credinţa într-un zeu atotputernic ceresc Gebeleisis, fapt care a înlesnit trecerea dacilor la religia monoteistă prin începerea creştinării populaţiei daco-romane din Dobrogea încă din sec. I al erei noastre, iar în secolele următoare a populaţiei daco-romane din întregul areal carpato-danubiano-pontic, putând afirma astăzi că poporul român a fost creştin încă de la naşterea sa.

Monumentele de piatră ale antichităţii daco-romane descoperite pe teritoriul României (Sarmizegetusa Regia), inclusiv al Basarabiei, actualmente Republica Moldova (mănăstirile săpate în piatră de pe valea Nistrului şi a Răutului) sunt dovezi concludente ale continuităţii religiei precreştine şi creştine în zona respectivă.

Creştinismul a preluat unele obiceiuri din religia precreştină, cum ar fi oficierea cultului în preajma unor stâlpi, copaci ş. a., ulterior a unor altare, cruci sau a unor biserici săpate în piatră. Chiar şi în locuinţele oamenilor de rând se întâlneau semne ale cultului ortodox (semne sacre, cruci, icoane), care, cu timpul, s-au consolidat în cea ce numim noi astăzi *colţul – ungherul icoanelor*. Au fost preluate şi unele obiceiuri efectuate la naştere (botezul), căsătorie (cununia) şi moarte (înmormântarea), cât şi unele sărbători şi obiceiuri practicate în tot parcursul anului.

Este cazul să menţionăm că în toate etapele vieţii omul este însoţit de ştergare sacre, cum ar fi ştergarul de botez, ştergarul de cununie, ştergarul de înmormântare, care sunt decorate cu însemne sacre respective, efectuate în culori vii (cel de botez şi de cununie) sau în negru (cel de înmormântare). În biserici întâlnim, alături de ştergare, şi covoare cu semne sacre: crucea, cruciuliţa, prescura, sfeşnicul, trifoiul cu patru foi, prescura cu crestăţel, prescura cu coarnele berbecului, prescura cu ochiuri, X-uri, pomul vieţii, coloana cerului, calea vieţii, coroana de cununie, vazonul cu flori etc.

În continuare vor fi cercetate/abordate piesele şi construcţiile de cult, în special ornamentica şi cromatica lor, cât şi unele precizări în desfăşurarea unor obiceiuri religioase.

Sculptură în lemn: figuri mitice, bisericeşti, laice şi decorative

Ţăranul şi meseriaşul român întotdeauna tindea să facă o lucrare utilă, dar şi frumoasă.

Din timpuri vechi, poate chiar din neolitic, oamenii făceau *fetişuri* – obiecte din lemn, considerate în credinţele triburilor primitive ca fiind înzestrate cu virtuţi magice, supranaturale şi capabile să dea ajutor celui care i se închina. Mai târziu, au apărut figurile din lemn ale zeilor.

Odată cu răspândirea creştinismului, s-au impus sculpturile cu figuri sacre (Iisus Hristos, Maica Domnului, Ioan Botezătorul ş.a.). Ornamentele sculptate – piese de lemn decorate cu elemente de

Tabelul 1. Denumirile ansamblurilor de cult în arealul românesc

Denumirea	Definiția	Note (Macrea, 1958, p.):
Biserică	Clădire (în trecut din lemn) destinată celebrării unui cult (creştin).	81
Bisericuță	Biserică mică.	81
Lavră	Mănăstire mare, unde călugării locuiesc în chilii, construite la distanță unele de altele, în felul caselor unui sat.	447
Mănăstire (Mânăstire)	Instituție religioasă cuprinzând o biserică şi mai multe chilii, unde trăiesc, potrivit unor reguli de viață austere, călugări sau călugărițe.	485
Mănăstioară	Biserică mică	81
Schit	Mănăstire mică aşezată într-un loc singuratic.	747

Tabelul 2. Unele denumiri ale icoanelor (Şofransky, 2006, 78).

Denumirea	Definiția
Icoană	Tablou care reprezintă chipuri de sfinți sau scene biblice (pictate pe lemn sau având rame de lemn).
Icoană de lemn	Icoană pictată pe placă de lemn.
Icoană cu ramă	Icoană cu ramă de lemn.
Icoană de vatră	Icoană care se plasa în vatra cuptorului.

Tabelul 3. Denumirile unor variante de cruci (Şofransky, 2006, 79)

Denumirea	Definiția
Cruce	Obiect format din două bucăți de lemn, aşezate perpendicular şi simetric una peste alta şi constituind simbolul credinței creştine.
Cruce de mână	Cruce mică utilizată la oficierea cultului ortodox în biserică.
Răstignire	Cruce mare, pusă pe margine de drum (la biserică, la cimitir etc.), cu figuri în sculptură.
Stâlp funerar	Stâlp utilizat în loc de cruce la mormânt.
Troiță	Icoană formată din trei părți, dintre care cele laterale sunt prinse cu balamale, ca nişte obloane, pe cea din mijloc. Sin. *triptic*.
Troiță	Cruce mare de lemn (împodobită cu picturi, sculpturi, inscripții), aşezată la răspântii sau lângă fântâni.

sculptură (chipuri de om, de păsări, de animale, motive astrale, frunze, flori sau fructe), motive mitice şi bisericeşti (răstigniri, troițe, stâlpi funerari, biserici şi mănăstiri, porțile din Maramureş etc.). De ex. *răstignire* – cruce mare (de lemn), pusă la margine de drum, reprezentând pe Iisus Hristos crucificat; iconostasul, sfeşnicul şi policandrul, de asemenea, aveau elemente sculptate.

Este cazul să menționăm acele sculpturi populare care, de obicei, se aflau în păduri şi reprezentau forțe miraculoase: Strâmbă-Lemne, Fata-Pădurii, Tatăl-Pădurii, sau malefice – Mama-Pădurii ş.a.

Elementelor de sculptură în lemn le erau asociate virtuți magice, reprezentând forțe miraculoase sau malefice, ființe religioase sau laice etc., ceea ce amplifica forța decorativă a lemnului.

Biserica, mănăstirea şi piesele legate de cultul ortodox. Răspândirea cultului ortodox în arealul carpato-danubiano-pontic a început din primele secole d. Hr. şi s-a definitivat către secolul al IV-lea. La început, manifestările legate de cult se practicau în peşteri sau în preajma unor cruci, altare. Cu timpul, apar schituri, biserici, mănăstiri, în interiorul cărora se efectuau ceremoniile cultului ortodox.

Ansambluri de cult ortodox. În arealul românesc sunt cunoscute mai multe tipuri de ansambluri de cult, în mare parte construite din lemn sau, cel puțin, ornamentate cu piese din esențe lemnoase (Tab. 1.)

Biserici de lemn se găsesc în majoritatea provinciilor istorice româneşti, precum: Banat, Basarabia, Bucovina, Maramureş, Moldova, Muntenia, Transilvania.

Icoane de lemn. Icoane de vatră. Iconografia bisericească era realizată în mare parte din lemn sau zugrăvită pe plăci de esențe lemnoase: icoane, răstigniri, catapetesme, porți sfinte etc. (Tab. 2).

Un tip special de icoană era *icoana de vatră*, cunoscută în Basarabia şi în alte regiuni româneşti.

Cruci, troițe, răstigniri sau arta crucerilor, tâmplarilor, lemnarilor

Informația de față este destinată artei unor dintre cei mai renumiți meşteri ai neamului românesc – crucerii, care timp de secole au realizat biserici şi mănăstiri, dar s-au evidențiat şi în arta confecționării crucilor, troițelor, răstignirilor şi stâlpilor funerari, cu diferite semnificații sacre.

Cea mai răspândită piesă dintre cele menționate a fost şi este *crucea* – obiect format din două bucăți de lemn, aşezate perpendicular şi simetric una peste alta, exprimând simbolul credinței creştine. Crucile erau ornamentate cu semne sacre, cu inscripții sau cu elemente de sculptură. Cruceri – meşteri renumiți în acest domeniu, a avut Maramureşul, Oltenia, Muntenia, Moldova şi Basarabia. Crucile erau plasate în cimitire (*țintirim*), lângă biserici, mănăstiri sau locuri însemnate.

Troița – cruce mare de lemn (împodobită cu decor traforat, crestat, sculptat sau pictat, uneori şi cu inscripții), constituie o construcție complicată, cu sau fără acoperiş în două ape, aşezată la fântâni, răspântii de drum, la cimitire, biserici, mănăstiri, locuri publice etc. Exemplare din cele mai reprezentative se întâlnesc în Oltenia, Muntenia, Maramureş.

Răstignire – cruce mare, de obicei, cu sculptura lui Iisus răstignit. Uneori, în Moldova şi Basarabia, *răstignirea* era dotată cu acoperiş în două ape şi cu geamlâc. În părțile Moldovei acest fel de *cruce* are aceeaşi răspândire ca şi *troița* în Țara Românească şi Maramureş.

Arta crucerilor, tâmplarilor, lemnarilor merită un loc deosebit între alte meşteşuguri ale poporului nostru.

Mobilă şi piese de uz bisericesc. În compartimentul de față este analizat mobilierul şi recuzita de lemn a aşezărilor de cult din Țara Românească, Moldova şi Basarabia.

Cea mai importantă piesă mobiliară din interiorul bisericilor şi mănăstirilor este *tâmpla* (catapeteasma, iconostasul), ridicată din lemn, între altar şi naos. Pe iconostas sunt aranjate sau numai desenate icoane cu scene din viața religioasă, aşezate după canoanele cultului ortodox. În partea de mijloc este plasată *uşa-raiului* – intrarea principală a altarului, numită şi *uşa domnească* sau *uşa împărătească,* bogat ornamentată.

Icoanele de pe *catapeteasmă*, din *altar*, *naos* şi *pronaos* erau la început din lemn, dar cu timpul au fost executate din diferite materiale, menținându-se ramele din esențe lemnoase.

În altar, este plasată *Masa Sfântă*, *masa de daruri* sau *jertfelnicul*, iar în interiorul bisericii sunt dispuse *stranele* – partea destinată cântăreților şi scaunele aşezate, la dreapta şi la stânga *Iconostasului*, de-a lungul pereților naosului, pe care erau pictați domnitorul, fețe bisericeşti, boieri însemnați şi ctitorii.

Mobilierul este completat de diferite pupitre (*catedră, analog, tetrapod*) – piedestale de lemn pe care se aşează *Evanghelia* sau diferite obiecte de cult.

Ansamblul iconar al bisericii poate fi completat de *Triptic* (*troiță*) – icoană compusă din trei părți separate, pe care sunt pictate scene sacre şi chipuri de sfinți sau sunt scrise, sub formă de *pomelnic*, nume de ctitori, de domnitori etc.

Din lemn sunt şi alte piese, cum ar fi *sfeşnicul* cu unul sau mai multe brațe şi *candelabrul* (*policandrul*) – suport suspendat cu mai multe brațe; toate acestea pentru lumânări.

Simandra este o placă de lemn, atârnată la intrarea unei biserici sau în clopotniță, în care se lovea cu un ciocan de lemn pentru a se anunța începerea slujbei. Destinații asemănătoare are şi *toaca* – o placă de lemn pe care se bate ritmic cu două ciocane, pentru a anunța diferite momente ale serviciului religios la biserică sau mănăstire.

Pe vremuri, *cristelnița* era un vas de lemn, în care preotul boteza pruncii la biserică. *Pecetarul* (*pistornicul*) pentru a aplica semne sacre pe prescuri, de asemenea, era din lemn, ca şi *crucea de mână*, cu care preotul oficia slujba bisericească. Trebuie adăugate *Crucea mare* şi *Prapurele* (*steagurile*), care sunt purtate la înmormântări, la diferite sărbători.

După cum reiese din cele menționate, lemnul şi piesele din lemn au avut şi au un rol important atât la ridicarea aşezămintelor de cult, cât şi la oficierea cultului ortodox.

Istoria sticlei în țările româneşti. Sticla utilizată în Evul Mediu românesc (la confecționarea mărgelelor, a unor recipiente şi a plăcilor de sticlă folosite la geamuri sau ca suport al stratului pictural în pictura pe sticlă) era de tip comun – *calcosodic* şi fabricată în aşa numitele "glajerii", după o tehnologie veche. Cea mai veche manufactură de sticlă atestată documentar a fost înființată (1650) de către domnitorul Matei Basarab, pe lângă Târgovişte. Mai funcționa şi pe timpul lui Constantin Brâncoveanu. Câteva fabrici de sticlă pe lângă Bacău şi Hârlău sunt atestate în sec. al XVIII-lea. În Transilvania cea mai veche "glajerie" atestată documentar (1625) pare a fi fost amplasată la Porumbacu de Sus şi a funcționat până la sfârşitul sec. al XIX-lea (Mihalcu, 1996, 251).

Arta artistică a picturii (icoanelor ş. a.) pe sticlă are o istorie mai recentă – sec. XVII-XIX (Mihalcu, 1996, p. 251). Pictura pe sticlă a cunoscut o puternică dezvoltare, mai ales în Transilvania, unde existau câteva centre de iconari (Nicula, Miercurea Sibiului, Scheii Braşovului etc.

Utilizarea sticlei colorate în cultul ortodox. Sticla colorată, cu timpul, a devenit un material inevitabil pentru decorul bisericilor catolice, al unor palate domneşti, case boiereşti etc. Se confecţionau recipiente, piese de decor şi de bijuterie (mărgele, zgărzi etc.), jucării, călimări ş. a.

Bisericile gotice (catolice) aveau *vitralii* – ferestre de sticlă colorată. Sticla colorată era utilizată la curţile boiereşti şi la palatele domneşti, pentru a decora balcoane, uşi pliante, verande. De exemplu, conacul boieresc Cantacuzino de la Şerbeşti avea un balcon cu glasvand de sticlă colorată. Conacul Catargi la etaj avea un geamlâc din sticlă colorată (Drăgostescu, 1971, 63)

Sticla în ţările româneşti prezenta un material străveziu incolor, obţinut prin topirea unui amestec de nisip cuarţos (SiO2 – silice), calcar (CaCO3 – piatră de var sau marmură) şi carbonat de sodiu (Na2CO3). Compoziţia sticlei obişnuite este Na2O.CaO.6SiO2. Pentru a reda sticlei o culoare (transparentă sau opacă), era necesar de a adăuga în topitură oxizi cromofori de fier, cobalt, mangan, aramă (cupru), plumb, cadmiu etc. Aceasta se efectua, în mare parte, prin adăugarea minereurilor corespunzătoare ce se găseau în munţii Carpaţi sau din comerţ.

Culoarea *galbenă* se obţinea din mineralul *Grinochit* – Blendă de cadmiu – sulfură naturală de cadmiu – CdS. Oxidul fieric da nuanţe de *galben.*

Culoarea *roşie* se obţinea din mai multe surse naturale. De ex. *Miniul de plumb* – Pb3O4; *Oxidul de vanadiu* – V2O5; *Calcizina* sau *Cupritul* – sulfura naturală de cupru – Cu2S la calcinare da oxidul de cupru – Cu2O, de asemenea colorant *roşu*; Astfel de culoare da şi aurul fin divizat.

Culoarea *verde* se obţinea din minereuri ce conţineau oxid de fier (II) – FeO; oxid de crom – Cr2O3; oxid de cupru – CuO (mineralul *Melaconit*) ş. a.

Culoarea *albastră* se obţinea din *Smaltină* (mineral natural de cobalt) sau din alte minerale ce conţin oxid de cobalt – Co2O3 sau oxid dublu de cobalt – Co3O4; din oxid de cupru.

Nuanţele de *albastru-violet* erau obţinute prin adaosul mineralelor de cobalt: *Cobaltin, Eritrin, Glauconit* etc.

Legenda începutului zugrăvitului icoanelor pe sticlă. Pictura pe sticlă a avut o mare dezvoltare în Transilvania, unde existau câteva sate specializate de meşteri iconari. Pictate pe dosul sticlei, icoanele aveau un aspect decorativ mai ales prin cromatica lor.

La bisericuţa mănăstirii din Nicula, în februarie 1694, icoana Maicii Domnului a lăcrimat zile întregi. Pentru pelerinii care au început să frecventeze mănăstirea, iconarii zugrăveau pe lemn, pe pânză, apoi pe sticlă chipul făcător de minuni al Precistei. Atunci niculenii au învăţat meşteşugul icoanelor pe sticlă. Pe vremuri, aici se picta aproape în fiecare casă – menţionează etnografii Florescu Fl., Petrescu P., Stoica G. ş. a. – "Nicula a devenit un sat de pictori, care au dezvoltat această artă atât în Nicula şi satele învecinate şi au răspândit-o în toată Transilvania, în unele centre din Maramureş, Bucovina, Banat, sau chiar a ajuns în părţile nordice ale Ţării Româneşti şi Moldovei"(Petrescu, Stoica, 1981, 80).

Se spune că această pictură în zona Bucovinei ar putea avea unele rădăcini în Galiţia. Totodată sunt unele indicaţii indirecte că zugrăvitul pe sticlă are unele rădăcini în picturile pe sticlă din atelierele mănăstireşti din Moldova.

Cu timpul, acest meşteşug a devenit o branşă de artă profund naţională, reprezentând iconografia ortodoxă de influienţă bizantină. Perioada de înflorire a acestei îndeletniciri revine secolelor XIX – XX.

Icoane pe sticlă: tematica picturii.

Tematica icoanelor pe sticlă, în linii generale, repetă pe cea a icoanelor de lemn: imaginea Maicii Domnului şi scene din viaţa ei, apoi sfinţii patronimici şi sfinţii protectori. Ca surse de inspiraţie serveau picturile murale şi icoanele aflate în interiorul bisericilor săteşti. Zugravii din Nicula s-au inspirat şi de xilogravurile lucrate la Hăjdate (tot în Transilvania).

Una din creaţiile cele mai semnificative ale centrului de la Nicula era chipul Macii Domnului îndurerate, înveşmântată cu un maphorion negru, imagine care, în diferite variante, s-a răspândit în tot Ardealul (Florescu, Petrescu, 1969, p. 573) Cu timpul, tematica religioasă a picturilor s-a îmbogăţit cu scene din viaţa ei, apoi cu sfinţii patronimici şi protectori. S-a pictat şi chipul lui Iisus Hristos, naşterea Sa.

În afară de tematica religioasă, pe unele icoane pe sticlă apar şi elemente folclorice (laice) – persoane din viaţa cotidiană, meşteşugari, peisaje etc.

Icoanele pe sticlă erau destinate pentru bisericile de lemn sau de piatră, pentru decorul caselor de locuit (uneori 20-30 piese), deveneau piese de colecţie, erau expuse în muzee (inclusiv în Bucureşti, Braşov, Sibiu, Cluj etc.), de asemenea unele exemplare erau expuse şi în muzeele şi colecţiile de peste hotare.

Icoane pe sticlă: centre renumite de pictură. După cum s-a menţionat, pictura pe sticlă s-a dezvoltat ca meşteşug popular în Transilvania şi nordul Moldovei, începând din secolul al XVIII-lea. Apar centre (uneori sate întregi) renumite de iconari, care practicau pictura icoanelor pe sticlă. În continuare vom enumera doar cele mai importante.

S-a spus deja că cel mai vechi, dar şi mai cunoscut este centrul de la Nicula, renumit prin varietatea tematică a pieselor zugrăvite, prin cromatică şi prin arealul de răspândire a icoanelor. În apropiere de Nicula erau cunoscute centrele de la Gherla şi Hâjdate. În Maramureş era cunoscut centrul de la Iernuţeni, cu

decor în *negru, brun* şi *roşu stins*. Aici se zugrăveau icoane de format mare, caracterizate prin prezenţa monumentală a personajelor. Aureolele şi detaliile vestimentare erau decorate cu linii punctate care dublau conturul. Următorul este centrul din Scheii Braşovului – cu colorit în tonuri *violente – roşu, galben, albastru, verde-cald, alb, auriu*;. Icoanele din Schei erau de proporţii mari, compoziţiile cuprindeau numeroase personaje. Desenul din linii groase *negre* contura figurile (Petrescu, Stoica, 1981, 81).

În Ţara Oltului şi Făgăraş (Arpaşul de Sus, Cârţişoara etc.) au lucrat icoane pe sticlă mai mulţi zugravi vestiţi. Caracteristica picturilor din Ţara Oltului o constituie îmbinarea armonioasă dintre tema religioasă şi viaţa cotidiană – femei şi bărbaţi, îmbrăcaţi după moda epocii, muzicanţi, Adam la coarnele plugului, Eva cu furca de tors etc.

La Galaţii Făgăraşului de asemenea au fost pictate icoane pe sticlă. Pe Valea Sebeşului erau cunoscute centrele de iconari din Lancrăm, Sebeşel, Săsciori, Laz, Căpâlna, Răhău etc. De asemenea era cunoscut şi centrul de zugravi pe sticlă din Maierii Albei-Iulia.

Mărginimea Sibiului se deosebea prin arta zugravilor din Sălişte, Vale, Poiana. În Banat, la Zorleţul Mare, se lucrau frumoase icoane pe sticlă. De menţionat că icoanele bănăţene erau de o factură deosebită de cele transilvănene. Temele iconografice erau îmbogăţite de meşteri prin adăugarea de elemente din mediul înconjurător: arhitectură, chenare geometrice sau florale.

Icoane pe sticlă: zugravi cunoscuţi. În arealul Nicula – Gherla – Hâjdate, în sec. XIX-XX, au activat Ion Moga, Tudor Tocariu, Dionisie Iuga, Ştefan Mircu, Ştefan Belendean, Ştefan Mircea, Maria Lucacian ş.a. Cea mai veche icoană pictată pe sticlă este datată cu anul 1778.

În Scheii Braşovului au pictat: Ghimblă, Dolfi, Ioan Pop (1845), Ioan Trâmbiţaş (1886). În Ţara Oltului (Arpaşul de Sus, Cârţişoara etc.) au lucrat renumiţii meşteri Timforea şi Sava Moga (1843–1890). Matei Păcuraru (1836–1906) a lucrat la Cârţişoara. În zonă erau vestiţi şi Ioan Popp, Petru Tămaş, Ana Dej etc. La Galaţii Făgăraşului a lucrat Ion Pop Moldoveanu.

În continuare, vom nominaliza pe zugravii vestiţi din Valea Sebeşului.

La Lancrăm au activat Ion Costea (1841), Ilie Costea (1877), Nicolae Zugravu (Florescu, Petrescu, 1969, 573). În satul Laz au lucrat Savu Poienaru (1770–1818), după care au urmat cinci generaţii de zugravi din aceeaşi familie: Savu Poienaru (1800), Simion Poienaru (1802–1872), Partenie Poienaru ş. a. Aici au activat, de asemenea, şi Aurel Rodean, Ilie Poienaru, Zamfir ş. a. La sf. sec. al XIX-lea în Maierii-Albei-Iulia erau cunoscuţi Prodan cu soţia şi fiica sa (Petrescu, Stoica, 1981, 81).

În zona Mărginimii Sibiului au lucrat mai mulţi zugravi pe sticlă. Ion Moraru (1815–1890) a lucrat la Sălişte. În satul Vale au zugrăvit Matei Popa şi Nicolae Oancea. Ion de Handorf, numit Hândoreanu, a pictat icoane în Poiana Sibiului. La Săsciori au pictat fetele lui Ion Morariu. La Răşinari şi Poplaca au activat fiii Stan şi Iacov ai lui Radu Popa. În Răhău au pictat Simion Bâscă Ciortan. Gheorghe Popescu, de asemenea pictor de icoane, a lucrat la Zurleţul Mare (Banat).

Aceste nume constituie doar o mică parte din zugravii pe sticlă, care au activat în arealul ţărilor româneşti.

Icoane pe sticlă: prepararea vopselelor minerale. Materialul de bază îl formează sticla, cu rol de suport protector al picturii. Desenul se realiza pe dosul sticlei, cu ajutorul şabloanelor desenate pe hârtie, cunoscute sub denumiri diferite: izvoade, forme, tipare, mătării. Trasarea liniilor de contur se făcea cu o pensulă subţire cu păr moale, cu pene de gâscă, sau cu peniţa, apoi suprafeţele libere se acopereau cu culoare.

Vopselele vechi se preparau din oxizi metalici procuraţi din împrejurimi (argile colorate, minereuri etc.), sau cumpărate de la prăvălie. Pigmenţii se frecau pe o lespede netedă, până se obţinea o pudră fină, care se amesteca cu emulsie de *tempera*, obţinută din clei, gălbenuş de ou, ulei de in, fiere de bou sau oţet.

Culoarea neagră pentru trasarea conturului se prepara din *chindrul* (negru de fum) dizolvat în zeamă de clei şi piatră acră sau într-o soluţie diluată de gălbenuş de ou. *Culoarea albastru-vânăt* se făcea din pigmentul "indich", procurat din comerţ. *Culoarea verde* era realizată din pigmenţi "vangrin" sau "*grispan*". *Culoarea albă* se obţinea din pigmentul "ţincvais" (oxid de zinc).

În mod asemănător, se preparau vopsele de culoare *galbenă, cărămizie, bordo, portocalie* etc., obţinute din surse minerale corespunzătoare. De exemplu, pigmentul "umbra" da culoare *ocru-închis*. În compoziţia lui intrau compuşi ai manganului. Calcinată, *umbra* conducea la un pigment *brun-intens* (centrul de icoane pe sticlă Nicula).

După ce stratul de culoare era complet uscat, icoana se ungea cu terebentină, pentru a deveni rezistentă la umezeală.

Icoane pe sticlă: cromatica picturii. Cromatica icoanelor din Nicula era veselă, îmbinând *roşu-cărămiziu* cu *verde-oliv, albastru-închis* cu *galbenul*, realizând acorduri cromatice sensibile. Culorile erau dispuse în pete mari, tonurile mai închise ale fondului susţinând *verdele* şi *roşul* veşmintelor personajelor. La Nicula se mai utilizau *roz, roz-mov*, armonizate cu *brun, galben-ocru* şi *albastru-lavandă* (Florescu, Petrescu, 1969, 573).

La Arpaşul de Sus (Zona Făgăraşului) se picta pe un fond *albastru-închis* şi culoarea *maron*, sau pe fond *albastru-deschis* cu culorile *roşu* şi *auriu* (aur fin divizat).

Icoanele din zona Sibiului (Poiana Sibiului, Sălişte, Răşinari etc.) aveau un colorit compus din tonuri *verde-crud* şi *brun-gălbui*. Uneori pete de un *roşu-vermillon*

dau o intensitate deosebită picturii. Coloritul icoanelor din Schei (Braşov) era efectuat cu tonuri violente: *roşu, galben, verde-crud, alb, auriu.* Maierii Albei-Iulia se deosebeau printr-o pictură cu tonuri de *alb* şi *gri-deschis* cu pete de *roşu* şi *galben-muştar* sau cu nuanţe de *roşu* şi *gri-bleu.* Cromatica de pe icoane se mai caracterizează şi prin tonuri de *roz, galben-ocru, verde-oliv* şi *albastru*, dispuse în pete mari.

Arta iconarilor pe sticlă din România a avut şi are o importanţă majoră în Transilvania şi regiunile învecinate prin reprezentarea naivă a sfinţilor şi a unor elemente folclorice, prin însemnătatea păstrării religiei ortodoxe în regiune, prin coloritul, tematica picturilor. Acest meşteşug a fost răspândit în multe centre (sate) din întreaga Transilvanie, unde au lucrat zugravi vestiţi, producând icoane de o mare valoare estetică şi sufletească.

Zugrăvitul bisericilor, mănăstirilor şi icoanelor. Creştinismul la noi a pătruns odată cu formarea poporului român. Chiar din primele secole d. Hr. s-au construit lăcaşuri sfinte aproape în toate regiunile româneşti (obiectele de cult din Sarmizegetusa, mănăstirile rupestre din Valea Răutului şi a Nistrului din Basarabia). Săpăturile arheologice au depistat multe piese de construcţie, ceramică etc. colorate în *ocru, roşu* ş.a. Obiceiul de a decora lăcaşele sfinte s-a păstrat în timp, devenind către sec. XVII–XVIII o artă adevărată, cunoscută departe de hotarele ţării noastre.

Decorul bisericilor se aplica direct pe lemn, uneori lemnul se acoperea cu pânză, hârtie, stucatură, panouri de scândură etc., pe care vopselele se prindeau mai bine şi erau mai rezistente. Cele mai valoroase biserici din lemn erau cele din Maramureş, Oltenia şi Muntenia, iar din piatră – în Moldova de nord şi prin alte părţi. Interioarele bisericilor de lemn au fost zugrăvite de meşteri populari renumiţi (menţionăm doar câteva nume: Ion Lăpuşan – Bihor, Macarian Simion – Cluj, A. Ponehalschi – Maramureş), uneori pe toată suprafaţa disponibilă sau numai pe frize anumite. Culorile mai frecvente erau *roşul, negrul, brunul,* dar şi *albastrul, verdele* şi *galbenul*.

În arta populară s-au evidenţiat zone, unde o culoare oarecare predomină. De exemplu, Voronetul este zugrăvit în *albastru* şi în *ocru (roşu)*. Atunci când zugrăvirea se aplica în *temperă*, ultima era obţinută din pulberi minerale, apă şi clei. Oltenia e cunoscută prin faimoasele troiţe – cruci de lemn pictate. Ele prezintă panouri pictate în *roşu, albastru, alb* etc. Aceste opere de artă se lucrează de meşterii din satul Pietrişu şi zugrăvesc aici numai femeile.

În ţările româneşti încă din sec. XIV-XV s-au păstrat renumite monumente ctitorite de Alexandru cel Bun (la Mirăuţi), Ştefan cel Mare şi Sfânt (la Ruseni, la Sfântul Ilie), Bogdan al III-lea (la Suceava) ş. a. Toate aceste monumente, la fel şi altele, au fost pictate de multe generaţii de zugravi renumiţi. Pictura murală ţărănească e caracteristică pentru toate ţările româneşti. Mănăstirile din Moldova: Sucevița, Gura Humorului, Moldovița, Voronețul au fost zugrăvite pe dinafară pe toată suprafața pereților. Astfel se ornamentau şi unele biserici din Oltenia, Muntenia şi Transilvania.

Pictura murală iconografică din Basarabia a fost parte componentă a artei fostei Moldove, în care clădirile ecleziastice erau zugrăvite în interior, dar şi în exterior de zugravi renumiţi, folosind pigmenţi minerali autohtoni, dar şi surse din străinătate. Printre cele mai vechi mărturii medievale din Moldova pot fi enumerate: Neamț – 1392, Probota – 1398, Moldovița – 1401, Humor şi Putna – 1455-1489, Vărzăreşti – 1420, Căpriana – 1422, Voroneț – 1488, Dragomirna – 1608, Hâncu – 1678. Faţadele bisericilor sunt acoperite aproape integral cu pictură murală şi cu fresce, ceea ce şi alcătuieşte "stilul moldovenesc" de artă ecleziastică (Ilvițchi, 1999, 15). În stilul de redare a personajelor şi a scenelor cultului ortodox indică legături şi influenţe cu arta bizanţului şi cu slavii sudici. După anexarea Basarabiei la Imperiul rus (1812), a fost impus stilul rus de construire a bisericilor şi modul de tratare a artei iconografice.

În pictura acelor vremuri îndepărtate stilul bizantin era prezent prin diverse fresce aplicate pe stucatura umedă, icoane şi miniaturi cu imagini de figuri ascetice, culori vii şi fond aurit, prin lipsa perspectivei şi a volumului imaginar. Ca exemplu, putem aduce picturile Bisericii Adormirii Maicii Domnului din Căuşeni şi imaginile iconografice din Biserica Adormirii Maicii Domnului de la mănăstirea Căpriana, ctitorite de Alexandru cel Bun, Ştefan cel Mare şi Petru Rareş.

Ne oprim puţin la mănăstirile mai importante din punct de vedere iconografic. Mănăstirea Vărzăreşti (Nisporeni) a fost renovată în 1903 – s-au restaurat iconostasul şi icoanele.

Mănăstirea Căpriana, a fost restaurată în câteva rânduri şi zugrăvită în interior de zugravi vestiţi. Mănăstirea a avut şi o bibliotecă bogată, una din cele mai vechi din Basarabia, o tipografie, o vestită şcoală de copişti. Colecţia de icoane a mănăstirii datează din sec. al XVI-lea.

Mănăstirea Hâncu avea o bibliotecă bogată, ateliere de ţesut covoare şi de broderie artistică. Biblioteca păstra cărţi rare şi valoroase, hrisoave vechi, documente ce confirmau românitatea teritoriului.

Mănăstirea Hârbovăţ (Călăraşi) cu vestita icoană făcătoare de minuni a Maicii Domnului, cu zugrăveli şi icoane, cu o bibliotecă, o tipografie, unde se editau lucrări religioase. Mănăstirea Hârjauca avea ateliere de cărămidărie şi de ceramică. Interiorul bisericii era pictat în ulei, picturile sunt de calitate superioară. Mănăstirea Japca (Chişinău) a fost înzestrată cu icoane şi picturi religioase. A avut o bibliotecă bogată şi o tipografie. Mănăstirea Rudi (Donduşeni) a fost construită în 1777. Biserica de vară "Sfânta Treime" a fost renumită prin picturile şi frescele sale, amplasate în nişe. Mănăstirea Curchi (jud. Orhei) a fost bogat înzestrată cu icoane

şi zugrăveli pe teme religioase. Pereţii bisericii aveau o culoare *vişiniu-închisă*, cu detalii în *alb*. Mănăstirea Tabora (jud. Chişinău) era vestită prin ţesături ornamentale şi alesul covoarelor tradiţionale. Mănăstirea Cuşeleuca (jud. Soroca), de asemenea, era renumită cu un atelier de ţesut covoare.

Arta cromatică a icoanelor. Icoanele în diferite regiuni ale ţării se pictau pe lemn, sticlă, piatră, hârtie, tencuială.. Se întâlnesc cazuri mai rare când icoanele se pictau pe plăci de ceramică (sau vase de ceramică), pe plăci de metal sau pe tablă (de fier sau de aramă), pe piele (pe copertele unor cărţi bisericeşti, dar şi pentru a fi folosite ca icoane în casă). Icoanele pe sticlă cu decor policolor (mai *ales roşu, negru, galben, albastru*) specifice Transilvaniei (Nicula, Făgăraş, Braşov, Laz, Sebeş), alcătuiesc încă o pagină semnificativă din tezaurul popular românesc. Au activat mulţi zugravi iscusiţi, fiecare având stilul său cromatic de organizare a ornamentului (Ion Zugravu, Enea Vopsitoriu, Radu Iconariu ş. a.).

Cele mai răspândite icoane în toate regiunile româneşti erau în vechime cele care se aplicau cu pigmenţi minerali pe scândură sau plăci de lemn. Ele erau zugrăvite după anumite canoane, reprezentând portrete sau scene din viaţa bisericească.

În Transilvania bisericile, în afară de pictură pe pereţi, aveau şi icoane pictate în ulei pe lemn, plasate cu deosebire pe tâmplă.

Pentru zugrăvirea icoanelor pe lemn, în Maramureş se obţineau vopsele din pământuri colorate şi pigmenţi minerali. Altele erau zugrăvite cu vopsele de origine vegetală. Meşterii iconari foloseau o tehnică proprie de aplicare a zugrăvelii pe suport. Ea consta dintr-o temperă aplicată pe un strat subţire de preparaţie de cretă. Pe unele icoane tempera se aşeza pe pânză aplicată pe lemn. Unele icoane erau pictate în tonuri grase şi calde, un *verde de pierrus dures*; un *alb de agată* şi un *roşu de vitraliu*.

Zugrăvitul icoanelor în Muntenia şi în Moldova, dar şi în Basarabia era executat de zugravi vestiţi, numiţi şi pictori sau iconari. În colecţiile muzeale din România sau păstrat multe icoane vechi, care prezintă capodopere ale artei decorative româneşti. Ca exemplu ne pot servi mănăstirile vechi Putna, Voroneţ, Moldoviţa, Sucevita etc.

Zugrăvitul crucilor, troiţelor şi răstignirilor. Pe timpuri, troiţele înlocuiau biserica. Ele se confecţionau atât din lemn cât şi din piatră. În arealul carpatic au fost cunoscute mai multe feluri de troiţe: troiţe de hotare, troiţe de drum, troiţe de mormânt etc. Troiţele deseori erau ornamentate cu semne sacre şi geometrice, uneori troiţele erau zugrăvite în culori (Vulcănescu, 1972, 127).

Muntenia. Decorul troiţelor din zonele Argeş şi Muscel prezintă un adevărat monument arhitectonic. Ele străjuiesc răscrucile şi fântânile. Troiţele cioplite din lemn folosesc totdeauna motive geometrice identice cu cele de pe stâlpii caselor şi porţilor. Uneori, la dăltuire se adăuga culoarea dorită (Florescu, Petrescu, Stahl, 1967, 128).

Transilvania. Aici poate fi menţionat şi meşterul Stan Ion Pătraş din Săpânţa, care a creat "cimitirul vesel" – cruci cioplite şi pictate cu motive laice.

Oltenia. Crucile de lemn pictate, mai ales în zona de câmpie a Olteniei, prezintă o nemaipomenită privelişte policromă. Ciudatele acoperişuri adăpostesc, în fiecare sat, zeci şi sute de panouri pictate, aşezate în rânduri dese, alcătuind o expoziţie sui-generis. Treci de la un panou la altul, furat tot mai în adânc de nesfârşita schimbare a decorului, de mereu alte culori, şi citeşti nume de oameni şi ani. Sunt numeroase cruci ce alcătuiesc nu un cimitir, ci o grădină cu flori uriaşe, multicolore, în întregul ei fiind ca o scoarţă oltenească, în care regăseşti aceleaşi culori: *roşu, albastru, alb*.

Imensele pete de culoare ale unor asemenea aglomeraţii de cruci se extind pe o mare arie ce începe de la Dunăre până la înălţimile cele mai sudice ale dealurilor Mehedinţilor, Gorjului şi Vâlcii, trecând şi pe malul stâng al Oltului în Muntenia. Toate acestea se produc în satul Pietrişu. Din acest sat pornesc de-a lungul anului zeci de căruţe încărcate care duc în toate părţile operele de artă religioasă. Aceste piese de artă sunt zugrăvite de femei – pictoriţe. Confecţionate din lemn de stejar, pe ele contururile desenelor şi limitele culorilor sunt trasate cu scoaba. Trunchiurile se cioplesc pe două feţe, fiind netezite cu "chisărul". Fiecare meşter face circa 150-200 cruci pe an. De scândura groasă se prind aripile laterale şi braţele curbe ce sprijină panourile dreptunghiulare. Fiecare cruce este zugrăvită de trei-patru femei, cu străchini de ceramică pline cu culori (fiecare meşteriţă având culoarea sa). Lemnul se acoperă mai întâi cu *albeală,* folosită pentru fondul unora din panouri, sau pentru conturul florilor *albe*. Apoi se fac cele *galbene*, cele *roşii*. Spre sfârşit, se alatură florile *verzi, albastre, violete*. Culorile sunt cumpărate în târg şi sunt frecate cu ulei, ouă (trei ouă cu albuş şi gălbenuş, 50 gr. de ulei, 0,5 kg. vopsea), lapte.

Cea mai vestită şi numeroasă familie de cruceri este în satul Petroasa (anii 70 ai sec. al XX-lea), aici bărbaţii se ocupau cu cioplitul, iar femeile cu zugrăvitul: Ion Nicolae Troi, Maria Troi, Ana Troi, Elena Troi, Mariana Troi. Meşteşugul a fost moştenit de ei de la predecesori. Exemplarele cele mai vechi de cruci pictate sunt decorate cu motive predominant geometrice. Exemplarele mai noi sunt acoperite cu decor floral, care menţine sensul motivelor şi semnele picturii vechi. Iconografia crucilor de lemn pictate are un repertoriu strict determinat: imaginea Răstignirii, Maica Domnului cu Pruncul, Sf. Gheorghe etc.

Basarabia. Anterior a fost deja pomenit satul Nişcani, cu tradiţii de aranjare a răstignirilor (troiţelor), confecţionate din lemn, dar şi din piatră. Ele sunt ornate cu decor sculptat şi vopsit în câteva culori. Aproape fiecare fântână, fiecare răspântie este străjuită de câte o răstignire. Scopul amenajării lor este determinat de necesităţi religioase şi morale.

Răstignirile din piatră au fost lucrate în atelierul lui Ion Borş din Furceni (Orhei), de pe malul Răutului, unde sunt cariere de piatră moale. La cele patru muchii ale răstignirilor sunt sculptate coloane în formă de spirală, amintind coloanele bizantine. Toate feţele soclului sunt pictate, reprezentând chipurile Sf. Nicolae, ale îngerilor şi ale Maicii Domnului. Blocul superior (monumentul este alcătuit din două blocuri) este în formă de cruce, cu capul lui Isus sculptat într-un relief pronunţat, pe laturi având pictate chipurile Fecioarei şi al Sf. Ioan. La picioarele răstignitului se află un craniu şi treizeci de arginţi, pictaţi pe tablă. Pictura a fost executată de un iconar din Călăraşi şi este foarte policromă, amintind covoarele moldoveneşti.

Răstignirile din lemn sunt mult mai înalte decât cele din piatră. Dacă acestea din urmă au o înălţime de doi metri, cele de lemn ajung la o înălţime dublă. Dintre crucile de lemn un interes artistic deosebit prezintă "crucea de la poarta ţarinei", pe care vestimentaţia de pe chipul lui Iisus a fost sculptată în lemn, iar chipurile Fecioarei şi al Sf. Ioan erau săpate în sculptură de stejar. Pictura de pe cruce era executată de un pictor rural – Ioan Anastasiu din s. Căbăeşti (Cunila), jud. Lăpuşna. El a învăţat meseria de a picta icoane în atelierul lui Prohorov şi Batalin din Chişinău. Cu timpul, Ion Anastasiu a devenit cel mai cunoscut meşter de răstigniri. În total, el a făcut peste o sută de răstigniri pentru satele Nişcani, Valea Mare, Boldureşti, Palanca, Mândra, Hârjauca, Uzova, Cobăeşti şi alte sate din jud. Lăpuşna.

De rând cu analiza cromatică a picturii pieselor de cult este necesar să ne referim şi la coloristica cărţilor de cult.

Miniaturi, manuscrise, ilustraţii şi tipărituri: ornament şi cerneală. Xilogravura. La început scrisul şi tipăritul cărţilor bisericeşti în mare parte a folosit pigmenţi minerali: cerneala (pe bază de funingine sau cărbune), chinovarul etc. Un alt sector de creaţie statornică erau manuscrisele miniate. În Moldova seria era deschisă de Gavriil, monah la mănăstirea Neamţ şi descendent dintr-o familie veche moldovenească. El scrie şi ornează tetraevanghelierul din 1429, operă cunoscută pe plan european (aflat azi la biblioteca Bodleiană a Universităţii din Oxford), cu miniaturi amintind rafinata pictură constantinopolitană din epoca Paleologilor şi cu frontispicii în care domină cercurile şi liniile întretăiate. Modelele realizate de Gavriil (de la care au rămas şi alte 15 manuscrise) au fost preluate de generaţii de-a rândul. Dintre continuatorii săi, tot în Moldova, enumerăm pe: Nicodim – autorul binecunoscutului portret al lui Ştefan cel Mare, Teodor Mărişescu, Spiridon Palade, Macarie.

S-a evidenţiat şi centrul de la Dragomirna, sub conducerea ctitorului mănăstirii – Afanasie Crimca; alături de motivele tradiţionale (liniare şi geometrizate, chenare şi litere din împletituri), se aşează motive florale şi delicat stilizate, portretul lui Crimca, fondaluri arhitectonice cu acoperişuri moldoveneşti, scene de luptă (reluând vechi modele bizantino-bulgare), totul redat într-un viu colorit, unde predomină *roşul, albastrul, vişiniul* şi *verdele*.

În Ţara Românească tendinţele sunt mai diverse: grămăticul Radu şi diaconul Mihail (ambii în anii voievodatului lui Matei Basarab) amintesc de miniaturile lui Ioan din Cratova; alte opere reiau motivele geometrizate, altele – de exemplu liturghierul grecesc ornat de Calinic pentru domnitorul Constantin Brâncoveanu – ne îndreaptă spre Orientul musulman.

Unele manuscrise ale cărţilor "populare" – Alexandria (povestea lui Alexandru Machedon), Esopia (viaţa şi pildele lui Esop) cuprind o serie de miniaturi – cu personaje în costume de epocă, peisaje şi arhitecturi – totul tratat cu multă vervă şi pitoresc. Din multiple scrieri, uneori împodobite cu decor policrom manuscrisele de muzică bisericească de la Putna, cunoscutul P*omelnic de la Bistriţa* (mănăstirea Bistriţa), care începe în 1407 şi continuă până la 1552. Pe lângă cărţile liturgice, se mai copiau lucrări postpatristice. În timpul lui Ştefan cel Mare şi Sfânt şi sub dictarea sa (1480–1482) s-a început prima creaţie literară a culturii române: *Letopiseţul de când cu voia lui Dumnezeu s-a început Ţara Moldovei,* "operă ce va face din cronică, genul major al literaturii române, din epoca feudală".

În Transilvania, dar şi în alte părţi, sunt cunoscute peste 2000 de manuscrise slavone, scrise sau copiate de grămătici autohtoni, sau aduse de pe alte meleaguri. Aici ne referim la *Mici cântări religioase* (tropare sau „pripeale") compuse de Filotei Monahul, fost mare logofăt al lui Mircea cel Bătrân, şi care au fost copiate şi în Moldova, Serbia, Bulgaria, Rusia; *Mucenicia sfântului şi slăvitului Ioan cel Nou*, care a fost chinuit la Cetatea Albă, scrisă de Grigore monahul; *Viaţa lui Nifon*, scrisă de Gavriil Protul.

Primele anale şi cronici, cu succesiunea domnilor şi succinte însemnări asupra evenimentelor, au fost redactate tot în slavonă: *Letopiseţul de când cu voia lui Dumnezeu s-a început Ţara Moldovei*. Aici se adaugă *Cronicile lui Macarie* (pe timpul lui Petru Rareş); a lui *Eftimie*, care descrie viaţa lui Alexandru Lăpuşneanu. Literatura românească scrisă în slavonă cuprinde şi "Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul lui Theodosie şi către alţi domni". *Învăţăturile* continuă un gen ilustrat în literatura bizantină. Cu timpul sunt traduse în limba română textele religioase cele mai des folosite – *Evanghelia, Faptele Apostolilor, Psaltirea* etc. Aceste prime texte în limba română sunt păstrate în câteva manuscrise de la finele sec. al XV-lea – înc. sec. al XVI-lea: *Psaltirea Scheiană, Psaltirea Voroneţiană, Codicile Voroneţian* etc.

Ca şi în cazul manuscriselor, pentru tipărituri şi diferite ilustraţii se foloseau, în general, aceeaşi pigmenţi minerali (cu unele adaosuri de pigmenţi vegetali). Primul deceniu al sec. al XVI-lea constituie pentru Ţara Românească începutul activităţii tipografice (Târgovişte). Se tipărea mai ales literatură bisericească.

Prima carte tipărită pe teritoriul românesc a fost un *Liturghier*, în 1508, urmat – doi ani mai târziu – de un *Octoih* şi după alţii doi ani – de o *Evanghelie*, toate în slavonă; tipografia în litere chirilice, a treia în Europa după Cracovia şi Cetinge, a fost influenţată de călugărul Macarie din Muntenegru, cu sprijinul voievodului Ţării Româneşti Radu cel Mare.

În Transilvania, prima tipografie în latină a funcţionat la Sibiu. Aici Filip Moldoveanul a scos o Evanghelie slavo-română – Catehismul românesc (1544) şi un Tetraevanghelier slav. O altă tiparniţă fiinţa la Braşov, unde diaconul Coresi a editat mai multe cărţi bisericeşti, care au fost difuzate atât în principat cât şi la est şi sud de Carpaţi. În Ţara Românească tiparniţe au funcţionat la Govora, Câmpulung Muscel, mănăstirea Dealul, la Târgovişte, Bucureşti, Buzău şi Râmnicul Vâlcea (pe vremea lui Constantin Brâncoveanu).

Prima tipografie din Moldova funcţiona sub Vasile Lupu şi a fost instalată cu sprijinul mitropolitului de Kiev, românul Petru Movilă; apoi urmează tipografia de la Rădăuţi. Au fost tipărite şi multe alte cărţi bisericeşti, letopiseţe, cronici, diferite descrieri etc.

Xilogravurile populare din Transilvania au fost lucrate de ţărani, gravori talentaţi, şi sunt cunoscute astăzi sub numele de stampe populare din Hâjdate. Ele erau realizate într-o tehnică combinată: gravură, căreia i se adaugă colorarea imaginilor după imprimarea pe hârtie. Se executau şi icoane pe hârtie (tot cu tehnica xilogravurii). Gravorii de la Hâjdate au folosit pentru gravuri plăci de lemn de păr cu modelele săpate în lungul fibrei. Imprimarea cu cerneală *neagră* se făcea în sec. al XVIII-lea şi înc. sec. al XIX-lea pe hârtie de consistenţă mai plină. Culorile folosite: *brun, violet, roşu, galben, verde*. Xilogravurile au fost folosite în casele ţărăneşti, pe pereţi, pe mobilier, pe lăzile de zestre, chiar şi în calitate de icoane. Frecvent ele se foloseau pentru împodobirea bisericilor, uneori complet acoperind iconostasul sau chiar pereţii încăperii.

În Transilvania, în sec. XIX paralel se dezvolta pictura pe sticlă, gravura ţărănească pe lemn şi xilogravura. Xilogravura a început de la mici gravuri menite împodobirii cărţilor de slujbă. Perioada de înflorire a xilogravurii populare revine anilor 1820–1850. După "săparea" imaginii pe o scândură de lemn, scândura se ungea cu o culoare *neagră*, aceeaşi ca şi cea folosită la zugrăvirea icoanelor pe sticlă şi căreia i se adaugă piatră acră, pentru a nu se şterge,. Pe clişeul uns se aşternea hârtie, şi se freca apoi cu o perie din păr de cal unsă cu seu. După fiecare foaie trasă clişeul se da din nou cu cerneală.

Alături de gravurile tipărite în *negru*, se întâlnesc şi gravuri colorate în *liliachiu, verde* etc. Unele culori erau de provenienţă vegetală, însă majoritatea erau pigmenţi minerali. Pigmenţii se "dizolvau" în apă, în care se amesteca piatra acră şi clei. Stampele obţinute nu se înrămau, ci se fixau direct pe peretele caselor ţărăneşti.

Cel mai important centru de xilogravură a fost cel din Gherla şi Hâşdate (Transilvania). Începuturile xilografiei la Gherla trebuie căutat la mănăstirile din Principate, unde tipografii şi gravorii făceau clişee din lemn şi imprimau icoane cu diferite scene religioase. Primii xilogravori din Hâşdate au venit din Moldova: Gheorghe Pop, Nichita Morariu, Simion Pop, Onisie Pop, Andrei Man.

Tematica xilogravurilor era atât religioasă, cât şi laică: chipul lui Iisus Hristos, a Maicii Domnului, sfinţilor, apostolilor etc., dar şi scene din viaţa cotidiană, flori, animale etc.

Răspândirea xilogravurilor se făcea practic în toate regiunile româneşti: Ardeal, Maramureş, Banat, Muntenia, Moldova, Oltenia. Valoarea artistică a xilogravurilor ţărăneşti ne apare astăzi de necontestat şi împreună cu icoanele pe sticlă formează un capitol consacrat artei populare româneşti. Deseori cărţile bisericeşti erau ornamentate cu frumoase miniaturi. "Apostolul" tipărit la 1683 la Bucureşti conţine numeroase miniaturi făcute de ieromonahul Damaschin Gherbest. Antim Ivireanul în anul 1709 a alcătuit un manuscris, care cuprindea 514 portrete şi trei schiţe pictate. Este socotită prima carte românească de zugrăveală deosebită de tipul erminiilor.

Basarabia, după raptul de la 1812, era invadată cu litografii: vederi de mănăstiri ruseşti, de portrete ale ţarilor ruşi. În Transilvania, în acea perioadă, a avut o mare dezvoltare xilogravura. Se imprimau scene laice şi bisericeşti. Cu timpul, xilogravurile în *alb-negru* sau policolore în unele cazuri (Hunedoara) au înlocuit pictura, biserica fiind acoperită în întregime cu ele.

În concluzie putem afirma că încă din antichitate oamenii care locuiau în arealul carpato-danubiano-pontic credeau în puteri supranaturale al unor zei şi se închinau chipurilor lor. Cu timpul Zamolxis a devenit cel mai vestit zeu – făcător de bine. Astfel populaţia autohtonă în mare parte era pregătită pentru a prelua credinţa în Dumnezeu.

Creştinarea geto-dacilor a început chiar în sec. I d. Hr. (Sfinţii Apostoli Andrei şi Pavel) şi s-a consolidat către sec. IV. Manifestaţiile religioase se oficiau, la început, în peşteri, în preajma unor stâlpi, cruci, altare. Ca mărturie poate fi menţionat *ungherul icoanelor*, care are rădăcini multiseculare ca şi altarele de altădată.

Cu timpul s-a trecut la oficierea cultului în biserici ridicate din lemn, apoi din piatră. S-a multiplicat şi rechizita interioarelor. Au apărut şi aşezări monastice, adică aşezăminte de cult – mănăstiri pentru bărbaţi sau pentru femei.

Dacă la început chipurile sfinţilor erau zugrăvite în trei culori – *alb, roşu* şi *negru*, cu timpul s-a dezvoltat o artă cromatică decorativă, aplicată pe pereţii lăcaşelor sfinte (în interior şi exterior), pe troiţe, cruci, răstigniri, icoane etc. În afară de zugrăvitul mural se practica şi

pictura pe lemn, pe piatră, pe piele, pe hârtie, pe plăci de metal ş. a., dezvoltând o branşă semnificativă a artei tradiţionale româneşti.

Cultul ortodox se remarcă în arealul românesc şi prin realizarea unor opere de valoare cum ar fi zugrăvitul artistic al Evangheliilor, Erminiilor şi altor cărţi bisericeşti. Aici se alătură stampele, xilogravura, decorul şi cromatica icoanelor pe sticlă.

În materialul prezentat a fost remarcată arta crucerilor, constructorilor de biserici, tâmplarilor, zugravilor, letopiseţelor, miniaturiştilor, copiştilor şi tipăritorilor, în unele cazuri enumerând pe cei mai renumiţi dintre ei. Arta religioasă din ţările româneşti este parte componentă a artei populare tradiţionale, îmbogăţind-o şi plasând-o pe loc de cinste între artele populare ale altor popoare.

Literatura

Drăgotescu M., Bârlădeanu D., Bunghez G. Monumente istorice din judeţul Neamţ. Bucureşti, 1971.

Florescu F. B., Petrescu P., ş. a. (Red.). Arta populară românească. Bucureşti, 1969.

Florescu F. B., Petrescu P., Stahl P. H. Arta populară din zonele Argeş şi Muscel. Bucureşti, 1967.

Ilviţchi L. Mănăstirile şi schiturile din Basarabia. Chişinău, 1999.

Macrea D. Dicţionarul limbii române moderne. Bucureşti, 1958.

Malski B. Viaţa moldovenilor de la Nistru. Olăneşti. Monografia sociologică a unui sat de pe Nistru, Tipografia de pe lângă prefectura jud. Cetatea-Albă, 1939.

Mihalcu M. Faţa nevăzută a formei şi culorii. Enciclopedia îndeletnicirilor tehnico-artistice populare vechi româneşti de la A la Z. Bucureşti, 1996.

Petrescu P., Stoica G. Arta populară românească, Meridiane. Bucureşti, 1981.

Şofransky Z. Coloranţii vegetali în arta tradiţională. Chişinău, 2006.

Vulcănescu R. Coloana cerului. Bucureşti, 1972.

Rezumat

Articolul este dedicat istoricului cultului ortodox în arealul carpato-danubiano-pontic, cu referire la cromatica ornamentală a ansamblurilor şi pieselor de cult (biserică, icoană, cruce, troiţă, răstignire) şi a artei iconarilor, miniaturiştilor, xilogravurilor etc. din România şi Republica. Moldova.

Cuvinte-cheie: cultul ortodox, biserică, icoană, cruce troiţă, răstignire, letopiseţe, Evanghelie, ornament, cerneală, zugravi, tâmplari etc.

Резюме

Статья посвящена истории проникновения православной религии в карпато-дунайско-понтийский ареал в области орнаментики культовых ансамблей и предметов (церковь, икона, крест, троица, распятие) и искусства мастеров иконописи, миниатюристов, ксилографистов и др. из Румынии и Республики Молдова.

Ключевые слова: православная религия, церковь, икона, крест, троица, распятие летописцы, евангелия, орнамент, чернила, маляр, столяр и. т. д.

Summary

The article is dedicated to the Orthodoxy history creed in the carpathian-danube-pontic area, regarding creed complexes and pieces (church, icon, cross, crucifixion and the art of icon makers, miniature makers, xylograph makers ets. from Romania and the Republic of Moldova.

Key words: Orthodox religion, church, icon, cross, Trinity, crucifix, annalists, gospels, ornament, ink, painter, joiner etc.

О. В. КАРПОВА, А. Б. ОСТРОВСКИЙ

ВЫСТАВКИ ПО НАРОДНОМУ ПРАВОСЛАВИЮ В РОССИЙСКОМ ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ МУЗЕЕ

Категория «народное православие» входит в научный обиход сравнительно поздно – лишь в конце XX в., когда уже возникают такие сходные, по сути, понятийные конструкции, как «народное христианство», «народный буддизм» и др., подразумевающие особенные, в рамках той или иной конфессии, формы религиозного сознания и обрядности и представляющие собой органичную адаптацию вероучения к этнокультурным традициям, образу жизни конкретных народов.

В XIX – первой половине XX в. многие исследователи стремились обнаружить и описать в духовной культуре восточных славян два автономных пласта – христианско-православного, общего для всех православных народов, и стихийно–языческого, специфичного именно для данного. При этом некоторые исследователи, не довольствуясь аналитическим, в целях изучения, расчленением народно–православных форм, усматривали в них сосуществование компонентов двух мировоззрений – христианского и языческого (и такой подход нашел продолжение в атеистически ангажированных работах советского периода, вплоть до 1980 гг.) и даже «двоеверие». Другие исследователи стремились описать объективно целостные культурные формы, характеризуя качество их цельности специальными понятиями – «крестная сила» (С. В. Максимов), «сельскохозяйственная религия» (Е. В. Аничков), «народная религиозность (Г. П. Федотов) и др.

В конце XX в. термин «народное православие» уже почти вытеснил не вполне понятное словосочетание «бытовое православие» (применявшееся как синоним народной религиозности в советский период для идеологически ангажированного дистанцирования народных форм религии от храмовой практики), однако сам он обладает различным содержанием у раз-

ных авторов. Так, в работах Н. И. Толстого речь идет о «сплаве» в народной среде элементов вероучения с любыми формами народных верований и обрядности. М. М. Громыко считает необходимым изучать «жизнь ее (православной религии – О. К., А. О.) в данном народе» – храмовые и внехрамовые богослужения, иконы, молитвенные обращения к святым, православные традиции в хозяйственной деятельности, обрядах жизненного цикла и др. (Громыко 1996, 160). А. А. Панченко, исходя из того, что «крестьянская вера <...> не составляет какого-либо единого текста и состоит из некоторого количества "полей значений", религиозно-мифологических архетипов», и его исследовательский интерес сосредоточен на специфических «народных культах деревенских святынь» – почитании камней, родников, деревьев и др., отвечающих «религиозным потребностям фольклорного сознания» (Панченко, 1998, 15, 263, 270). Не вступая в дискуссию с этими различными подходами, высвечивающими разные аспекты целостности и, фактически, дополняющими друг друга, хотим подчеркнуть, что в 1997 г. во время подготовки выставки «Народное православие: этнографические реалии XIX–XX вв.» нами было разработано иное определение, нацеленное, во-первых, на специфическую цельность народного православия и, во-вторых, на то, чтобы охватить все его разноплановые проявления, представленные в этнографическом музее в качестве экспонатов – памятников народной культуры и обусловленных, своим содержанием и/или иконографией, христианским мировоззрением.

В буклете, вышедшем к открытию выставки в мае 1997 г., сначала давалось сущностное определение (а затем оно имело структурное продолжение, соответственно композиции выставки): «Народное православие – это формы православного мировосприятия и обрядности, созданные в народной среде, это творческий ответ деревни, сельского церковного прихода на то, как порядок крестьянской жизни соразмерять с духовными основами». Структурное разъяснение этого определения играло роль не просто перечисления основных аспектов народного православия, составивших разделы выставки, а характеризовало его системный характер, происходящий из того, что в крестьянской среде Пасха и некоторые из двунадесятых праздников осмыслялись, интерпретировались как ежегодное православное воссоздание связи людей с природой, урожайных сил земли и плодовитости скота – с Божьей волей и Божьей милостью. Помещение крестьянами этого источника – памятных событий земной жизни Христа и Богородицы, фиксированных православным календарем, в цикл хозяйственных занятий составляет первый структурный компонент народного православия, что обусловило и первый, наиболее крупный раздел выставки: обрядовые комплексы, созданные народной традицией к Рождеству, Крещению, Благовещению, Пасхе, Вознесению и Троице.

Другой структурный источник народного православия – живая помощь хозяйству и общине от святых, особо чтимых у восточных славян. Выбор для музейной выставки конкретных святых обусловливался также представленностью в фондах материала – атрибутов обрядности, приуроченной к конкретным святым покровителям, их изображениями на предметах, бытовавших в народной среде. Наконец, еще один структурный компонент народного православия, который удалось насытить этнографическим материалом, – это обряды жизненного цикла, знаменующие православные вехи жизни отдельного человека и символически связывающие его с общиной и церковью.

Почти все темы – разделы выставки раскрывали обряды, созданные и функционировавшие в основном вне храма, в домашней или производственной, социальной среде. В продолжение этого и для расширения представлений о повседневной среде, создаваемой носителями православного сознания, на выставке экспонировались резные божницы, а также предметы самого различного назначения, наделенные христианской символикой (с изображением церкви, восьмиконечного креста, византийского двуглавого орла, святых, благословляющей руки, рыбы как раннехристианского символа Христа): полотенца, утварь и др.

Задуманная как этнографическая, выставка, однако, воссоздавала системно-структурные черты народного православия, специфичные не порознь для каждого из трех восточнославянских народов – русских, украинцев, белорусов, а именно для всей группы этих народов. Во многих разделах примерно в равной степени сочетались православно маркированные вещи, созданные в русской и украинской среде, дополнялись предметами белорусского крестьянского быта. Достоверность подобного объединения – для воссоздания цельного образа народного православия – таких предметов, которые не сосуществовали бок о бок в конкретной этнографической действительности и, как правило, не встречаются даже в одном и том же зале этнографического музея, имеет, на наш взгляд, две предпосылки: 1) историко-религиозную – общность древнерусского духовного наследия, служащего единым источником для сюжетов и метафорики; и 2) историко-этнографическую – схожесть природных условий, хозяйственного уклада и обычаев, психологического склада восточнославянских народов.

Уже по мере отбора экспонатов к разделам и монтажа выставки перед нами неожиданно открылись преимущества, обусловленные соприсутствием предметов, изготовленных в разной этнокультурной среде. Оказалось, что различия стилистического характера (например, в тканых, вышитых полотенцах), а также различия в использовании материалов и техник (белорусское резное дерево, украинская поливная керамика, русское литье) служили одновременно и конкретизации, «заземлению» православных идей

и образов и, вместе с тем, способствовали воссозданию многоаспектной семиотической проработки их народной практикой. То и другое вкупе углубляло восприятие содержания раздела.

При раскрытии каждой темы мы стремились показать историко-культурный переход от общего христианского источника, определяющего конкретный мировоззренческий сюжет, к этнокультурным традициям, представляющим собой интерпретацию этого сюжета, относящихся к нему образов посредством создания специфической обрядности и/или православного маркирования предметов повседневности. Так, раздел Пасхи или конкретного двунадесятого праздника открывался цитатой из Евангелия (фрагментом, излагавшим событие земной жизни Христа или Богородицы, к чему приурочен праздник), «титульным предметом» раздела служила икона праздника, убранная полотенцем, что характерно для переднего угла избы у восточных славян. Воспринятый народной средой и интерпретированный ею сюжет представал в качестве обрядового комплекса со специфической атрибутикой и дополнялся для посетителей выставки тематически связанной с этим сюжетом иконографией, символикой, составлявшими православную маркировку на предметах крестьянской повседневности. Во многих случаях действенность обрядовых комплексов подтверждалась фотографиями 1910-1920 гг.

Охарактеризуем, каково было конкретное музейное решение того или иного раздела, иначе говоря, мера обеспеченности экспонатами народно-православных идей и обычаев. Для каждого случая обратим внимание на композицию и доминантные символы раздела. Выставка размещалась в зале музея площадью 150 кв.м., включала около 300 экспонатов.

Выставка открывалась деревянной моделью севернорусской церкви XVIII в., недалеко от которой, как бы образуя стену в центре зала, спускались на обе стороны полотенца всех восточнославянских народов, маркированные православной символикой – тканными, вышитыми изображениями церквей, византийских двуглавых орлов, крестов. Эта композиция в визуальной форме задавала главное направление нашей трактовки народного православия: христианские идеи, первоначально исходящие из сельской церкви, храмового богослужения, укореняясь в народной среде, обретают новые этнокультурные формы и благодаря этому становятся духовным проводником – подобно полотенцу, непременному обрядовому компоненту у восточных славян, символизирующему потенциальное присутствие, участие предков в делах живых – связи между поколениями и между родственными народами, каждый из которых уже обладает собственной историей православия на своей территории.

Рождество Христово. Рождество – начало земной жизни Христа, а в ежегодном памятном цикле — *свят-вечер*, когда с давних времен словом и делом, всей домашней обстановкой люди создавали в этот день образ счастья, мира и достатка в своем доме.

Рождество – праздник прежде всего семейный. По народным представлениям, все, что было в домохозяйстве, должно было встречать торжественную минуту *свят-вечера* на своем месте. Ничто не могло быть вне дома, в чужих руках – отданное в долг или где-то забытое. Все члены семьи тоже должны быть дома. «Не дай Бог, – говорили, – заночевать где-нибудь в эту ночь, целый год будешь блуждать по миру».

Именно поэтому празднование Рождества воссоздано в домашнем интерьере. Нами была избрана украинская традиция XIX века отмечания его. Немаловажны и полевые источники авторов выставки, ведь в некоторых регионах Украины празднование Рождества в традиционной форме сохраняется до настоящего времени, например, в Прикарпатье.

Главное место в символизации праздника, его организации в доме – *покутье*, или красный угол, ассоциировавшийся с домашним алтарем. С помощью музейных средств – раритетов из фондов Музея было организовано пространство покутья: стол, покрытый скатертью, на специальных полочках – *божницах* стояли иконы, украшенные рушниками, на концах которых красными нитками вышито Древо жизни с птицами. В центре святого угла, перед иконами, помещалась деревянная фигурка птицы. Это *голубь* – изображение Святого Духа.

На стене были помещены народные варианты церковной атрибутики, изготовленные из дерева: крест, составленный из отдельных небольших крестиков синего цвета, двуглавый орел и *крест* на подставке. Конструкция последнего предмета такова: у основания – двуглавый орел, выше – полумесяц и крест, в центре которого икона Богоматери. Это единственный известный предмет – уникальное соединение элементов: купольного (по своей форме) креста с образом Богоматери и идеей преемственности Византии. Среди представленных глиняных мисок из с. Опошни Полтавской губ. одна была ритуальная, с изображением Голгофы, предназначавшаяся для поминальной кутьи.

Все представленные предметы, созданные в крестьянской среде, должны были передать особую праздничную обстановку в доме, которую создавала хозяйка. С другой – обратить особо внимание на сосуществование христианской и внехристианской символики на предметно-ритуальном уровне. В убранстве покутья к Рождеству принимал участие и хозяин дома. Именно он торжественно вносил в дом сноп ржи (*коляда*, *дидух*, *дид*) – символ урожая, а также пучок соломы и сена. Последовательно, как

бы вместе с ним и хозяйкой, в условиях выставочного пространства нами было с известной долей условности воссоздано праздничное убранство дома.

Сноп ржи мы установили на покутье, под иконами. Солому расстелили на полу. Сено разделили на две части: меньшую положили на *покутний*, то есть ближний к покутью угол стола, а большую – под стол и сверху поставили глиняную *курышку* – кадильницу. Обычно ее загодя зажигали, и запах ладана растекался по дому, создавая атмосферу ожидания праздника. На покутье, на лавки, покрытые сеном, следуя хозяйке, рядом с колядой поместили горшки с *кутьей* – кашей из цельного пшеничного зерна, и *узваром* – компотом из сухофруктов.

В некоторых регионах Украины на угол стола, на сено клали три буханки хлеба или калачи, соль и ставили восковую свечу. На выставке была представлена фотография с изображением подобного сюжета, отснятая в Ивано–Франковской обл. в 1986 г.

На столе были расставлены глиняные миски, их должно было быть двенадцать, и в каждой еда, приготовленная из того, что выросло в поле, на огороде – ужин постный. Семья ела торжественно; ложки оставляли в мисках – души предков придут на ужин.

На следующее утро ходили колядовать. В русских и украинских селениях колядующих одаривали приготовленными из теста *козулями*, *баранчиками*, пряниками. Образцы подобных обрядовых печений, а также формы для печения некоторых из них были представлены на выставке. Здесь же была и настоящая *рождественская звезда*, изготовленная в Подольской губ., с которой парубки шли впереди колядующих. Рядом находилась фотография, на которой запечатлена подобная процессия.

Раздел, посвященный празднику **Богоявления (Крещения),** дает возможность сказать о своеобразном переосмыслении, этноэкологической адаптации раннехристианской традиции крещения освященной водой. На фотографии, сделанной в начале XX в. в Полтавской губ., был запечатлен весьма распространенный у восточнославянских народов, характерный именно для северных широт (а не, скажем, для Сирии, Греции) обычай: вырубать накануне и воздвигать у проруби, освящаемой после праздничной крещенской службы, ледяной крест. Оплотнение воды в виде креста – такова специфическая семантика предмета в обряде, как бы продолжающем храмовую литургию. И такой же визуальный образ прочитывался в замысле представленного на подиуме стеклянного выдувного сосуда, ото дна которого вертикально поднимался крест. В тексте, поясняющем тему, упоминалось верование, зафиксированное в ряде русских губерний: богоявленская вода, помещенная в подпол, если, случится, заледенеет, то иногда она обретает форму церкви.

Своеобразной доместикацией встречи двух символов – освященной воды и креста – стал для наших народов обряд придания крепости скоту, проводившийся по возвращении домой после крещенской службы. Он состоял в том, что хозяин, хозяйка и их сын совершали обход в хлеву, при этом хозяйка несла икону Спасителя, хозяин кропил животных освященной водой, а затем шедший за ними сын перебрасывал через скотину крестообразно топор. Этот обрядовый комплекс (поясняемый в тексте) был образован группой предметов, которые, казалось бы, не должны находиться рядом: икона, топор, стеклянный фонарь, ведерко и веничек для кропления святой водой. Доминанта всего раздела – вертикаль креста, обновляющего мир, – имела ритмическую параллель и смягчающее дополнение в сцене гаданья девушек «В крещенский вечерок», изображенной на донце прялки, закрепленном на вертикальной плоскости.

В разделе **Благовещения** доминировало вышитое красным на полотенце изображение Архангела, оно располагалось вертикально, символизируя весть, пришедшую с небес. Сконструированный обрядовый комплекс воспроизводил сакральное начало первого сева, проводимого обычно на следующий день после этого праздника, когда, считалось, земля наиболее готова к зачатию урожая. В высокую плетеную корзину (как бы поднимавшуюся в сторону небесной сферы, что подчеркивало ожидаемое оттуда сакральное покровительство земле) было помещено доверху зерно, а на семенах лежали благовещенские просфоры – муляжи тех просфор, которые истолченными в порошок добавляли к первым семенам, опускали в борозду. Иконографическим дополнением темы служило изображение сюжета Благовещения на крышке крупной солонки.

Светлое Христово Воскресение. Пасха, или *Великдень* воспринималась Церковью и прихожанами как величайшее событие года, праздник праздников. Это празднество наполнено особой торжественностью: перезвон колоколов, в храмах зажигались все светильники, во время богослужения верующие стояли со свечами. Передать это настроение на выставке стало возможным благодаря введению в пространство данного раздела образа Церкви. На некотором возвышении была представлена модель сельской церкви, выполненная из глины обычным гончаром. Он создал ее в конце XIX в. по подобию церкви из слободы Цветная Киевской губ.

Колокольни на время праздника становились доступными для прихожан. (Рядом помещалась фотография деревянной колокольни). А сами звонари, которыми в этот день стремились стать все мужчины, это должно было принести счастье и урожай гречки и других зерновых, представлены были на печных изразцах. Изображения звонарей, церкви, молящихся у церкви были выгравированы и расписаны гончарами из г. Косова Ивано–Франковской области еще в середине XIX в.

Главный атрибут праздника – пасхальные яйца были представлены образцами украинских *писанок*.

Они интересны символикой своих узоров: солнце, звезды, вода, спиралевидный *бесконечник* – непрерывность движения, крест, рыба, птица, дерево и другие. Семиотически значимы и цвета, в которые они окрашены: красный, желтый, синий или голубой, зеленый, черный. Выполнены в технике восковой росписи.

Среди писанок находился пасхальный хлеб – кулич (укр. *паска*) (муляж). Обычно паску сверху украшали вырезанным из теста крестом и шишечками, которые втыкали в хлеб на прутиках от освященной вербы – именно такой образец был представлен на выставке. Русские деревянная и металлическая формы для приготовления еще одного пасхального блюда – творожной пасхи, помещенные рядом, напоминали о ее присутствии на праздничном столе.

Круглая деревянная коробка из Вологодской губ., украшенная росписью, представленная в данном разделе, могла быть использована для переноса основных пасхальных атрибутов, освящаемых в церкви. В центре сюжета, изображенного на крышке, – стол. По обе стороны от него представлены «12 братьев» (несомненно, реплика к 12 апостолам), в центре изображена рыба – символ Христа. Интересны надписи: «Кому церкофь не мать тому Богъ не отецъ» и «Не пей по две Ваня». Изображение рыбы часто встречается и на мисках из Опошни Полтавской губ. Некоторые из них демонстрировались рядом.

Традиционные качели (чем выше качели, тем быстрее поднимутся посевы) в разгар гуляния молодежи запечатлены на фотографии из Енисейской губ. 1904 г.

Вознесение Господне. Доминанта раздела – икона «Вознесение Господне». Выполнена она из глины в конце XIX в. на Межигорском фаянсовом заводе, под Киевом.

В народной традиции праздник воспринимался как «рост», «подъем», «восхождение». С таким его толкованием связаны и обряды этого дня. Основной атрибут – *лесенки*, изготовленные из теста. На выставке использовались гипсовые муляжи из фондов музея. Суть экспрессивных действий, производимых с лесенками, была передана в условной постановочной сцене: на подиуме разложены колосья ржи и сверху них положены лесенки.

Традиционно этот обряд совершали с целью улучшить рост посевов. В некоторых районах их несли в поле и, помолясь на четыре стороны, бросали вверх, приговаривая “Чтобы рожь моя выросла так же высоко”, после их съедали. Использовали и с другим осмыслением, совершая иные действия. Лесенки с семью ступеньками (по числу небес восхождения души), освященные в церкви, кидали вниз с колокольни и гадали, на какое из семи небес суждено попасть. Ритуальные действия с атрибутом праздника – лесенкой отражают двухуровневую интерпретацию праздника в народе: соединение чаяний о спасении бессмертной души и об урожае на этот год. Раздел дополняли оригинальные курышки – кадильницы, по форме напоминающие церковь (изготовлены гончарами из Опошни).

День Святой Троицы. С этого дня начинали прославлять три лица единого Божества: Бога–Отца, Бога–Сына и Святого Духа, или Пресвятую Троицу. Первый день после Троицы посвящен прославлению Св. Духа. На выставке праздничный настрой этих дней был передан посредством введения в условную обстановочную сцену интерьера жилища специфических атрибутов и символов – ветки березы, трисвечник на столе, под потолком – *голубки*: символы Св. Духа, изготовленные крестьянами из различных материалов, в основном из бумаги, даже газетной, плетенные из соломы (белорусская традиция), выточенные из дерева (украинская традиция). Из окна мы вывесили полотенце – у восточных славян символ дороги между миром живых и умерших, по которому приходят души предков, поминаемых в этот день.

Родительский день на Фоминой неделе– Радуница (белорус. *могилки*, укр. *гробки*) почитался как один из главных поминальных дней. Все население выходило на кладбище к могилам родственников, поздравляли покойников с Пасхой: целовали крашеное яйцо, закапывали его в могильный холмик. Приносили кутью, пироги, калачи, блины, вино и др., чтобы поделиться с умершими: крошили на могилах и оставляли там масло, вино, лили на могилу пиво, *сыту* (мед) – «мертвым на еду». Посещение кладбища в Черниговской губ. в начале XX в. было запечатлено на фотографии.

Крест устанавливали не только на могилах. У белорусов, например, существовал обычай устанавливать его в поле на том месте, где проходил обряд освящения весной яровых полей. На этот крест, как зафиксировано на фотографии из с. Водва Могилевской губ., существовал обычай вешать *фартушки*. Если у какой–либо женщины болел ребенок, она от свертка холста отрезала такой кусок, чтобы им можно было свободно обернуть вокруг больного ребенка. Женщина сшивала этот кусок ткани в виде фартушка и вешала на крест. Иногда в поле на кресте были два–три таких фартушка. Фартушки из собрания музея (с информацией из описей) были представлены на выставке.

Святые покровители. Раздел выставки, раскрывающий их связи с церковным приходом и общиной, был представлен предметами, относящимися к св. Николаю Чудотворцу, св. Георгию, св.св. Флору и Лавру и св. Параскеве (покровительство в главных хозяйственных занятиях – соответственно, в земледелии, скотоводстве и прядении, ткачестве). Никола представал главным образом как патрон православной крестьянской общины: демонстрировалась братская восковая свеча из Смоленской губ., начала XX в., ежегодно освящаемая в церкви нака-

нуне зимнего Николы, дополняемая воском и передаваемая от одного домохозяина к другому с проведением застолья в новом доме. Почитание Николы и Георгия, кроме деревянных икон, подтверждалось сюжетикой меднолитых икон и складней, почитание и покровительство Флора и Лавра – изображениями на литых коновальских бляхах, характерных для Русского Севера. Кроме того, здесь же было указано на патриотическую значимость св. Николы – через литой образ Николы Можайского и св. Георгия, патрона воинства – через его изображение конным воином на резной ложке из Сергиева Посада. Деревянная полихромная фигура Параскевы воссоздавала широко распространенный обычай восточных славян: выставление скульптуры святой, покровительницы земных вод и родовспоможения, у колодцев. Находящаяся на подиуме, рядом со скульптурой прялка с куделью, а также вертикально расположенное полотенце с тканым изображением Мокоши напоминали посетителю выставки, что в народном православном сознании именно Параскева приняла на себя функции этого древнерусского божества и покровительствует женским занятиям.

Полагаем, нам удалось решить две задачи: во-первых, представить народное православие в его основных системно-структурных компонентах, характерных для сельского общества; во-вторых, сделать акцент не на каком-то метафорическом «сплаве» христианства с язычеством, а на поливариативности и при этом образном единстве тех форм народного православия, какие сложились ко второй половине XIX – началу XX века у восточнославянских народов.

В 1999 г. на материале культуры трех восточнославянских народов, а также православных грузин и сербов была подготовлена выставка «Рождество Христово». В конце 2000 г. основной концептуальный арсенал и ранее представлявшиеся материалы составили специальный раздел более крупной поликонфессиональной выставки «Христианство в быту и культуре народов России».

В 2008 г. в музее в начале великопостного периода была открыта выставка «Крест – святыня драгоценная». По своей направленности, экспонатуре она может быть отнесена и к религиоведению – истории православия, поскольку знакомит с крестечным делом у русских (с XII–XIII по XIX в.), украинцев, грузин, якутов (в XIX в.), и к этнографии, давая представление о своеобразных формах нагрудного креста мирян и о крестоношении у этих народов, а также у православных эстонцев-сету, народов Поволжья, различных народов Восточной Сибири.

Православный нагрудный крест (тельник или носимый поверх одежды, в составе праздничного костюма) – личная святыня христианина, символически связывающая его с другими верующими (Церковью, конкретной общиной), знак устремления к духовной и эстетической цельности. Идея духовной цельности заложена в композиции креста: крест – символ библейского Древа жизни и символ Апостольской церкви (эти значения Креста Христова сформировались уже в первые столетия после утверждения христианского мировоззрения). Эстетическая цельность обусловлена, во-первых, формой креста, его цветовой гаммой и декором; во-вторых, этническими традициями крестоношения в составе нарядного костюма – на серебряной цепи, бисерном гайтане, ожерелье из раковин каури (у мордвы) и др. Придание духовной, эстетической цельности обусловлена и обережной функцией нагрудного креста, сложившейся также в раннехристианский период.

Содержание выставки охватило следующие задачи:

- проследить историческое формы и символики креста, от энколпионов и крестов, производных от них, до расцвета русского крестечного дела в XVII–XVIII вв.;

- на примере изделий русских мастеров продемонстрировать виды, типы нагрудных крестов, пластически по-разному выражающих два главных символических значения, связываемых с крестом (упомянуты выше), соответственно, через растительно-цветочные элементы – форма концов, способы обрамления по периметру и др., и через изображение солнечного света, исходящего в виде лучей из углов средокрестия (подробнее см.: Островский, 2007);

- дать представление о самобытных типах нагрудных крестов, изготовленных у других народов России – в развитие раннехристианского художественного наследия (грузины, украинцы) и в направлении этнокультурной конкретизации русских крестечных форм (у якутов);

- познакомить со способами крестоношения в дни религиозных праздников у различных православных народов России (русские, украинцы, грузины, эстонцы-сету, народы Поволжья, якуты, эвенки, эвены);

На примере, крестов, изготовленных петербургским ювелиром Ю.А. Федоровым, приобретенных музеем, познакомить с одним из значительных направлений в современном развитии крестечной иконографии, с опорой на прежний опыт православно-художественных традиций.

Всего было представлено около 300 крестов (все из собраний музея), они были дополнены фотографиями из фототеки музея, документально подтверждавшими способы, характер крестоношения в составе праздничного костюма у многих православных народов России в конце XIX – начале XX в., а также иконами, в основном из фондов Государственного музея истории религии, раскрывавшими сюжеты, наиболее важные для крестечной иконографической традиции (Распя-

тие, Воскресение, Спас в силах, Троица Новозаветная и др.). Кресты экспонировались на 14 вертикальных щитах, что соответствовало вертикальному положению нагрудного креста, носимому для коммуникации верующего с Богом. Материал оказался распределенным, сообразно тематическим, региональным и этнокультурным особенностям следующим образом: русские кресты из меди, медных сплавов с XII–XIII по XIX в., а также каменные литейные формы XVIII в. (на 2 щитах); русские серебряные кресты XVII–XVIII вв. (2 щита, на каждом проиллюстрировано одно из двух главных символических значения креста); крестоношение у русских (1 щит); кресты XVIII–XIX в. и крестоношение в восточно-украинских областях (1); кресты XIX в. и крестоношение у украинцев-гуцулов (1); кресты, крестоношение и свинцовые образцы XIX в. для изготовления литейных форм у якутов (2); крестоношение у народов Поволжья – мордвы, марийцев, татар и чувашей (2); кресты XIX в. и крестоношение у грузин и у эстонцев-сету (по 1 щиту); кресты современного ювелира (1). Несколькими группами располагались 7 женских праздничных костюмов с крестами на цепях, ожерельях – из северной и южной русских областей, украинский из Восточной Галиции, эстонцев-сету, проживавших прежде в Печорском крае, грузинский, мордовский и эвенский из Восточной Сибири; рядом с костюмами или соответствующими щитами – фотографии.

Выставка «Крест- святыня драгоценная» продемонстрировала исторически сложившиеся формы соединения функций, символики креста и эстетики народного быта. Будучи в первую очередь индивидуальной святыней, православный крест служит объединению христиан, принадлежащих разным этнокультурным традициям.

Список иллюстраций

1. Выставка 1997 г. Темы: Рождество Христово, Богоявление
2. Выставка 1997 г. Тема: Рождество (Убранство переднего угла. Украинцы)
3. Выставка 1997 г. Тема: Троица. День Св. Духа («Голубки» –изображения Св. Духа, фартушки. Русские, украинцы, белорусы)
4. Выставка 2008 г. Тема: Крестоношение у русских (Крест в составе праздничного костюма – костюмы северной и южной губ., фотографии)
5. Выставка 2008 г. Тема: Крестоношение у эстонцев-сету (Крест в составе праздничного костюма, фотографии)
6. Выставка 2008 г. Тема: Западно-украинские нагрудные кресты (Кресты, згарды).

Литература

Громыко М. М. Православие у русских: проблемы этнологического изучения // Православие и русская народная культура, Кн. 6. М., 1996.

Островский А. Б. Русский православный крест в собрании Российского этнографического музея: альбом-каталог. Санкт-Петербург, 2007.

Панченко А. А. Народное православие: Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. Санкт-Петербург, 1998.

Rezumat

În articol se defineşte categoria “ortodoxismul popular” şi se abordează perceperea sistematică în spaţiul muzeic comun al obiceiurilor din care se compune el şi al obiectelor iconografice. Este elucidată şi analizată concret rezolvarea ilustrativă a temei “ortodoxismul popular: realităţi etnografice” (1997) cu utilizarea exponatelor culturii tradiţionale a celor trei etnii ale slavilor de est; au fost demonstrate posibilităţile de completare reciprocă în condiţiile de muzeu a exponatelor, diferite din punct de vedere etnocultural şi tehnica de realizare în cadrul unei ori altei teme (Paştele şi Cele Douăsprezece Sărbători Împărăteşti, Sărbătorile Sfinţilor Patroni etc.). Este elucidată, de asemenea, rezolvarea expoziţională a temei “Crucea – lucrul cel mai de preţ” (2008) în baza materialelor din istoria confecţionării crucilor pectorale şi îmbrăcarea lor în componenţa costumului de sărbătoare la ruşi, ucraineni, estonieni-setu, popoarele de pe Volga şi popoarele din estul Siberiei.

Cuvinte-cheie: ortodoxismul popular, cultura tradiţională, etniile slave de est.

Резюме

В статье дается определение категории «народное православие» и изложен подход к системному представлению в музейном пространстве совокупности составляющих ее обрядов, иконографических объектов. Конкретно освещено, проанализировано музейное решение темы «Народное православие: этнографические реалии» (1997) с использованием экспонатов по традиционной культуре трех восточнославянских этносов; продемонстрированы возможности музейного взаимодополнения различных по этнокультурному бытованию, материалу и технике изготовления предметов в рамках той или иной темы (Пасха и Двунадесятые праздники, святые покровители и др.) Освещено также выставочное решение темы «Крест – святыня драгоценная» (2008) на материале истории изготовления нагрудных крестов и их ношения в составе праздничного костюма у русских, украинцев, эстонцев-сету, грузин, народов Поволжья и народов Восточной Сибири.

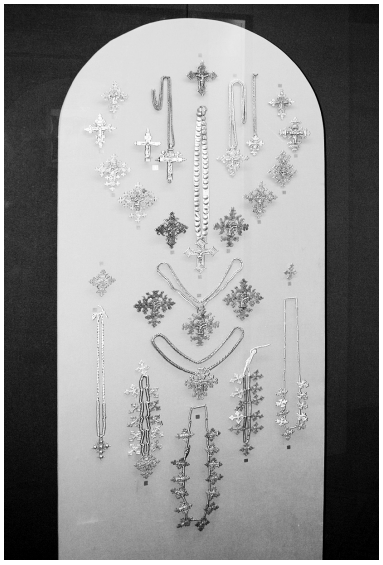
Ключевые слова: народное православие, традиционная культура, восточнославянские этносы.

Summary

In the article, there is a definition of the category ‘folk Orthodoxy’ and the approach to the systemic concept in the museum space of the conglomeration of this category components and iconographic objects. The museum solution of the topic ‘Folk Orthodoxy: ethnographic reality’ (1997) with the use of exhibits on traditional culture of three eastern Slav peoples is analysed. The opportunities of museum mutual additions with different objects in the area of their ethnic and cultural application, material and technology of production are shown within the frameworks of this theme or other (Easter, saint patrons). The exhibition solution of the theme ‘Cross is a precious sanctuary’ is considered on the material of fabrication of pectoral crosses and their wearing as a part of the festival garment of Russians, Ukrainian, Estonian, Georgian and peoples of eastern Siberia.

Key words: Folk Orthodoxy, traditional culture, eastern European peoples.

Приложение



N. GRĂDINARU

SINCRETISMUL MAGICO-RELIGIOS ÎN MEDICINA POPULARĂ

Medicina populară este un centru de maximă coagulare a unui sincretism cultural triplu articulat, în care, alături de cunoştinţele empirice de tratare, predomină elemente de magie şi religie populară, care sunt incluse de imaginarul popular pentru a mări forţa taumaturgică a actului terapeutic.

Sincretismul se lasă uşor observat în toate domeniile sistemului terapeutic tradiţional, pornind de la remedii şi sfârşind cu *vindecarea*.

Scopul acestui articol este de a evidenţia amalgamurile sincretice prezente în medicina populară, relevând cele trei componente: creştin religios, magic şi etnoiatric, indisolubil legate între ele. Ar fi cazul de remarcat că nu este o plagiere sau o relatare a celor studiate deja la tema sincretismului în cultura tradiţională sau a sincretismului religios, este doar o încercare de evidenţiere a unor principii neaccentuate în cazul demersurilor de medicină populară.

Tangenţial, ideea sincretismului în medicina populară a fost abordată de către istoriografia de specialitate, începând cu sec XIX, atunci când unii etnografi îşi expun părerea asupra eficienţei metodelor terapeutice tradiţionale, nominalizând, printre altele, şi părţile componente ale terapeuticii tradiţionale. Despre un sistem terapeutic triplu articulat vorbeşte magistral Vasile Băncilă, atunci când descrie concepţiile despre sănătate ale ţăranului. Concluzia autorului este că, în funcţie de cauzele bolilor, vindecarea se obţine prin cele trei mijloace citate deja de noi şi denumite de Băncilă: religioase („rugăciunea, care avea şi ea mai multe forme...”), magice („descântece, dar trebuie să se facă deosebirea între acestea şi farmece...”) şi empirice („medicamente populare”) (Băncilă, 1972, 35).

Emblematică pentru un astfel de sistem terapeutic tradiţional tripartit ni se pare concluzia lui Tudor Pamfile, de la începutul secolului trecut: „sănătatea, care vine întâi de la Dumnezeu, este averea de căpetenie şi, pentru stăpânirea ei deplină, omul îşi are rugăciunile sale creştineşti şi pe cele ilicite, care cântăresc deopotrivă. Când se vede primejduit sau cere ajutorul lui Dumnezeu, se roagă spre îndurare...Când se vede singur, face şi el ce poate, cu ajutorul cunoştinţelor sale medicale” (Pamfile, 1911, 4).

Şi Ernest Bernea face o remarcă destul de valoroasă în acest sens: „Există în viaţa spirituală a satului o seamă de fapte de o străveche origine locală care, deşi sunt în afara bisericii, nu sunt mai puţin religioase: e vorba de acele fapte care se situează între religie şi magie. Trecerea de la domeniul religiei la acela al magiei se face uneori fără să băgăm de seamă” (Bernea, 1944, 55).

Chiar şi Mircea Eliade va simţi nevoia să-şi exprime poziţia, ce ne este de folos pentru recuperarea mentalului colectiv. Etnoiatria este văzută de el ca un mijloc de integrare cosmică a omului, de expunere şi trăire plenară a unei „viziuni armonice” (Eliade, 1936, 168) între corpul său şi echilibrul universului. Or, calibrarea stării de sănătate - prin mijloace multiple, mitice, magice, religioase, empirice - este condiţia *sine gua non* a unei asemenea integrări armonice.

Conducându-ne de referinţele date de etnografii emeriţi şi de către rezultatele cercetărilor de teren, conchidem valabilă ideea unui sincretism triplu articulat, care apare ca rezultat la reacţia magică, religioasă şi terapeutică a omului faţă de univers şi societate, şi pe care ne vom strădui să o dezvăluim în continuare, pornind de la cauzele îmbolnăvirii.

În mentalitatea tradiţională, alături de cauzele naturale ale îmbolnăvirii (răceală, frig, îmbătrânire), persista ideea că bolile sunt acţiunea malefică a unor fiinţe demonice sau chiar oameni. Cauza acestui palier mintal vine din însăşi existenţa omului, care deseori este expus pericolului, faptelor inexplicabile sau situaţiilor de viaţă în care controlul lui este aproape nul. Sistemul terapeutic tradiţional prezintă aici o importanţă ontologică şi gnoseologică prin chiar impulsul dat individului de a adopta o atitudine dinamică şi constructivă în faţa factorilor supranaturali provocatori de nenorociri, convingând bolnavul că nu este dezarmat întru totul în faţa sorţii, a pedepsei cereşti, a blestemului şi că se poate găsi remediile potrivite. Astfel, înzestrând demonii şi forţele răufăcătoare cu calităţi fizice, adică materializându-i, omul opta pentru o eventuală acţiune asupra lor, o şansă de a stopa activitatea lor malefică.

Provocatori de nenorociri şi boli erau considerate atât fiinţe mitologice (demoni, duhuri necurate, draci), cât şi Sfinţi, uneori chiar şi Dumnezeu, care nefiind respectaţi, se răzbunau, pedepsind pe muritorii simpli prin boli cumplite sau daune materiale. Credinţa că bolile sunt rezultatul acţiunii demonilor este străveche, întâlnindu-se la babiloneni, la greci şi romani. Înrădăcinate adânc în mentalitatea populară, aceste reminiscenţe păgâne ajung să fie o cauză a luptei Bisericii împotriva lor, ca până la urmă să fie transformate în noua religie; toţi zeii cultului păgân transformându-se în draci şi demoni potrivnici creştinilor.

Chiar dacă biserica a specificat că bolile sunt trimise de la Dumnezeu, ca să-i pedepsească pe oameni pentru păcatele lor, a făcut totuşi concesii poporului, acceptând ideea că diavolii sau duhurile rele intră în trupul omului şi provoacă îmbolnăvirea. Astfel de oameni pot fi vindecaţi numai prin „exorcizări”, adică „descântece”, în urma cărora duhul necurat părăseşte trupul bolnavului. Divinităţile demonologice de treaptă superioară – Samca, Muma-pădurii, Joimăriţa, Ştima Apei, dar şi Sfintele purtând numele zilelor săptămânii – se regăsesc deseori în imaginarul mentalitar, ca destabilizatori ai sănătăţii. Această clasă e completată de demonii feminini,

fie malefici (Iele, Rusalii, Strigoaice), fie benefici (Ursitoare, Sânziene), cărora li se adaugă categoriile mixte, de duhuri şi bune, şi rele.

Având corespondenţe cu Nimfele şi Naiadele mitologiei greceşti sau cu Elfele germanice, *Ielele* ridică în vârtejuri pe cei care lucrează în zilele ce le sunt consacrate, îi chinuiesc şi îi smintesc; omoară oameni, îi schilodesc sau îi paralizează pe indiscreţi. *Rusaliile* (în unele localităţi sunt confundate cu Ielele), de asemenea, iau minţile oamenilor imprudenţi. Dar originea a Rusaliilor şi a ritualului lor coregrafic divulgă un dublu sincretism: nu este altceva decât sărbătoarea romană a trandafirilor *Rosalia,* ţinută la finele primăverii, convertită apoi în sărbătoarea creştină post-pascală a Cincizecimii (Pascha rosata sau, deoarece cădea duminica, – Domenica rosarum), căreia i s-a adăugat ulterior adstratul serbării *Rusalcelor* slave, ea însuşi de origine greacă [1].

Celelalte personaje demonice sunt mai rudimentare: Joimăriţa interzice torsul în zilele de joi şi vineri şi pedepseşte încălcarea acestui tabu, cu pârlirea degetelor şi unghiilor, dar şi uciderea femeilor care nu au venerat-o; Ismele – o clasă de zâne rele, care aduc moartea şi, de obicei, toate bolile mortale; *Marţolea* tulbură somnul, împunge cu fusul, scoate ochii sau chiar ucide copiii torcătoarelor.

Cazurile în care Sfinţii erau transmiţători de nenorociri erau în imaginarul popular mai puţine la număr, ei răzbunându-se doar pe cei ce le nesocoteau ziua, mai des poporul prefera să-i vadă ca vindecători. Această dualitate de funcţii este foarte bine lămurită de C. Levy-Strauss, în teoria sa structuralistă privind binaritatea opoziţiilor şi prezintă un interes deosebit pentru cercetarea sincretismului cultural.

Reacţia magică presupune practici prin care spiritele rele, considerate ca răspunzătoare de provocarea bolii, sunt îmblânzite, îmbunate printr-o ritualizare a vindecării. Boala e adusă de zei, trimisă de diavol ori de moroi, strigoi; asistăm aşadar la o antropomorfizare a sistemului cauzal al maladiei, ceea ce provoacă un instrumentalism al reacţiei magice faţă de ea. Sunt astfel antrenate capacităţi fizice şi spirituale, normale şi paranormale, sociale şi magice.

Reacţia religioasă dezvoltă o pasivitate mai mare decât practicile magice. Orientată spre resemnare, spre perceperea bolilor ca rezultat al săvârşirii de păcate faţă de divinitate, persistă, sub multiple forme de manifestare, în viaţa spirituală a comunităţii folclorice (de ex: „boala bătrâneţii" nu este tratată, ci se ajunge la fatalism uneori, spunând că „este bătrân şi atâtea zile i-a dat Dumnezeu"), dar totuşi se manifestă şi prin încercări de tolerare sau îmbunare a Sfântului, sau al lui Dumnezeu, prin pocăinţă şi rugăciuni.

Şi în fine, reacţia terapeutică, populară, face ca bolnavul să aibă o încredere desăvârşită în tămăduitorul său, şi pe care o regăsim în medicina tradiţională, bazată efectiv pe eficacitatea simbolică şi pe credinţă nețărmurită în actul de vindecare.

Observaţia etnologică acreditează ideea că, în practică, de cele mai multe ori asistăm la un sincretism al acestor reacţii, ceea ce conduce la un răspuns complex, în care sunt combinate diverse tendinţe terapeutice; ceea ce le conferă însă unitate interioară este perpetua raportare a sinelui bolnav la natura înconjurătoare, la cosmosul armonic. Microcosmosul trebuie aşadar să fie mereu calibrat după macrocosmos, astfel încât şi unele leacuri au fost astfel asumate şi interpretate încât să fie în strânsă relaţie şi asemănare cu segmente sau nevoi ale corpului uman.

Aceste idei pot fi dezvăluite graţie datelor folclorice privind *remediile* terapeutice. De cele mai multe ori, aceste remedii acţionează combinat, generând forme sincretice de tratament, magico-religioase, cu scopul de a-şi multiplica eficacitatea. De exemplu, în practicile sale de vindecare, babele, pe lângă diferite mijloace, întrebuinţează şi simboluri sau mijloace creştine: tămâie, agheasmă, crucea („Demonul bolii fuge ca dracul de tămâie") etc.

Însă semnificativ este cazul remediilor devenite arhetipuri ale vindecării: apa, focul, pământul, sângele. Ele se aliniază concepţiei primordiale de apariţie a omului (din apă) şi, desigur, celei religioase, când, conform unei legende, Dumnezeul l-a făcut pe Adam, luând din pământ, apă, vânt. Aşadar, ele nu puteau să nu vindece.

Creşterea eficienţei este obţinută şi prin activarea celui de-al treilea factor al vindecării, prin apelul la remedii ale medicinii empirice.

O discuţie interesantă s-ar putea purta şi în ceea ce priveşte *actanţii* scenariilor terapeutice şi psihoterapeutice: asistăm la o adevărată dezvăluire a ceea ce se numeşte sincretism cultural în cadrul procesului de terapie.

Persoanele care se bucurau de un respect special în comunitate şi la care se apela în caz de boală erau *preotul* sau *călugărul*, cei care ştiu a performa scenarii religioase eficace pentru redobândirea sănătăţii.

Cercetătorul C. Cazan inventariază un număr impresionant de manuscrise ce conţin „răţeturi" pentru boli, datate din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, şi o mare parte din ele aparţin medicinii călugăreşti, promovată de centrele ecleziastice (Cazan, 1973, 75), ce puneau în practică unele leacuri populare, etnoiatrice, prin apelul la rugăciune, închinarea la icoane, pelerinaje şi alte forme ale devoţiunii populare. Tămăduirea bolnavilor de către călugării cu calităţi ecumenice deosebite şi cu minime cunoştinţe de medicină populară „începe să devie, odată cu secolul al XIX-lea, o adevărată meserie, mai ales că prin multe mănăstiri bine organizate apare meşteşugul doftoricesc şi, odată cu el, călugări iniţiaţi în tainele vindecării trupeşti" (Cazan, 1973, 77).

Însă, dese sunt cazurile când practicile ecumenice terapeutice se dovedesc a fi vecine cu riturile magice curative şi profilactice, iar descântecul şi rugăciunea par a fi tipuri complimentare de tratamente ale

bolilor. Deoarece finalitatea practicilor magice şi a celor religioase era aceeaşi, nu ne mai mirăm de ce unele practici magice sunt tolerate de preoți. Au fost numeroase cazuri în care preotul le-a permis enoriaşilor săi atașarea de unele practici teurgice sau chiar a încurajat performarea lor. De altfel, mai multe descântătoare interogate ne-au mărturisit că au discutat cu preotul din satul lor despre moralitatea unor demersuri magice şi că preoții şi-au dat acordul, în cazul în care demersurile ritualice se performau cu frica de Dumnezeu şi cu credința în puterea Sa nemăsurată.[2]

Grăitor, în acest sens, este ritualul schimbării numelui şi botezării din nou a copilului bolnav, unde chiar preotul devine subiect al simbiozei riturilor arhaice cu cele creştine.

Elemente de sincretism atestăm chiar şi în activitatea moaşei, ipostaza de moaşă-descântătoare mergând alături de cea a moaşei-naşe, sau a moaşei-ursitoare. Exemplu poate servi femeia însărcinată care, chinuită de zburător, apela moaşa, ce vine s-o vindece. Moaşa aduce apa neîncepută, pune în mai multe feluri de plante, după care le descântă şi spală femeia (Marian, 1995, 21-22). Tot ea este sprijinul femeii în pragul naşterii, încercând, prin descântece, să-i aline suferințele şi să-i uşureze naşterea; este persoana care execută ritualuri asupra nou-născutului, prin care încearcă să-i protejeze sănătatea (descântecul de deochi, prima scaldă, primul înfăşat). După ce pune lângă nou-născut o găcilie de usturoi, un cuțit sub pernă, o mătură la căpătâi, moaşa îşi face cruce; este protagonista primelor practici apotropaice sau chiar a unor ritualuri magice de refacere a sănătății şi a prevenirii bolilor fatale, prin schimbarea ritualică a numelui copilului bolnav.

Descântătoarele acționează – în opinia noastră – mai mult în apropierea magicului, decât în proximitatea religiosului, însuşi descântecul cu care operează fiind o forma arhaică a incantațiilor magice. Însă, chiar şi activitatea ei denotă amalgamuri sincretice, unde elementele magice se suprapun deseori credințelor religioase.

O practică terapeutică, ce ne-a atras atenția în mod deosebit prin amestecul de credințe magice (atingerea, contagiunea) şi religioase (sfințirea cu agheasmă), este lăsarea hainelor omului bolnav în biserică pe masă, care trebuie sfințite la marile sărbători. Acestea se îmbracă apoi pe corpul gol de către bolnav şi se poartă câteva zile. Acest ritual se practică şi astăzi în sate, în special pentru copii deochiați, speriați.

Pentru răscumpărarea sănătății uneori se aducea o panglică, care a fost atinsă de icoana sfântului, sau chiar de moaştele lui, pe care bolnavul trebuie să o poarte legată la brâu, sau la mână în scopuri apotropaice. Uneori aceste panglici ce au înscrise pe ele fragmente de rugăciuni, chipuri ale sfinților sau chiar a Maicii Domnului cu Iisus Hristos în brațe, sunt pregătite chiar în mănăstiri sau biserici, chiar dacă purtarea de talismane vine în contrazicere canoanelor bisericeşti (foto 1).

Foto 1.

Cu preponderență mai accentuată spre magic acționează şi aşa-numitele *babe lecuitoare* sau care „*ştiu*", în această categorie intrând persoane ce pot vindeca, desface vrăji, „scoate blăstămurile", dar şi cel care pot stabili diagnoza prin ghicit, „tragerea cărților", topirea cerii, stingerea frigărilor (prin care vrăjitoarea vede dacă omului „îi făcut" să moară sau nu, şi în cazul necesar intervine pentru a „desface"). Pe lângă diferite ingrediente ele se folosesc însă şi de o mulțime de simboluri creştine: crucea, apa sfințită, tămâia, busuiocul etc.

Şi dacă vorbim despre actanți, ar fi cazul să amintim şi *chirurgul* popular, un personaj a cărui activitate este bazată doar pe cunoştințele empirice de tratare, cu o înaltă doză de realism. O privire mai atentă denotă că această doză de realism mergea alături de o seamă de practici magice. Astfel, pentru vindecarea rănilor arsurilor, reumatismului, luxațiilor şi fracturilor era nevoie de a recolta planta numită *Iarba lui Tatin* sau *tătăneasa (Symhytum officinale L.)*. Însuşi recoltarea plantelor se făcea după un ritual străvechi, pe parcursul a două zile: marți seara se descoperea şi se însemna locul unde creşte şi, după trei zile, vineri dimineața, se săpa.

Persoanele inițiate mergeau pe nemâncate şi în deplină curățenie trupească şi sufletească, făceau 15 mătănii în fața plantei şi, cu respect, i se adresau: „Doamnă, Iarba lui Tatin,/ Nu te iau pe stricat,/ Ci te iau pe tocmit, / Să strângi carne la carne,/ Os la os,/Să te faci cum au fost!" Această adresare poate fi considerată drept reminiscență a străvechiului cult al plantelor. Acolo se spunea pentru cine şi de ce o scoate din pământ, iar acasă se fierbea şi se amesteca cu făină de orz. Cu acest preparat din tătăneasă, la care adaugă şi un descântec de scrântitură, chirurgul sau descântătoarea trata fractura.

Vindecarea activează şi ea, antidoturi fie din sfera religiei – rugăciuni, posturi, închinări la icoane făcătoare de minuni sau la moaşte, perelinaje la biserici, mănăstiri, icoane, moaşte (care au mai generat procese terapeutice), botez, maslu, slujbe bisericeşti sau diferite canoane – fie din sfera magiei: scenarii terapeutice cu fundal ritualic, dintre care cel mai cunoscut şi cel mai apelat este descântecul de boală, şi nu în ultimul rând – cunoştințele empirice de tratare.

Atunci când terapia se petrece într-un areal strict religios, cei care au privilegiul de a organiza raporturile cu sacru sunt preoții sau călugării, care îşi pot exterioriza puterea prin vindecarea unor boli în rândul credincioşilor. Instrumentele într-o astfel de situație sunt cele specifice sacroterapiei: rugăciunea, postul, pelerinajele, Împărtăşirea Sfintelor Taine, atingerea crucii sau a icoanelor sfințite – eventual făcătoare de minuni, apa sfințită, prescura sau tămâia. Vindecările reuşite sunt atunci puse pe seama credinței în Dumnezeu, singurul capabil să ducă la bun sfârşit un demers terapeutic („minune dumnezeiască"), sau pe bunăvoința vreunui sfânt care a mijlocit vindecarea la Cel Atotputernic. În cazul magiei, la celălalt capăt al segmentului de spiritualitate populară, raporturile de putere pot fi deținute de terapeuți magicieni – descântătoare, de cele mai multe ori, în spațiul nostru cultural, mai rar vraci, vrăjitori. Beneficiind de o recuzită extrem de vastă – cărbuni, apă neîncepută, plante de leac – aceştia operează mai ales cu descântece, asociate unor remedii de etnoiatrie.

Cadrele generoase ale religiei populare acceptă alăturări simbiotice ale religiei cu magia, uneori acestea contopindu-se, alteori împrumutându-şi reciproc principii sau remedii, dar unindu-se în realizarea aceluiaşi deziderat terapeutic. Arhetipul acestei simbioze este relevat de cultura folclorică: chiar Dumnezeu este cel ce îl învață pe Sfântul Petru descântecele, deci chiar autoritatea supremă a creştinismului încurajează practicile magice benefice.

C. Burghele în lucrarea sa remarcabilă de antropolologie (Burghele, 2004, 190) dă un fragment de descântec, care este exemplu convingător al celor menționate mai sus: „S-o luat Dumnezeu cu Petru / Pe cale, pe cărare / Până la podul de-aramă. / Caii peste podele săriră, / Podelele se smintiră /...../ - Ce ne-om face, Doamne?/ - Descântă-i Petre!/ - Nu ştiu, Doamne, a descânta / - Io, Petre te-oi învăța".

O doză semnificativă de sincretism se lasă percepută în însuşi exisistența Sfinților, care fiind penetrată de elemente cultice precreştine şi ființelor mitologice funcționau, practic, în virtutea aceloraşi cadre mentalitare. Biserica neputând lupta împotriva superstițiilor maselor populare, le-a tolerat, dându-le o formă nouă: în locul vechilor divinități păgâne a introdus pe Dumnezeu, Maica Domnului şi Sfinți.

Sfântul terapeut este purtătorul unui accentuat sentiment de milă creştinească, iar accesul la marea putere a sfântului nu ține seama de limbă, poziție socială sau origine. Este cazul „sfinților fără de bani" Cozma şi Damian, asociați unor „doftori fără arginți", despre a căror origine Vasile Bogrea, susține că ar fi pătruns în folclorul nostru prin trei filiere, or „există trei perechi de sfinți cu acest nume (Cosma şi Damian): una din Asia, alta din Arabia şi alta din Roma". Au fost acceptați de biserică ca „înlocuitori cereşti ai unor divinități vindecătoare păgâne, detronate din evul mediu bizantin". Sunt, potrivit descântecelor, „vracii domnului", într-o perioadă istorică în care termenul de *vraci* presupune legătura intimă a unui performer-terapeut sau divinator de excepție cu forțe supranaturale. La fel, despre Sfântul Pantelimon se ştie că a fost „doctor şi martir", devenit mai apoi patron al spitalelor şi vindecător fără arginți, ocrotitor al săracilor şi bolnavilor. În Răsărit era venerat ca făcător de minuni şi ca unul din acei oameni sfinți care îi îngrijesc pe cei săraci fără să fie plătiți (Burghele, 2004, 270).

Exemplele în care sfinții terapeuți creştini au preluat atribute de la predecesorii lor folclorici, fortificându-şi astfel scenariile terapeutice, sunt numeroase. Sf. Haralambie este patron şi învingător al tuturor bolilor în calendarul popular, ține ciuma în lanț şi comandă peste toate bolile, slobozindu-le asupra celora care-i nesocotesc ziua sau asupra celor necredincioşi (Ghinoiu, 2005, 83).

Intervenția lui Sân Toader este catalogată de către emeritul etnograf I. A. Candrea drept o reminiscență a puterii zeului Marte; acelaşi mecanism de suprapunere şi simbioză a elementelor mitologice cu cele creştineşti fiind înregistrat şi în cazul rugăminților la sfintele zilelor.

Folclorul medical iterează prezența acestor sfinți tămăduitori în multe din descântecele populare terapeutice, unde în final se cere ajutorul sfinților, aşa cum arată descântecele publicate de renumiții etnografi: A. Gorovei, S. Marian, T. Pamfile.

În aceeaşi ordine consacrată de mentalul colectiv, „Maica Domnului, nu e de fapt decât Zeița Mamă, Zeița Pământului din paleolitic şi neolitic, ca divinitate supremă a vieții, a însănătoşirii bolnavilor. Creştinismul a reuşit să transpună vechile descântece păgâne, dând zeiței aducătoare de sănătate numele celei mai adorate dintre Sfintele creştine, Maica Domnului" (Ivănescu, 1969, 32).

Atât prezența Maicii Domnului în descântece, cât şi dorința ei de a vindeca, chiar şi prin descântec, este încărcată de sincretism. Descântece în care este invocată Maica Domnului sunt numeroase, iată unele fragmente, rostite până astăzi în caz de necesitate (de speriat): „A venit la (nume) acasă / 9 fiori cu 9 fioroaice / Cu 9 sămci cu 9 feciori ai lor /..../Maica Domnului din poarta cerului a auzit /…./ Nu plânge, băiete, / Mama nu te-a lăsa / *Şi te-a descânta* / De ceas rău cu speriat / Şi l-oi alunga / Peste numele tău n-a da, / Unde numele tău este zis / În numele Tatălui şi Sfântului Duh Amin!" [3]

În fine, mai există o tranşă de sfinți, unde vitalitatea imaginarului este cu adevărat maximă: Sfintele zilelor, poporul crezând că ele pot să ajute în ceea ce sunt rugate. Sfânta Duminică este făcătoare de minuni şi aduce numai bine oamenilor, arătându-li-se în vis pentru a-i sfătui cum să alunge bolile (Ghinoiu, 2005, 67). Sfânta Vineri ajută oamenii în impas şi trebuie ținută pentru sănătate; Sfânta Miercuri posedă puteri miraculoase.

Proveniența Sfintei Vineri are puțin comun cu creştinismul, originea ei fiind romană. În superstiția populară, Sfânta Vineri nu permite spălatul, fierbându-şi contravenientele în apă clocotită.

Unul din cazurile care vădesc melanjuri culturale în domeniul sacroterapiei este şi pelerinajul la locurile sfinte, în scopul tămăduirii unor boli. Scenariul acestor călătorii, în ciuda faptului că ar trebui să se alinieze perfect cerințelor dogmei ortodoxe, identifică numeroase momente în care magicul irumpe printre rugăciunile şi cântările bisericeşti, făcând astfel din pelerinaj un „caz" al terapiei populare.

O problemă care apare este dacă nu cumva acest gen de vindecare este preferat celui strict religios dintr-o anume tentare exagerată a sacrului, a supranaturalului şi a inexplicabilului, adică urmarea unei tendințe a omului spre spectacular. Astfel, o statistică franceză demonstrează că pelerinajele la sfinții terapeuți – extrem de frecvente în spațiul culturii franceze – nu reiterează o legătură prestabilită între cultul sfinților şi practica religioasă în general. Acest lucru s-a remarcat în comportamentul participanților la pelerinajele colective, unde majoritatea beneficiarilor unor astfel de călătorii nu erau prea credincioşi, nu țineau posturile şi nici măcar nu celebrau marile sărbători creştine. Acordau însă un mare credit acestor călătorii simbolice, care îi determina să creadă în forța taumaturgică a sfântului vindecător. Se ajunge, astfel, în situația în care un cult cu preeminențe clare precreştine să se susțină ritual şi emoțional şi în locurile cele mai marcate de ortodoxism, în biserici.

Vindecarea mai includea şi reminiscențe ale „cultului morților", preschimbate într-o altă formă de manifestare, dar cu o vivacitate de invidiat în practicele medicale populare.

Până însă a merge la exemplificări, ar fi cazul să elucidăm că rudele moarte au avut în imaginarul popular o poziție ambivalentă: pe de o parte, producători de nenorociri, pe de alta, potențiali vindecători. Această dualitate de sensuri este proprie gândirii mitologice şi asemănătoare modelului de proiectare a universului.

Cultul morților, mai precis domeniul legat de asigurarea sănătății şi bunăstării celor vii, îşi găseşte exprimare chiar în ritualul înmormântării. Urmarea strictă a ritualului şi numeroasele elemente ale magiei apotropaice se pot analiza convențional ca un gen de „profilactică" (protecție) pentru rudele decedatului.

Conform credințelor arhaice, moartea nu prezenta o finalitate a existenței omeneşti, dar era mai curând trecerea într-o „altă" viață. În această „viață nouă" morții erau, într-un fel, legați cu forțele supreme ale cerului, pământului, subteranului şi puteau influența asupra stihiilor naturii, ceea ce a condiționat atitudinea pragmatică în venerarea lor. Oricare inovație sau schimbare în ritualul funerar putea tulbura echilibrul şi aşa şubred al "lumii celor vii" cu „lumea morților" şi cauza urmări nefaste pentru întreg colectivul.

În acest scop, cortegiul funerar înconjura de 3 ori biserica, pentru ca Sufletul mortului rătăcindu-se, să nu se mai întoarcă şi să provoace careva daune.

Tot în acest scop se păzea ca gura mortului să fie închisă (uneori, dacă era necesar chiar, se lega), or sufletul intrând din nou în corp putea să se răzbune, într-un fel, pe cei apropiați. Ochii de asemenea trebuie să fie închişi, întrucât privirea mortului putea să scoată din minți sau să ducă după ea. Însuşi mâna mortului era simbol semnificativ al lecuirii: cu ea atingându-se bubele, rănile, crezându-se că se usucă rapid.

Lucrurile care fuseseră în contact direct cu decedatul: îmbrăcămintea, încălțămintea, piedica de la picioare, sicriul, țărâna de pe mormânt de asemeni se înzestrau în mentalitatea populară cu puteri tămăduitoare.

Închipuirile despre puterea taumaturgică şi apotropaică a lucrurilor contagiate, s-a păstrat în tradiția rituală şi folclorică la toate popoarele europene până în secolul XX-lea, la noi ea fiind vie şi astăzi. Astfel, ca să vindece omul de „beție" se practică în satele noastre următorul rit: se iau 3 ouă, o bucată de unt şi se merge la mormântul unui mort cunoscut. Acestea se îngroapă, se lasă 3 zile, după care din ele se pregăteşte un scrob bolnavului, invocându-se numele mortului „Cum (numele decedatului) nu bea, aşa să nu beie (numele bolnavului)" (Ghinoiu, 2005, 83).

De exemplu, dacă la copil au apărut colite intestinale şi el slăbeşte văzând cu ochii, mama sau bunică îl duceau la mormântul unui copil decedat de curând, străpungeau pământul cu un băț şi băteau de trei ori în sicriu; dacă omul avea deseori convulsii, cămaşa sa era pusă într-un mormânt proaspăt săpat. „La lună veche" se spăla capul cu țărna de pe mormânt, în cazurile durerilor dese de cap, sau pământul de la morminte putea fi pus la dintele bolnav. În podagră, încălzindu-se țărna de mormânt, se aplica pe încheieturile bolnave.

Astfel, surprinzătoarea vivacitate a practicilor funerare păgâne se prezintă nu atât ca urmare a închipuirilor arhaice despre „mortul înviat", cât sub forma existenței relațiilor „convenționale" şi îndatoririlor reciproce între „lumea celor vii" şi „lumea morților" (Арнаутова, 2004, 244).

În medicina populară se exploatează aşadar acea viziune specifică orizontului cultural în care corpul face parte din lume, este integrat organic în ea, şi singurele remedii care pot să îi readucă la normalitate starea de sănătate alterată sunt tot remedii provenite din lumea naturală, leacuri etnoiatrice completate de rituri magice şi religioase. Numai astfel se poate obține acea „armonie în univers" pe care şi-o închipuie țăranul şi pe care doreşte să şi-o impună şi propriului său corp.

Urmarea unui astfel de mod de a privi şi de a înțelege lumea este configurarea unui sistem terapeutic triplu articulat: magic, religios şi etnoiatric. Toate aceste interrelații stabilite implicit în ordine mentalitară între microcosmul uman şi macrocosm, dublate de nevoi obiective, generate de necesitatea imediată de a menține

sau de a reface starea de sănătate, absolut indispensabilă, au generat o serie de tehnici de vindecare, articulând astfel un sistem bine închegat de credinţe, imagini, observaţii, obiceiuri, tradiţii, leacuri.

Altfel spus, terapeutica tradiţională oferă toate condiţiile necesare pentru ca actul vindecării să demareze, iar finalitatea lui să fie în concordanţă cu dorinţa pacientului.

Exemple de sincretism prezente în medicina populară s-ar putea aduce la nesfârşit, dar ar necesita timp şi studii mai aprofundate, scopul propus pentru acest studiu fiind nominalizarea elementelor magice, religioase şi etnoiatrice indispensabil utilizate în practicile medicale populare. Totuşi nu se pretinde că studiul dat include întreg sistemul de relaţii şi principii, sau că nu poate fi completat, or multitudinea relatărilor ar ajunge pentru o lucrare de proporţii.

Note

[1] Se vede o simbioză a funcţiilor Rusaliilor cu Ielele în faptul că şi unele şi altele în Moldova locuiesc sub Maluri, şi noaptea ies pentru a fura copii neascultători. Aici se face observată şi funcţia educativă a credinţelor şi superstiţiilor populare.

[2] Informator: Postică Ana, băştinaşă, satul Tigheci, r-n Leova, 1932.

[3] Informator: Vâcov Natalia, băştinaşă, satul Gârbova, r-n Ocniţa, 1921.

Literatura

Băncilă V. Ideea de sănătate şi medicină populară la ţăranul roman de ieri. Aspecte istorice ale medicinii în mediul rural. Bucureşti, 1972.

Bernea E. Civilizaţia românească sătească. Bucureşti, 1944.

Bogrea V. Sfinţii – medici şi folclorul românesc // Pagini filologice. Cluj, 1971.

Bologa V. Etnoiatrie – iatrosofie. Despre medicina populară românească. Bucureşti, 1970.

Burghele C. Studii de antropologie a sănătăţii. Cluj-Napoca, 2004.

Cartojan N. Bucureşti, 1974.

Cazan I. Texte de folclor medical // Cercetări literare, vol. II. Bucureşti, 1973.

Eliade M. Insula lui Euthanasius, Humanitas. Bucureşti, 1936.

Ghinoiu I. Obiceiuri populare de peste an. Bucureşti, 2005.

Grigoriu-Rigo G. Medicina poporului. Bucureşti, 1907.

Iorga N. Medici şi medicină în trecutul românesc. Bucureşti, 1919.

Ivănescu G., Şerban V. Introducere la folclorul din Moldova – texte alese din colecţii inedite. Bucureşti, 1969.

Laugier Ch. Contribuţiuni la etnografia Medicală a Olteniei. Craiova, 1925.

Leon N. Istoria medicală naturală a poporului român. Bucureşti, 1902.

Lupaşcu D. Medicina babelor. Adunare de descântece, reţete de doftorii şi vrăjitorii băbeşti. Bucureşti, 1890.

Marian S. F. Naşterea. Bucureşti, 1995.

Арнаутова Ю. Е. Колдуны и святые. Санкт-Петербург, 2004.

Rezumat

În articol sunt cercetate diverse manifestări ale sincetismului cultural în medicina populară basarabeană. În baza rezultatelor cercetării, autoarea s-a străduit să evidenţieze amalgamurile unui sincretism triplu articulat, realizat între structurile magice, religioase şi cunoştinţelor de medicină populară şi prezent în toate domeniile sistemului terapeutic, pornind de la provocatorii bolii, remedii, activitatea actanţilor şi sfârşind cu vindecarea.

Cuvinte-cheie: medicina populară, sincretism, religie, magie, sfinţi, demoni, boli, vindecare.

Резюме

В статье исследуются разные аспекты культурного синкретизма, присутствующего в бессарабской народной медицинской практике. Анализируя доступные на сегодняшний день данные народной медицины, автор попытался выделить культурные синкретические сплетения, включающие в себя магические элементы, языческую и христианскую символику, народные медицинские знания, а также определить их место в каждой области медицинской практике.

Ключевые слова: народная медицина, синкретизм, религия, магия, святые, демоны, болезни, исцеление.

Summary

The present article, “Magical and religious syncretism in the popular medicine”, represents investigation of different aspects of cultural syncretism present at the Bessarabian popular medicine. On the base of research results the author tried to mark out cultural syncretic binds, which include magical elements, pagan and Christian symbols, popular medical knowledge, as well as to define their role in all branches of therapeutic system.

Key words: popular medicine, syncretism, religion, magic, Saints, demons, diseases, healing.

C. CIOBANU

CAVALERII DANUBIENI: PUNTE DE LEGĂTURĂ ÎNTRE AŞVINII VEDICI ŞI SFINŢII MILITARI CREŞTINI

Problema interdependenței posibile ce ar fi putut exista între mitologia (astăzi necunoscută) a *Cavalerilor Danubieni* [1] şi cea a *Cavalerului Trac* [2] solitar, a fost de mai multe ori abordată în literatura de specialitate. Astfel, încă în anul 1980 Radu Florescu evidenția următoarele: "*Este chiar posibil ca între Cavalerul Trac şi cei danubieni să existe legături certe, iar varianta Cavalerului singur s-ar putea să fie numai o ipostază a Cavalerului Trac*" (Florescu, 1980, 87). Situația pare să fie identică şi în cazul primelor interpretări iconografice ale imaginii ecvestre a Sf. Gheorghe [3] – imagini extrem de apropiate din punct de vedere stilistico-iconografic de imaginea *Cavalerului trac*. În aceste interpretări iconografice imaginea Sf. Gheorghe nu apare singură ci este însoțită de imaginea simetrică (ecvestră) a unuia din Sfinții Teodori sau de cea a Sf. Dimitrie din Tessalonik. Cel puțin aceasta este realitatea urmărită în picturile murale din capela a 28-a a bisericii rupestre din Göreme (Cappadocia) – una din primele biserici unde a fost atestată iconografia scenei *Lupta cu balaurul* (Смирнова, 1976, 189).

Putem deci constata că, la o mie de ani de la perechea *Cavalerul Trac solitar – Cavalerii Danubieni*, avem perechea *Sf. Gheorghe solitar – Sf. Gheorghe plus unul din Sfinții militari*. Să fie oare aceasta o simplă coincidență sau poate că sursele acestor opțiuni de ordin iconografic sunt rodul unei tradiții cu rădăcini mitologice multiseculare?

Nu credem că răspunsul la această întrebare poate fi găsit doar în limitele analizei stilistico-iconografice a celor două subiecte. Validarea şi verificarea oricăror aserțiuni care vor ține de interpretarea acestor imagini va implica în mod necesar utilizarea unor surse suplimentare, legate în mare măsură de mărturiile de epigrafie existente.

Majoritatea textelor ce însoțesc imaginea *Cavalerului Trac* îl prezintă fie cu numele grecesc de *Heros* (grec. *ηρως* – stăpân, căpetenie; mai târziu – semizeu, de origine muritoare), fie cu numele latin de *Heron*, nume ce par a fi înrudite cu numele stăpânei Olimpului – zeița Hera, semnificația de *Erou* fiind atribuită acestor nume ulterior, într-o epocă mai târzie. Or, numele celui mai celebru *erou* al Antichității era Heracles – nume, de asemenea, înrudit cu numele zeiței Hera. Semnificația numelui Heracles în greaca veche este „Slăvit prin Hera" sau „Slăvit datorită Herei". O atare interpretare a numelui *Heros* poate impune două explicații posibile: fie că aici este vorba de divinitatea masculină simetrică în panteon Herei, fie că e vorba de o altă divinitate sau semi-divinitate masculină, legată de numele Herei şi al lui Zeus, cum ar fi cazul lui Heracles. Să examinăm şi celelalte epitete cu care au fost nominalizați *Cavalerul Trac* sau *Cavalerii Danubieni* în monumentele de epigrafie păstrate până în prezent. Epitetele *Invictus* şi *Sanctus* nu prezintă mare interes întrucât sunt extrem de frecvente în lumea romană. Astfel, deseori le întâlnim cu referire la eroul Heracles (*Herculi Sancto*) şi la zeul Mithra (*Sol-Invictus-Mithra*). Epitetul *Manimazos* îngăduie o dublă interpretare: fie că este vorba, după cum a presupus I. I. Russu (Russu, 1959, 70-71), de un cuvânt din limba geto-dacă alcătuit din adjectivele *mani* (frumos, bun) şi *mazos* (mare), fie că este vorba de un nume compus, alcătuit din numele divinităților orientale *Manimos* şi *Azizos*, pomenite de Iulian Apostatul şi conjugate împreună după exemplul denumirii compuse Serapis (Osiris +Apis). Cât privește epitetul de *Katahthonios* (*Καταχθονιος* – Stăpânul Mortilor), aici merită să atenționăm asupra faptului că majoritatea reliefurilor cu imaginea *Cavalerului Trac* reprezintă, de obicei, monumente în cinstea unui defunct. Rolul lui Heracles în cadrul ceremoniilor funebre şi în cadrul ceremoniilor de comemorare a morților a fost foarte bine caracterizat de cunoscutul cercetător belgian Franz Cumont: „*Hercule, egal zeilor prin apoteoza sa, era prototipul şi garantul nemuririi umane... Astfel, în arta funerară găsim numele lui reprezentat, cu atributele eroului invincibil, pentru a indica faptul că şi defunctul i-a împărtăşit destinul fericit. Dintre toate personajele mitologice cu care o identificare ar fi fost posibilă, Hercule – a cărui vitejie, după o lungă serie de încercări, a fost încununată de ascensiunea la cer – era cel mai apt de a sugera speranța unei fericiri celeste...*" (Cumont, 1942, 342, 415-416). Între numele greceşti *Heracles* (slăvit prin Hera) şi *Gheorghe* (lucrător al pământului, agricultor) pe parcursul evului mediu s-a produs o apropiere. Astfel, în cântecele belaruse şi ruse vechi Sf. Gheorghe este prezent cu numele de *Iurai* sau *Iuri* (*Iurie*), nume care, din punct de vedere etimologic, se identifică cu numele de *Gheorghie*. Veriga de legătură aici o constituie numele baltic *Iurghi* sau *Iurghis* – o formă târzie ce include radicalul *Iurg-* (=*Iorg-*), prezent şi în numele eroului legendar din folclorul românesc *Iovan Iorgovan*. Cât privește etimologia numelui *Iovan Iorgovan*, atragem atenția asupra a două aspecte, observate deja de către lingviştii şi etnologii români: pe de o parte, din punct de vedere fonetic, numele *Iorgovan* corespunde numelui grecesc *Gheorghios*; pe de altă parte forma onomastică *Iovan Iorgovan* este echivalentul numelui latin *Jovius Herclus* (sau *Hercules Jovius*) (Densuşianu, 1986, 659). Nicolae Densuşianu[4] amintește în „Dacia preistorică" de *Peştera lui Iorgovan* de lângă băile calde ale Mehadiei şi de legenda referitoare la uciderea celor trei lei [5] ce se scăldau în apele râului Cerna (Densuşianu, 1986, 659). Evident că în această faptă de vitejie a lui Iovan Iorgovan se observă influența legendelor referitoare la victoria lui Heracles asupra

leului din pădurea Nemeia. Apropierea între cele două nume pare să fie confirmată şi de unele confuzii ce s-au produs în textele explicative ale unor icoane cu imaginea Sf. Gheorghe. Astfel, oraşul reprezentat în cadrul câmpului central al icoanei „*Minunea Sf. Gheorghe cu balaurul*" din Muzeul Rus [6] este numit *Rakli* (adică *Heracleea* – oraş ce poartă numele lui Heracles) în loc să fie numit corect, conform hagiografiei sfântului, *Laodiceea* (care în abrevierile slavone căpăta deseori forma *Lasia*). Or, *Heracleea* a fost exact acel oraş unde o minune similară cu cea a Sf. Gheorghe a fost înfăptuită de Sf. Theodor Stratilatul. Faptul apariţiei oraşului lui Hercule în imaginea de pe icoană şi faptul confundării hagiografiei celor doi sfinţi militari nu par a fi întâmplătoare. Să ne amintim că aproape toate imaginile ecvestre timpurii ale Sf. Gheorghe erau însoţite de imagini ecvestre similare şi simetrice ale altor sfinţi militari (Sf. Dimitrie din Tessalonic, Sf. Theodor Tiron sau Sf. Theodor Stratilatul).

Asemeni Sf. Gheorghe, eroul antic Heracles nu a fost un solitar. În Imperiul Roman cultul lui Heracles (Hercule) a fost deseori conjugat cu cultul zeului Hermes. Exemplul *hermeraclelor* (Enciclopedia civilizaţiei romane, 1982, 367) – acestor *herme* cu dubla imagine a lui Hermes şi a lui Heracles – pare a fi un argument grăitor în acest sens. Heracles alături de Hermes era venerat în cadrul palestrelor, termelor şi gimnasiilor. Există paralelisme şi în mitologia *zeului* şi a *eroului*. Astfel, atât Heracles, cât şi Hermes aveau anumite atribuţii în aducerea sau eliberarea cirezilor: cea de a 10-a muncă a lui Heracles a fost răpirea cirezilor lui Geryoneus, iar Hermes, după cum se ştie, a fost răpitorul cirezii lui Apolo. Atât Heracles cât şi Hermes erau legaţi de împărăţia lui Hades: Hermes în calitate de călăuză a sufletelor, iar Heracles în calitate de răpitor al Cerberului cu două capete [7]. O asociere între Hermes şi Heracles întâlnim şi în „Moraliile" lui Plutarh. Astfel, celebrul autor al biografiilor paralele aminteşte de unele legende, conform cărora Heracles s-ar fi situat pe Soare, iar Hermes – pe Lună. Întrucât fiecare din cei doi călătoreşte pe astrul său ei nu pot să apară concomitent. Din acelaşi motiv manifestările Soarelui sunt asemenea celor ale lui Heracles – însoţite de violenţă, pe când manifestările Lunii sunt asemenea celor ale lui Hermes – însoţite de raţiune şi înţelepciune (Plutarhos, Moralia, De Isis et Osiris, 41). Acest simbolism aproape gemelar al lui Heracles şi Hermes pare să aibă mult în comun cu simbolismul gemelar al *Aşvinilor vedic i* [8], care, de asemenea, apăreau pe firmament – unul dimineaţa, iar celălalt – seara. Similar pare să fie şi simbolismul *Dioscurilor* greci, născuţi, ca şi *Aşvinii*, din ou şi, asemenea lui Hermes şi Heracles, unul – muritor iar celălalt – nemuritor.

Acum vom încerca să atragem atenţia asupra concordanţei ce apare între una din interpretările etimologice ale calificativului de *Heros* (*Erou*) – prezent în epigrafia marii majorităţi a reliefurilor cu imaginea *Cavalerului Trac* – şi mitologia indo-europeană a *cavalerilor gemelari*, în particular mitologia *Aşvinilor vedici* trecută prin filiera gândirii mitologice persane. *Cuvântul-cheie* care, după părerea noastră, ar putea explica, pe de o parte, prezenţa numelui lui *Asclepios* (fiul vrăciuitor al lui *Apolo*) alături (sau în locul) numelui de *Heros* în reliefurile *Cavalerului Trac*, iar, pe de altă parte, prezenţa celor doi cavaleri simetrici, întovărăşiţi de o imagine feminină (aşa-numita *Epona*) din reliefurile *Cavalerilor Danubieni*, pare să fie teonimul persan *Haurvatat*, semnificaţia căruia în *Gatele* "Avestei" pare să corespundă noţiunilor de *Sănătate* şi *Integritate*.

Încă în anul 1977 Georges Dumézil a remarcat faptul că ultimele două *categorii esenţiale* ale Ameşa-Spentei *Gatelor* "Avestei", mai exact categoriile *Haurvatat* (Integritatea, Sănătatea) şi *Ameretat* (Ne-moartea, Viaţa, Nemurirea) – numele cărora rimează şi care încheie lista *categoriilor esenţiale* (din care mai fac parte categoriile *Vohu Mana*, *Aşa Vahişta*, *Hşatra Vairya* şi *Spenta Armayti*!) – nu sunt nimic altceva decât nişte teonime pseudo-feminine, ce ascund în formă codificată vechea semnificaţie a altui grup gemelar de origine indo-europeană (Дюмезиль, 1986, 34). Este vorba de zeii vrăciuitori şi salvatori ai Răsăritului şi Apusului – aşa-zişii *Nasatya* şi *Dasra* (supranumiţi *Aşvini*) – din *Vede* sau de *Cei doi Nanhaytya* din *Noua Avestă*. Într-adevăr, episodul logodnei nereuşite a îngerilor medio-persani *Harut* şi *Marut* (forme târzii ale numelor *Haurvatat* ş *Ameretat*) cu viitoarea stea Venus *Nahit* (în numele căreia reuşim să identificăm numele vechii zeităţi persane *Ardvisura Anahita*, cunoscută şi grecilor antici sub forma teonimului de *Anahitis*) aminteşte prea mult de episodul logodnei nereuşite a gemenilor vedici *Nasatya* şi *Dasra* cu frumoasa *Sukanya* [9], pentru a fi o simplă coincidenţă.

Pe de altă parte, după cum ne relatează dicţionarele fondului lexical indo-european, termenul *Haurvatat* este alcătuit din radicalul *Haurva […]* şi sufixul *[…] – tat* . Sensul avestic ar radicalului *Haurva(t)*, după cum consemnează J. Pokorny constă în acţiunile de *a apăra* şi de *a ocroti* (Pokorny, 1959, T. I, 910). Prin a doua sa semnificaţie (*a ocroti*) poate fi stabilită identitatea semantico-fonetică a acestui radical verbal vechi persan cu verbul latin *servare* (rom. – *a păstra*, *a ocroti*) de la care limbile romanice de astăzi au moştenit forma prefixată *conservare* (a păstra, a conserva, a menţine ş. a.). Or, despre particularităţile fonetice ale limbii avestice (persane vechi) în care consoana iniţială siflantă indoeuropeană *S* s-a transformat în semiaspirata *H* s-au scris volume întregi. Compararea perechilor vedico-avestice *Asura-Ahura*, *Surya-Hurya*, *Nasatya-Nanhaytya*, *Soma-Haoma* (*băutura nemuririi*) este concludentă în acest sens. Probabil că acele dialecte indo-europene din care s-a cristalizat ulterior limba latină, s-au despărţit de limbile vedică (proto-sanscrită) şi avestică la o etapă destul de timpurie, anterioară separării ultimilor două limbi. Aceasta explică menţinerea siflantei *S* din verbul

latin *Servare*, substituită prin semi-aspirata *H* în radicalul persan *Haurva(t)*.

Există încă o ipoteză, lansată în anii 70 ai secolului trecut de profesorul moscovit, lingvistul L. A. Ghindin (Гиндин, 1984), conform căreia radicalul verbal vechi persan *Haurva(t)* ar putea avea aceeaşi origine (atât de natură fonetică, cât şi semantică!) cu apelativul cel mai frecvent atestat al Cavalerului Trac – *Heros* (gr.) sau *Heron* (lat.), adică *Erou*. Pe ce se bazează această ipoteză? Încă înainte de descifrarea *linearului B* de către Michael Ventris, specialiştii din domeniul dialectologiei istorice a limbii elene au presupus existenţa în protogreacă a semivocalei *digamma* (ortografiată prin F italic şi pronunţată ca un *W* englezesc) în calitate de sunet iniţial al mai multor silabe începute în greaca clasică printr-un *alfa*, *omikron* sau *omega*. Astfel, profesia de *chirurg* (*khirurgos*), ce iniţial indica sacerdotul care avea de a face cu obiectele sacre (!), se pronunţa în greaca *linearului B* ca *kheru-u̲orgos* (provenit de la *kheru-*F *orgos*), numele *Eteokleos* trebuie să se fi pronunţat iniţial ca *Ete-*F *-okleos* – ceea ce pare să fie confirmat şi de existenţa numelui analog *Taw̲agalavas* [10] în limba hitită. După acelaşi model se poate reconstitui şi o ipotetică formă iniţială *Her-u̲-os* sau *Her-*F *- os* a numelui de *Heros*, atestat istoric. Existenţa acestei forme arhaice greceşti a numelui de *Erou* pare să fie confirmată de cel puţin două surse istorice concrete. În primul rând este vorba de numele propriu Her –F – aoioi din dialectul eleusin (destul de arhaic!) al limbii greceşti din perioada istorică. În al doilea rând este vorba de o inscripţie relativ târzie (sec. II î. de. Cr.) din Lillibaion, în care figurează substantivul (caz nominativ) *Hery̲a* ortografiat prin *Ipsilon* (Y) şi nu prin *Iota* (I). Acest *Ipsilon* (Y) la nominativ presupune existenţa grupului *omega-digamma* la genitiv (conform paradigmei "*Her-w̲*F -..."). Această particularitate fonetică nu este specifică numai limbii arhaice greceşti. Ea a fost atestată şi în limba slavonă. Astfel, cuvântul "broască ţestoasă", la nominativ avea forma *Jelî* (*Î* slav este echivalentul lui *Ipsilon* grecesc) iar la genitiv – forma *Jelîv̲e* (consoana *V* este echivalentul *digammei* greceşti).

Cele expuse mai sus – precum şi faptul că substantivul masculin grecesc *Heros* (*Erou*), la genul feminin trebuie să fi fost omonim cu numele stăpânei Olimpului, zeiţa Hera – au oferit posibilitatea unor specialişti de talia lui T. Kretschmer, E. Schwyzer şi, ulterior, lui L. A. Ghindin să afirme existenţa în limba protogreacă a formei *Her-*F *-a* în radicalul numelui zeiţei [11].

Luând în consideraţie faptul că cel mai des atestat nume al *Cavalerului Trac* (ipostază solitară a *Cavalerilor Danubieni*) este calificativul de *Erou*, care la genul feminin este omonim cu numele zeiţei *Hera*, luând în consideraţie faptul că *Cavalerul Trac* este adesea identificat epigrafic cu Asclepios, fiul zeului Apolo, medic capabil să învie morţii (ale cărui calităţi de taumaturg au căpătat din antichitate conotaţii existenţiale, legate de *sănătate*, *nemurire*, *ocrotire*, *salvare a muritorilor* etc.), luând în consideraţie faptul că forma arhaică a numelui feminin *Hera* trebuie să fi fost *Her-*F *-a*, respectiv, forma masculină arhaică a aceluiaşi nume trebuie să fi fost *Heros* – *Her-*F *-os*, care fără dezinenţa tipic grecească *"– s"* ar fi dat *Her-*F *-o* sau *Her-W-o*, pare să fie plauzibilă ipoteza conform căreia în spaţiul balcanic, inclusiv în cel sud-dunărean, a existat un teonim sau antroponim al *Cavalerului Trac* (iar prin extensie şi al *Cavalerilor Danubieni*), aflat în câmpul semantic al verbului latin *servare* (în sens de *ocrotire*) şi având aceleaşi funcţii, ba chiar şi structură, pe care au avut-o în limba persană a *Gatelor* "Avestei" *categoriile esenţiale* sau *entităţile* Haurvatat şi Ameretat, care, la rândul lor, asemeni lui Castor şi Pollux, nu sunt nimic altceva decât vechea pereche proto-sanscrită a *Aşvinilor vedici*.

Note

[1]Studiul *Cavalerilor Danubieni* a suscitat interesul unor cercetători şi istorici, precum: Teohari Antonescu, Iozef Hampel, Mihail Rostovtev, Franz Cumont, Em. Grigoraş, Dumitru Tudor, Mircea Dogaru şi alţii. De la cultul *Cavalerilor Danubieni* au parvenit până în zilele noastre doar o serie de sculpturi care se împart în trei clase, după reprezentările de pe ele:

A. Cu un singur cavaler şi o Mare Zeiţă;

B. Cu o Mare Zeiţă asociată cu doi Cavaleri;

C. Cu scena banchetului sacru oferit celor trei zei.

Până în prezent, pe teritoriul Daciei, s-au descoperit 52 de exemplare de reprezentări; 56 s-au aflat în cele două Moesii (Dobrogea, nordul Bulgariei şi nordul Serbiei); 67 - în Ungaria şi Iugoslavia, între Dunăre şi Sava, iar restul de 41 au o proveniență necunoscută. După numărul de exemplare, ar rezulta că Panonia ar fi fost leagănul cultului *Cavalerilor Dabunieni*, urmată de Moesia şi Dacia. Analizând aspectul cronologic şi sculptural al monumentelor descoperite, se poate trage o concluzie cu totul opusă. Astfel, cele mai vechi şi mai numeroase monumente din grupa celor cu un singur Cavaler, provenind din secolul al II-lea, au apărut în Dacia (14 din 25 de exemplare); tot aici au fost executate fără a fi turnate în serie, reprezentările cu doi Cavaleri, adică acelea care aparţin categoriei **B**. Reprezentările descoperite în Panonia provin toate din secolul al III-lea şi au fost turnate în metal cu ajutorul aceloraşi tipare. Ele sunt, deci, posterioare celor din Dacia. în Moesia au fost descoperite numai 8 exemplare dintre cele mai vechi (grupa **A**), iar cele cu doi Cavaleri sunt toate din secolul al III-lea (**B-C**).

Tăbliţele *Cavalerilor Danubieni*, care au cea mai mare vechime reprezintă o Mare Zeiţă ce primeşte un Zeu cavaler, care calcă cu copitele calului un duşman învins. După aceea, în jurul Marii Zeiţe apar doi Cavaleri identici, care trec peste corpurile duşmanilor. Aceasta formează scena centrală a cultului. În jurul scenei, pe zone orizontale, sunt diferite simboluri de cult: berbecul, taurul, cocoşul peştele, şarpele, leul, corbul şi vulturul. Apar şi divinităţile solare asociate religiei: Soarele, Luna, Luceferii ş. a . Sunt reprezentate, de asemenea, scene de sacrificiu aparţinând cultului, precum şi banchetul ce se acordă în final în cinstea celor iniţiaţi.

Cultul *Cavalerilor Danubieni* a fost, din punct de vedere al conţinutului şi al bogăţiei de simboluri şi de obiecte de cult, cel mai dezvoltat dintre toate religiile practicate la vremea respectivă pe teritoriul Daciei. Nu există monumente

religioase din secolele II-IV care să ne fi transmis un mai mare număr de simboluri şi obiecte de cult decât reprezentările *Cavalerilor Danubieni*. Cultul *Cavalerilor Danubieni* s-a stins treptat, odată cu ofensiva creştinismului asupra religiilor păgâne. Dispariţia lui treptată a fost o consecinţă directă a crizei care a cuprins Imperiul Roman în perioada anarhiei militare (235-285). În anul 271 Imperiul roman pierde Dacia, leagănul în care a apărut şi s-a dezvoltat acest cult. Au urmat invaziile barbare începând cu secolul al II-lea, care au distrus marile centre civile şi militare de pe malul drept al Dunării şi Tisei, unde cultul cunoscuse o mare dezvoltare.

Răspândit în Dacia, în Panonia, Dalmaţia şi Moesia, cultul *Cavalerilor Danubieni* dispare la sfârşitul secolului al IV-lea, cultul fiind absorbit de creştinism a cărui biserică oficială, organizată de acuma la scara întregului Imperiu, merge pe drumul bătătorit de preoţii păgâni ai diverselor culte ale Romei, absorbind şi integrând toate cultele şi zeităţile locale, încercând să le confere o explicaţie-creştină.

[2] Conform punctului de vedere al lui Victor Kernbach, exprimat în *Dictionarul de mitologie generala. Mituri. Divinitati. Religii* (Editura Albatros, Bucuresti, 1995), *Cavalerul trac* este un tânăr zeu, aparţinând probabil mitologiei trace din aria balcanică si danubiană, reprezentat călare pe cal, adesea in împrejurări cinegetice. Atributele şi originea zeului sunt deocamdată obscure; pare a fi însa rezultatul unui sincretism destul de rapid datorat penetraţiei romane in ariile cultului său (Balcani, Dacia), cult atestat din sec. II-III. Grecii îl numeau *Theos Heros* (grec. ηρως - stăpân, căpetenie; mai târziu - semizeu, de origine muritoare), iar romanii, *Deus sanctus Heron*; unele imagini ale *Cavalerului Trac* sunt însotite de inscriptii, unde numelui (*Heros* în cele grecesti, *Heron* în cele latine) îi urmează adesea diverse epitete: *Invictus* (Nebiruitul), *Aeternus* (Veşnicul), Καταχθονιος (Stăpânul Mortilor), Κτιστης (Întemeietorul de neamuri), mai ales *Vetespios*. După unele ipoteze, e posibil să fi patronat războiul si cultul funerar, deoarece figurează pe stele funerare târzii din necropolele zonei Pontului Euxin: unii cercetători cred ca l-au identificat in iconografia locala reprezentând pe Sfântul Gheorghe (cf. Romulus Vulcanescu, *Mitologie româna*, Bucuresti, 1985). Uneori, imaginile includ (ca relieful cinegetic de galop, de la Constanta) un element marginal derutant (poate biblic): un arbore cu un şarpe încolăcit pe tulpina. Pe teritoriul României s-au găsit cel puţin 200 de imagini de epoca, atestând cultul *Cavalerului Trac* în Dobrogea, Oltenia, Transilvania. Unii arheologi (Radu Florescu, Ivan Venedikov) admit posibilitatea identificării *Cavalerului Trac* cu zeul daco-getic *Zamolxis*; dar nici una dintre sursele antice nu se refera, măcar aluziv, la ipostaza de călăreţ al lui Zamolxis, si nici la vreo legătură rituală între zeul Daciei si cai, consacraţi ori sacrificaţi zeului, astfel că identificarea e riscantă.

[3] Se presupune că paternitatea descrierii minunilor Sf. Gheorghe ar aparţine călugărilor orientali din spaţiul Imperiului Bizantin, în special călugărilor cappadocieni. Originea primelor reprezentări ale *minunii* (*luptei*) cu balaurul este de asemenea orientală: în Cappadocia, la bisericile din Göreme şi Belişiram, la biserica Sf. Barbara din Soganle găsim primele exemple ale acestui tip iconografic. De aici, probabil, iconografia *luptei cu balaurul* pătrunde în Georgia: în secolele XI – XII găsim acest subiect în Svanetia, în cadrul picturilor murale a bisericilor Sf. Gheorghe şi Sfinţii Chiriac şi Ulita din Nakipari. Ulterior, regăsim imaginea Sf. Gheorghe la bisericile din Iprari, Ţvirmi, Lagurka, Adişi, la biserica Sf. Gheorghe din Kaluban, la Ikvi şi Pavnisi, iar, mai târziu, spre sfârşitul secolului al XII-lea – începutul secolului al XIII-lea, la Kinţvisi şi Ubisi.

În Balcani iconografia minunilor Sf. Gheorghe este atestată din secolul al XII-lea, odată cu apariţia picturilor de la biserica Sf. Gheorghe din Rasa (teritoriul fostei Iugoslavii); un ciclu din 12 scene cu minunile Sf. Gheorghe reuşim să identificăm în cadrul picturilor murale executate între 1314-1318 la Staro-Nagoricno. La Dećani, în perioada 1335 – 1350, apar imagini ale Sf. Gheorghe din acelaşi ciclu de minuni.

În Rusia cultul Sf. Gheorghe devine popular de pe timpul lui Iaroslav cel Înţelept, al cărui nume creştin era Gheorghie. În picturile murale ale bisericii Sf. Sofia din Kiev sunt reprezentate 4 scene din patimile Sf. Gheorghe, ce-i drept scena *luptei cu balaurul* aici nu a fost atestată. O excelentă imagine ecvestră a Sf. Gheorghe descoperim în regiunea Marelui Novgorod, la biserica Sf. Gheorghe din Staraia Ladoga. Vezi: Смирнова Э. С. *Живопись Великого Новгорода. Середина XIII начало XV века*. Москва, ed. Наука, 1976, p. 189 – 193.

[4] Astfel, Nicolae Densuşianu, în *Dacia preistorică* face trimitere la analogiile între vechea legendă despre întâlnirea lui *Hercule* cu *Echidna* şi unele legende despre *Iovan Iorgovan* din cântecele şi din folclorul popular românesc. Conţinutul acestei tradiţii este următorul: Iorgovan, un viteaz mare din părţile de răsărit, vine sa vâneze cerbi si căprioare in munţii Cărunţi (ai Cernei), ori, după alte variante, in munţii Vergii, ori Covergii. Sosind la Cerna, Iorgovan pleacă călare intr-o joi de dimineaţă pe malul apei in sus, armat cu arc si săgeţi si având cu sine şoimi de la Bogaz (de la gurile Dunarii) si ogari din Provaz, iar înaintea sa mergea luând seama căţeaua sa cea isteaţă numita Vija. In aceste timpuri, insa, Cerna era un râu mare, sălbatec si cu apa neagra. Talazurile sale erau înalte ca mănăstirile si ea curgea cu un urlet înfiorator. Cerna răpusese pe toţi voinicii, câţi s-au dus la râu in sus. Iorgovan, ne găsind nici un vad pe unde sa poată trece pe celalalt mal al apei, se adresează Cernei cu rugămintea sa-i moaie talazurile, sa-şi înceteze urletul, sa-i arate vadul, sa nu-l răpună si intru adevăr sa-i spună pe unde poate trece, fiindcă dânsul a purces si a venit, după cum a fost ursit, ca sa găsească aici si sa ia cu sine o fata sălbatecă mândră si voinica. La rugarea lui, Cerna îi răspunde: sa meargă pe râu in sus până se va osteni, până la trei păltinei, la dealul rotat, la malul săpat, acolo trecând pe celălalt tărâm, dânsul va sa nimerească la o stană de piatră cu muşchiul de o şchioapă, unde este dusă si unde este ascunsă fata sălbatecă, mândră si voinică. Iorgovan porneşte după cum îl învăţă Cerna si, urcând pe vale în sus, ajunge la trei păltinei, apoi trecând vadul soseşte în cele din urmă la stana de piatră. Aici, sub acesta stânca, la umbra adânca, plângea ascunsă frumoasa fecioara, cu fata ca luna, cu par auriu, pe umeri leit, cu un grai frumos si glas mângâios. Iorgovan, îndată ce o vede, îi spune ca dragostea ei l-a pedepsit amar pe acest pământ, ca el a cutreierat lumea în lung şi în lat şi n-a aflat pe alta, care să semene cu dânsa şi pe care s-o ia de soţie. Ea însa îi răspunde ca Iorgovan sa-şi aducă bine aminte ca odată au slujit amândoi in casă la o mândra crăiasa, că el a sărutat-o si a însărcinat-o; însă, de la fala lui, de răul mamei si de ruşinea tatei, ea s-a pedepsit, s-a pustelnicit, s-a pribegit şi aici a venit pe o vale adânca sub lespezi de piatră, de vânt nebătută, de nimeni văzută şi unde s-a sălbăticit. Şi fiindcă tânăra fecioară nu voia sa iasă din peştera, Iorgovan, pierzându-şi minţile asmuţă, asupra acestei nefericite fete,

şoimii, ogarii si îndemnă pe Vija să sape sub piatra, ca s-o scoată la lumina zilei. La voinţa stăpânului, şoimii si câinii se reped numaidecât in peşteră, încep sa zgârie faţa cea alba, nebătută de vânt si nevăzută de om, a fecioarei pribegite. În zadar ea plânge si roagă pe Iorgovan sa-şi cheme şoimii si ogarii care o pişcă, o zgârie si copilaşul îi plânge. Insa Iorgovan înfuriindu-se mai mult voieşte acum sa o răpună cu totul. Atunci fata pribegita si pustelnicită în suferinţele şi disperarea ei blestemă pe Iorgovan.

[5] Conţinutul versificat al acestei legende culese de la un cântăreţ popular din Pecinişca (în textul lui Densuşianu – Pecineaşca) este următorul: *El din peşteră-mi pleca, / Şi la Cerna dobora / Trei lei că se scălda / Pe tustrei îi omora / Şi pieile le lua / Cu ele se îmbrăca / Şi mai departe pleca*.

[6] Este vorba de o icoană din secolul al XIV-lea cu numărul de inventar 2118 din colecţia de icoane a Muzeului Rus din Sankt-Petersburg. Vezi: Лазарев, 1976, il. 17.

[7] Atât numele de Cerber (gr. Kerberos) cât şi numărul de capete (două) al câinelui monstruos, păzitor al tărâmului lui Hades, atestă o provenienţă indo-europeană. În religia vedică echivalent al Cerberului sunt cei doi câini-monştri Şarbara, în numele cărora observăm aceeaşi origine indo-europeană.

[8] *Aşvini*, conform mitologiei hinduse, erau numiţi cei doi gemeni care conduceau carul auriu cu trei roţi, tras de cai sau de păsări. Numiţi *Nasatya* şi *Dasra*, ei aduceau fericirea, simbolizând, în acelaşi timp, forţa şi energia. Născuţi de către Soare şi de către zeiţa norilor Saranyu, *Aşvinii* s-au însurat ambii cu fiicele luminii. În fiecare dimineaţă ei trasau un drum printre nori pentru zeiţa aurorei Uşas şi răspândeau roua cu biciurile lor. Conform imnurilor *Rig-Vedei* Aşvinii intervin faţă de zei în favoarea oamenilor. Fiind medici ai zeilor ei sunt prietenii şi apărătorii celor nenorociţi. Ei îi vindecă pe cei orbi şi îi întineresc pe cei bătrâni. Zeului războinic Indra ei îi pregătesc armele de luptă. Deşi *Aşvinii* erau frumoşi şi virtuoşi, iniţial zeii le-au interzis accesul în Paradis. În cele din urmă, graţie susţinerii lui Syavana, pe care ei l-au întinerit, *Aşvinii* au fost, totuşi, admişi în Rai.

[9] Frumoasa şi tânăra Sukanya era soţia bătrânului înţelept Syavana. Într-o bună zi Sukanya a fost văzută de către Aşvini făcând baie într-un râu. Ei au încercat s-o convingă să-l părăsească pe bătrânul ei soţ şi să plece cu unul din ei. Ea însă a refuzat. Atunci ei i-au propus să-i întoarcă tinereţea şi frumuseţea lui Syavana cu condiţia ca ea să-l aleagă pe unul din ei (*Aşvinii* şi Syavana) în momentul când ei vor ieşi tustrei, tineri şi aproape identici, din apele râului. Sukanya a ghicit, însă, cursa întinsă de *Aşvini* şi a făcut alegerea corectă. Ea a decis să rămână cu soţul ei, Syavana. În semn de mulţumire pentru faptul că a obţinut tinereţea şi şi-a păstrat soţia, înţeleptul Syavana a reuşit să-i convingă pe zei să-i accepte pe *Aşvini* în Paradis.

[10] Forma nominală *Tawagalavas* a fot atestată în arhivele hitite de lângă Bogazköy. Specialiştii în lingvistica indo-europeană identifică acest nume cu numele grecesc *Eteokleos* (iniţial *E-te-*Ϝ *-okleos*).

[11] Aici trebuie de menţionat faptul că numere *E-ra* atestat în tabelele de la Pylos, ortografiate în scrierea lineară B, nu contravine acestei interpretări. În primul rând nu există certitudinea că forma nominală *E-ra* se referă la cultul viitoarei zeiţe Hera din mitologia clasică. În al doilea rând, forma *E-ra*, deşi aparţine epocii miceniene din istoria Greciei Antice, este, totuşi, relativ târzie în raport cu forma nominală *Her-*Ϝ *–a*, moştenită, probabil, încă din protogreacă.

Literatura

Corpus Cultus equitis Thracii, Vol. 1–4, Leiden, 1979–1984.

Cumont F. Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains. Paris, 1942.

Densuşianu N. Dacia preistorică. Bucureşti, 1986.

Dumézil G. Les dieux souverains indo-européens. Paris, PUF, 1977.

Enciclopedia arheologiei şi istoriei vechi a României (A–C). Bucureşti, 1994.

Enciclopedia arheologiei şi istoriei vechi a României (D–L). Bucureşti, 1996.

Enciclopedia civilizaţiei romane. Bucureşti, 1982.

Florescu R. Cavalerul // Dicţionar enciclopedic de artă veche a României. Bucureşti, 1980.

Kazarov G. I. Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien, Budapest, 1938.

Kernbach V. Dicţionar de mitologie generală, Bucureşti, 1995.

Kernbach V. Universul mitic al românilor. Bucureşti, f. a.

Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörtenbuch. T. I., Bern-München, 1959.

Rantz B. Le chevalier thrace – theme iconographique // Pulpudeva, 4, Sofia, ed. de l'Academie Bulgare, 1983.

Russu I. I. Limba traco-dacilor, ed. Academiei, Bucureşti, 1959.

Scorpan C. Cavalerul trac. Constanţa, 1967.

Tudor D. Corpus monumentorum religionis Equitum Danuvinorum, Leiden, Vol. I – 1969, Vol. II – 1976.

Vulcanescu R. Mitologie româna. Bucureşti, 1985.

Данов Х. Древна Тракия. София, 1968.

Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. Москва, 1986.

Лазарев В. Н. Новгородская иконопись. Москва, 1976.

Плутарх. Моралии. Об Исиде и Осирисе // Вестник древней истории, 1977, № 3–4.

Пругло В. И. Терракотовые статуэтки всадников на Босфоре // История и культура античного мира. Москва, 1977.

Смирнова Э. С. Живопись Великого Новгорода. Середина XIII – начало XV века. Москва, 976.

Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология (Гиндин Л. А., red. resp.). Москва, 1984.

Rezumat

Prezentul articol pune în valoare afinităţile ce există între mitologia Aşvinilor vedici, iconografia şi etimologia sfinţilor militari creştini (Sf. Gheorghe, Sf. Dmitrie, Sf. Teodor Stratulat, Sf. Teodor Tiron), iconografia şi onomastica epigrafică a reliefurilor cu imaginea pereche a Cavalerilor Danubieni sau cu imaginea Cavalerului Trac solitar.

Cuvinte-cheie: mitologia Aşvinilor vedici, iconografia, Cavalerii Aşvini, Cavalerii Danubieni, Cavalerii Maruţilor, Cavalerii Traci.

Резюме

В настоящей статье предпринята попытка проследить взаимосвязи, существующие между мифологией ведийских Ашвинов, иконографией и этимологией

христианских святых воинов (таких как Св. Георгий, Св. Дмитрий Солунский, Св. Теодор Стратилат и Св. Теодор Тирон) и иконографией (а также эпиграфической ономастикой) каменных рельефов с парными изображениями Дунайских Всадников или с изображениями одного лишь Фракийского Всадника.

Ключевые слова: мифология ведийских Ашвинов, иконография, Всадники Ашвины, Дунайские Всадники, Всадники Марутов, Фракийские Всадники.

Summary

This article tries to investigate the interrelations between the mythology of the Veda Ashvins, iconography and ethimology of Christian saint warriors (such as St George) and iconography (as well as epigraphic onomastics of stone basreliefs with twin pictures of Danube Horsemen or with a picture of a Thracian Horseman alone.

Key words: mythology of the Veda Ashvins, iconography, Ashvin Horsemen, Danube Horsemen, Marut Horsemen, Thracian Horsemen.

T. STAVILĂ

ICOANA POPULARA DIN BASARABIA IN SECOLUL XIX [1]

În arta Moldovei medievale din secolele XVI–XIX un loc deosebit aparţine icoanei populare, care nici până azi nu este inclusă în circuitul valorilor culturii, constituind un spaţiu periferic al monumentelor de origine mănăstirească. Caracterul lor a fost întotdeauna departe de a satisface canoanele şi necesităţile cultului, respectate de către zugravii de meserie, dezvoltându-se cu precădere în localităţile rurale.

O particularitate specifică a acestui domeniu al artei este expresivitatea uimitoare, aproape accentuată a liniei şi culorii, care în scenele cu personajele evanghelice au calitatea naivă, stângace a tratării, reprezentând o modalitate a gândirii şi viziunii rustice, personificată şi individualizată la un înalt grad de generalizare artistică.

În totalitatea generală a icoanei medievale, se mai depistează astfel un compartiment nou, menit să elucideze un domeniu necunoscut şi nestudiat încă, incluzând în circuitul valorilor artistice, alături de icoana zugravilor de la mănăstiri – icoana populară, cu particularităţile ei deosebite.

Acest domeniu a ocupat în permanenţă o situaţie aparte în structura artei medievale şi al celei populare. Evoluând concomitent cu icoana zugravilor de meserie, manifestându-se în cadrul ei ca tendinţă de sine stătătoare, icoana populară a fost permanent în umbra celei medievale cât şi al artei populare.

Specificul acestui compartiment, care a reflectat într-o anumită măsură tradiţiile iconografice ale cultului, comparativ cu caracterul conservativ, colectiv al artei populare (Maşec, 1989, 46), a determinat şi rolul deosebit al domeniului respectiv, înscris în paginile creaţiei artistice.

Această situaţie se explică şi prin faptul că mai multe aspecte metodologice, privind evoluţia artei populare, a celei naive şi de amatori, n-au fost depistate până în prezent.

Meşterilor populari, artiştilor naivi şi amatorilor, ce s-au ocupat cu pictura, li s-au dat denumiri diferite, în funcţie de trăsăturile particulare, cărora le-au acordat prioritate: «pictori de duminică», «pictori de ocazie», «artişti ai instinctului», «neoprimitivi», «meşteri populari ai realităţii» etc. (Maşec, 1989, 6).

În literatura rusă de specialitate (or, în Rusia aproape n-a fost cunoscută icoana populară), acest fenomen este tratat ca un compartiment al artei primitive, pornindu-se de la ideea, că genul amintit utilizează formele primitive ale imaginii artistice (Островский, 1974, 301).

Izvoarele de specialitate din Moldova nominalizează doar noţiunea de «artă naivă», acceptând caracterul pronunţat individual al creaţiei şi calităţile ei intime, confesionale (Literatura şi arta Moldovei. 1986, 74).

Mai profund şi mai pe larg se analizează delimitarea noţiunilor în structura artei plastice neprofesioniste în cercetările savanţilor români (Maşec, 1989; Danco, 1979). Unele aspecte ale acestor studii vizează şi problema ce se referă la icoana populară.

În plan general aceste studii specifică disocierile de esenţă cu care se operează, reflectând în perimetrul artei «laice» operele de artă naivă, pe de o parte, şi arta primitivă, arta populară şi arta de amatori — pe de altă parte, tratând această delimitare nu atât în plan estetic, cât în plan tehnic şi sociologic (Maşec, 1989; Danco 1979).

Universul picturii naive este conceput astfel, ca o explorare intensivă, inferioară a străfundurilor nealterate ale propriei sensibilităţii, care reflectă inocenţa sincerităţii, spontaneitatea şi curiozitatea nedisimulată, care pot fi detectate în operele de artă din cele mai vechi timpuri (Maşec, 1989; Danco 1979).

Pe scurt, particularitatea esenţială, care diferenţiază arta naivă de cea populară, se evidenţiază prin intermediul selecţiei elementelor caracteristice ale fiecărui domeniu în parte: rutină şi spontaneitate, conservatismul stilului colectiv al artei populare şi expresia strict individualizată a unei personalităţi unice şi irepetabile a celei naive.

Dar principala diferenţă o constituie totuşi faptul că arta populară este o artă aplicată, utilitară, pe când cea naivă — predominant figurativă şi pronunţat narativă (Maşec, 1989, 49).

Alt aspect al problemei se referă la arta amatorilor, care se deosebeşte considerabil, ca structura plastică, de cele menţionate mai sus, fiind în primul rând o expresie a artei profesioniste, în ambianţa şi influenţa căreia se dezvoltă, într-o anumită măsură, imitând-o sau repetând-o pe ultima.

Un compartiment analogic celui vizat de noi îl constituie icoana pe sticlă căreia i se consacră voluminosul studiu al cercetătorilor Iuliana şi Dumitru Danco. Alături de noţiunile amintite — artă populară, naivă etc., autorii introduc în circuit expresia «pictură ţărănească» (Danco, 1979, 7). Icoanele pe sticlă ale căror geneză se referă la secolele XVIII—XIX şi primele decenii ale secolului XX, «... reprezintă gândirea şi imaginaţia, cunoştinţele şi superstiţiile, conceptul unei lumi invizibile, care nu sunt individualizate, dar fac parte din moştenirea spirituală umană, colectivă...», constituindu-se ca un gen aparte al artei populare (Danco. 1979).

Create pentru ţărani şi de către ţărani, aceste opere sunt lipsite de funcţii decorative sau utilitare, reflectând un limbaj de expresie independent.

În Basarabia icoana populară n-a constituit până în prezent obiectul de studiu al specialiştilor. Singurul domeniu, care a fost întrucâtva cercetat este sculptura populară, căreia îi consacră câteva articole P. Constantinescu-Iaşi încă în anii treizeci (Viaţa Basarabiei, 1932; 1935).

În perioada postbelică acest domeniu atrage atenţia lui M. Livşiţ (Лившиц, 1972, 46), care specifică tipurile şi caracteristicile sculpturii populare din diferite zone ale Moldovei. Aceste materiale sunt primele, dar şi ultimele, consacrate unui vast domeniu al culturii moldoveneşti, care până astăzi se află în dizgraţie.

Icoana populară diferă şi concomitent are multe puncte de tangenţă cu arta naivă, cu cea populară şi cea a amatorilor, dar nu corespunde în întregime nici unuia dintre compartimentele sus numite.

În primul rând, icoana populară este un domeniu al artei medievale, care a existat paralel pe tot parcursul dezvoltării sale, fiind practicată la periferia artei culte, ignorată de aceasta, sau confundându-se cu arta populară, iar mai târziu cu cea a amatorilor (Maşec, 1989, 24). Conform viziunii şi gândirii plastice autorii acestor opere sunt pictori naivi, întrucât creaţia lor se manifestă prin tendinţe individualizate ale manierelor stilistice, caracteristice fiecărei lucrări în parte, devenind irepetabile şi inconfundabile. Ca şi naivii, zugravii de icoană populară reprezintă o mentalitate sinceră, lipsită de artificialitate, un desen simplu, stângaci, completat de coloritul sonor, decorativ, ce se integrează în expresivitatea pronunţată a chipurilor şi caracterul narativ al compoziţiilor.

În mare parte aceşti zugravi pot fi numiţi şi amatori, deoarece le este apropiată pictura dintr-o perspectivă intelectuală, urmând tradiţiile unor imagini create în arta de cult şi totodată utilizează unele procedee plastice şi mijloace de expresie, preluate de la profesionişti (Maşec, 1989, 51).

Concomitent zugravii de icoane reflectă în lucrările sale o viziune rustică, trăind şi activând în această ambianţă, fiind influenţaţi de arta populară sub aspectele esteticului, care se reflectă în imagini figurative, în numeroase detalii, caracteristicile epocii, peisajului ş. a., concepute la un grad superior de narativism. Pe lângă particularităţile amintite icoana populară mai este şi o operă de unicat, care nu este tirajată în serie, zugravii utilizând în lucrare tradiţiile secolelor precedente, procedând la fel, ca şi meşterii populari. Având multe puncte comune cu alte domenii ale creaţiei rustice, acest gen al activităţii ţărăneşti rămâne totuşi în cadrul tradiţional al artei populare şi al celei de cult, evoluând stilistic pe parcursul secolelor.

Fenomenul dat are şi unele aspecte comune cu sculptura populară, important fiind rolul folclorului, care în permanenţă este prezentat în ambele domenii ale creaţiei.

Astfel, icoana populară ca element specific al ambianţei rustice, aparţinând în aceeaşi măsură naivului, amatorului şi meşterului popular, rămâne, credem, un domeniu caracteristic al artei populare.

Chiar dacă aceste icoane constituiau obiecte de cult, având o finalitate primordial religioasă, realizatorii ei, în conceperea legendelor biblice, au rezolvat probleme ce ţin de specificul artei plastice.

Drept exemplu servesc icoanele pe sticlă răspândite în România, alte ţări din Balcani, Spania, Polonia etc. considerate ca un compartiment al creaţiei populare (Maşec, 1989, 25).

La originile sale icoana populară a operat cu un cerc restrâns de motive, care ilustrau textele evanghelice. «Maica Domnului», de exemplu, este singurul motiv întâlnit frecvent în veacul XVI. Secolul XVII, concomitent cu motivul nominalizat, ne mai propune iconografia lui «Hristos Pantocrator».

In etapa următoare motivele abordate sunt mai diverse şi includ compoziţii consacrate celor douăsprezece sărbători (iconostasul bisericii mănăstirii din Căpriana, sec. XVIII). Dar o adevărată înflorire cunoaşte arta icoanei populare în secolul XIX. Varietatea subiectelor, manierelor stilistice şi numărul operelor indică, la apusul dezvoltării icoanei medievale, în general, un salt neaşteptat în domeniul studiat.

Imaginile consacrate Sf. Nicolae, Mariei Magdalena, Bunului Păstor, Sf. Iacob, Sf. Gheorghe, Sf. Ioan, Sf. Paraschiva ş. a. constituie doar câteva subiecte populare în această perioadă de timp.

Tematica restrânsă şi canoanele stricte ale executării chipurilor create pe parcursul sec. XVI–XIX n-a exclus niciodată varietatea tratării conţinutului şi al expresivităţii procedeelor plastice. Anonimi în mare parte, zugravii de icoană populară, au acceptat în operele lor o manieră stilistică individuală, diferenţiindu-se astfel de colegii de breaslă din mănăstiri.

Fiind creată pentru o anumită biserică şi uneori datată, icoana populară ne permite să urmărim legităţile evoluţiei sale pe parcursul secolelor.

Cele mai timpurii icoane populare sunt cunoscute, începând cu secolul XVI (Nicolescu, 1976, 20). Pe lângă particularităţile cunoscute, pentru ele este specifică conceperea spaţiului,

condiționat de îngustimea câmpului vizual, fiind o artă antiperspectivală, bazată pe o viziune exclusiv frontală şi din profil a siluetelor. Anume acest moment va deveni în secolele următoare unul dintre criteriile esențiale ale icoanei populare.

«Maica Domnului încadrată de profeți» de la mănăstirea Pângăriți (sec. XVI) arestează unul dintre primele modele, care poartă amprentele creației iconarului popular. Desenul simplu, asimetric al chipului şi al imaginilor de profeți, ce încadrează icoana, este un motiv autentic şi neîntâlnit în iconografia artei medievale.

Puțin mai tradițională, deoarece autorul urmează îndeaproape modelul omolog al zugravului de meserie, este «Maica Domnului Hodighitria» din Văleni (sec. XVI–XVII) (Nicolescu, 1976, 42), care, parțial restaurată, descoperă imaginile a doi îngeri, amplasați simetric de ambele părți ale siluetei Mariei cu pruncul în brațe. Este semnificativ că asemenea monumente au fost răspândite pe un vast areal al Țărilor româneşti (Nicolescu, 1976, 58-59, 62, 68, 75, 77).

Icoanele populare din secolul XVII sunt întrucâtva mai numeroase. Un model elocvent îl constituie «Bunavestirea» (apocrifică) din vechea biserică a s. Tîrnova [2].

Repicată de nenumărate ori şi curățată parțial de straturile târzii de vopsea, pictura scândurii cioplite grosolan cu toporul, o reprezintă pe Maica Domnului, având înfățişarea unei țărance. În această compoziție zugravul a ignorat canoanele existente referitoare la reprezentarea Maicii Domnului, înfățişând-o pe Maria, stând în picioare cu mâinile împreunate la piept, în semn de evlavie şi supuşenie. Chipul, îmbrăcămintea, gesturile – totul e desenat stângaci, cu o expresivitate deosebită. Broboada de un albastru întunecat îi înconjoară fața, subliniind totodată ocrul deschis al sumanului țărănesc. Fundalul cu două registre delimitează spațiul cerului şi al pământului. Disproporțiile siluetei, compoziția naivă şi asimetrică, accentuată de desenul simplu, propun în prezentul model cel mai tipic exemplu de icoană populară.

Aceleiaşi ambianțe îi datorăm şi apariția unor icoane perechi din s. Petroşeni: «Isus Pantocrator» şi «Maica Domnului cu pruncul» (ambele din sec. XVII).

Fiind o parte componentă a iconostasului (au dimensiuni identice, unul şi acelaşi ornament sculptat în lemn, pictura ornamentală a fundalului) aceste două icoane sunt tradiționale în ce priveşte respectarea canoanelor compoziționale: pozele, gesturile, amplasarea compozițională a figurilor. Dar cu aceasta se termină enumerarea elementelor comune cu icoana mănăstirească.

Desenul – contur al lui Hristos Pantocrator, care evidențiază imaginea, este prea expresiv pentru a reda spiritualitatea chipului. Proporțiile alungite ale siluetei, asemenea unui camerton, se răsfrânge în dimensiunile alungite ale feței cu ochi mari şi blânzi. Hitonul de un roşu aprins, decorativ, se accentuează prin conturul mantiei albastre-verzui şi pliurile – contur ce presupune configurația corpului. Ornamentul fundalului de culoare ocru-cafenie delimitează distinct spațiul figurii de cadrul icoanei.

În aceiaşi manieră stilistică este interpretată şi «Maica Domnului cu pruncul», diferențiindu-se doar prin suprafața considerabilă pe care-l ocupă maforiul Mariei, colorat într-un roşu aprins. În rest, icoana repetă aceeaşi tratare naivă, discretă a imaginii, care predomină şi în opera mai sus comentată.

Unui tip intermedia! de compoziție, care poartă semnalmentele ascetice ale icoanei tradiționale, aparține lucrarea «Hristos Pantocrator» din s. Rotunda (sec. XVII).

Imaginea frontală şi expresivitatea feții se datorează ochilor mari, larg deschişi-procedeu utilizat constant de către zugravii populari. Dar desenul strict, riguros al formei, ce reliefează modelarea rigidă a volumelor situează această operă în ambianța creației mănăstireşti.

Secolului XVII îi revine o împrospătare evidentă a cercului de motive cărui se adresează iconarii. Ne referim în primul rând la ciclul de icoane create pentru mănăstirea Căpriana, care include subiecte consacrate sărbătorilor. «Naşterea Maicii Domnului», «Intrarea în templu», «Bunavestirea», «Naşterea lui Hristos», «Botezul», «Intrarea în Ierusalim» şi «Cina cea de taină» sunt icoanele ce s-au păstrat până azi.

Toate aceste motive sunt grupate câte două sau trei pe suporturi comune, pictura aflându-se în interiorul şi centrul lemnului sculptat, care reprezintă nişte arcade sprijinite pe stâlpi, mărginind astfel granițele fiecărei compoziții. Exteriorul arcadelor este pictat cu un friz, alcătuit din frunzele viței de vie, care se repetă ritmic pe fiecare parte componentă a ciclului, redându-i integritate compozițională. Siluetele din scene sunt tratate cu precădere frontal şi în profil. Predomină culorile locale, care se repetă fără mare diferență în fiecare motiv.

Adresându-se unor subiecte complicate, zugravul anonim al acestor opere, rămâne în ambianța structurii tradiționale, urmând aceeaşi schemă, specifică artei de cult.

Particularitățile icoanei populare prezentă în această serie de lucrări ies la iveală mai ales când cercetăm procedeele plastice utilizate. Evenimentele biblice ale ciclului frapează prin sinceritatea şi expresivitatea subiectelor, transformate de către autor în adevărate scene de gen, cu o mulțime de detalii şi amănunte, sesizate în realitatea înconjurătoare. Prin intermediul pozelor, gesturilor, expresivității chipurilor zugravul creează numeroase dialoguri psihologice, redând amănunțit fiecare scenă. Cuviosenie, smerenie, curiozitate şi mirare, nedumerire sunt doar unele calități întâlnite în subiectele «Naşterea Maicii Domnului», «Intrarea în templu» sau în «Bunavestirea».

În majoritatea compozițiilor ciclului acțiunea are loc într-un anturaj ascetic, care aminteşte de ambianța existenței țăranului din acele timpuri.

Fiecare scenă poartă amprenta manierei stilistice a autorului anonim – proporţii robuste, chipuri expresive şi naive, desenul exagerat, mărit al capetelor în comparaţie cu figurile personajelor. Această disproporţie caracterizează atât figurile din prim plan, cât şi pe cele din alte planuri. Aceleaşi momente sunt prezente şi. caracteristice mai ales pentru compoziţiile «Intrarea în Ierusalim», «Botezul» şi «Cina cea de taină».

O particularitate caracteristică a ciclului din Căpriana îl constituie cromatica. Tonurile diverse de roşu, albastru, ocru şi cafeniu – frecvente în fiecare scenă, formează un colorit rece, integrează pictura ansamblului. Laconismul şi ascetismul procedeelor plastice de expresie se completează cu diversitatea şi varietatea pozelor şi gesturilor, care în fiecare scenă alcătuiesc dialogurile principale.

Cea mai bogată în conţinut, plină de dramatism, se referă la compoziţia «Cina cea de taină», unde ritmul figurilor, gesturilor, expresivitatea chipurilor este redată individual, cu trăsăturile particulare fiecărui personaj.

Mâna lui Hristos, ridicată în sus, cere atenţie; cele ale apostolilor exprimă înţelegere, îndoială, mirare, neîncredere sau toleranţă. Aceste momente reflectă şi chipurile înfăţişate în compoziţie, dezvăluind în mod narativ subiectul.

Spre deosebire de alte opere timpurii sau chiar şi de cele târzii în acest ciclu lipseşte aproape cu desăvârşire desenul conturat, marcând nivelul măiestriei zugravului popular.

Timpul a fost nemilostiv cu capodoperele acestui domeniu de creaţie ţărănească din secolele XVI—XVIII, cunoscându-se până azi puţine monumente de acest tip.

Situaţia se schimbă în bine în secolul XIX, care atestă comparativ un mai mare număr de opere create de meşterii populari (Rodnin, 1990, 16).

Icoana populară, opera şi creaţia ţăranului îşi găseau de obicei locul în bisericile de lemn, care în Basarabia pe la 1812, erau peste 700, dintre care doar 122 s-au păstrat până în 1918 (Rodnin, 1990, 15).

O particularitate distinctă a lucrărilor din această perioadă este legătura strânsă cu gravura de carte, influenţă atestată încă în sec. XVIII (Rodnin, 1990, 23), dar răspândită pe larg în secolul XIX. Anume gravura pe lemn, multiplicată, serveşte ca model al creaţiei ţăranilor-iconari, care au preluat din cărţi nu numai imaginile şi compoziţiile, dar şi ornamentul, elementele scrisului tipărit.

Un alt indiciu caracteristic acestei perioade este ieşirea din anonimat a zugravilor, care îşi semnează operele, urmate de inscripţiile donatorilor. Concomitent distingem şi o diversitate mai mare a cercului de motive utilizate de către zugravi.

Una dintre icoanele create la începutul secolului XIX este «Sf. Gheorghe ucigând balaurul» din biserica «Sf. Gheorghe», din s. Orac, semnată de M. Leontovici (1806) (Rodnin, 1990, 20). Cu anul 1822 este datată icoana «Hristos – Marele Arhiereu» din biserica s. Ocniţa Veche, pe aversul căreia se descifrează inscripţia «Zugravul Zabolotnîi, 1829».

Primul lor cercetător – K. Rodnin menţionează doar caracterul provincial al operelor acestor zugravi cu o manieră stilistică specifică, apărute în anturajul unor tradiţii culturale îndelungate. Fiecare dintre aceste opere poartă amprenta individualizată a mijloacelor artistice; împreună, ele manifestă o legătură organică cu perioada târzie de dezvoltare a artei medievale autohtone.

«Sf. Gheorghe...» din Orac prezintă o tratare monumentală a compoziţiei şi o bogată varietate cromatică: verde, roşu, auriu, ocru deschis – icoana pare mai curând o ilustraţie a unui basm popular. Lupta cu balaurul are loc pe un teren intersectat de numeroase dealuri şi creează impresia că se desfăşoară în spaţiu. Pe culmile dealurilor zugravul pictează flori, dispuse la aceeaşi distanţă una de alta şi indiferent de locurile amplasării – mai aproape sau mai departe de primul plan – au aceeaşi dimensiune.

Zugravul anonim deviază de la canoanele iconografiei din acel timp, amplasând figura principesei, cu înfăţişarea unei sătence ce urmăreşte cu un viu interes acţiunea, în imediata ei apropiere. Stârneşte surâsul şi reprezentarea balaurului, cu un aspect blând şi neînfricoşător.

Ca şi Leontovici, Dămăşcanu şi Zabolotnîi au avut ca modele gravura de carte din secolul trecut sau contemporana lor. Fiecare dintre ei au utilizat în icoană doar desenul şi conturul caracteristic al imaginilor. Această trăsătură este evidentă în icoana de altar al lui Dămăşcanu, care colorează conturul desenului tronului şi cu unele diferenţe – figura lui Hristos, reprezentat frontal, în primplan, într-o manieră caracteristică a gravurii pe lemn.

Forma arhaică este o particularitate vădită în reprezentarea Sfântului Nicolae din biserica «Sf. Voievozi» din Vorniceni (sec. XIX) (Зевина, Роднин, 1965, 13). Figura robustă a sfântului, redată frontal şi în primplan(care schimbă caracterul compoziţiei, imprimându-i un aspect de disproporţie. La fel e şi cu conturul epitrahilului, care, deşi zugravul încearcă să-i redea forma, eşuează.

Ingeniozitatea căutărilor meşterilor populari poate fi surprinsă şi în icoanele-perechi «Visul lui Iacob» şi «Bunul păstor» (s. Tabani, 1822), aparţinând unuia şi aceluiaşi autor.

Fiecare lucrare este alcătuită din trei registre dezvoltate pe verticală. In centru este amplasat motivul principal, de obicei în primplan, iar prin părţi – imaginile decorative a două glastre cu flori.

Caracterul popular al acestor opere rezidă în formă şi modalitatea cum sunt rezolvate compoziţiile. In «Visul lui Iacob», de exemplu este reprezentată figura proorocului dormind, pe fundalul unui deal. In depărtare, sprijinită de un copac, se ridică în cer o scară, pe care coboară îngerii. Acţiunea are loc, ca într-o scenă şi nu trezeşte îndoieli. Chiar şi chipul lui Iacob exprimă

satisfacţie faţă de acest «vis-realitate» demonstrat convingător de zugravul anonim. Interpretarea naivă a motivului biblic o sesizăm şi în faptul, că autorul este nevoit să facă apel la semne-simboluri. Aceeaşi remarcăm şi în reprezentarea «Sf. Duh», care în interpretarea zugravului nu este decît8un «ochi» pictat iluzoriu, dar fără semnificaţia necesară.

Şi mai reprezentativ ca formă naivă de tratare este «Bunul Păstor» – motiv întâlnit rar în icoana medievală şi foarte frecvent la originile creştinismului (Лихачева, 1986, 16). Poza frontală a figurii lui Hristos, purtând pe umeri mielul – simbolul jertfei, este tratată monumental, datorită utilizării procedeului plastic al liniei joase a orizontului şi proporţiilor alungite ale corpului. Hi-tonul roşu, aprins se evidenţiază pe fundalul de o culoare albăstriu-deschisă cu nuanţe de roz al cerului. Ca şi în prima operă aici un component esenţial sunt dealurile, pe vârful cărora se înalţă copaci exotici. Vazoanele cu flori, ce colorează compoziţia poartă amprenta specifică stilului ampir.

Viziunea narativă predomină şi în următoarele două opere de factură populară: «Sf. Nicolae» din Ocniţa şi «Sf. Varvara cu scene din viaţă» din Raşcov (sec. XIX).

Un element caracteristic pentru prima icoană este disproporţia vădită a figurii sfântului şi al bisericii din spatele său, care aflându-se aproape de primplan este incomparabil de mică ca dimensiune. Aici, de rând cu frontalitatea simetrică a imaginii, subliniată de semifigurile Măriei şi a lui Hristos, zugravul respectă fidel omologul său din arta de cult.

Desenul simplu şi expresiv al scenelor din viaţa Varvarei sunt cele mai emotive detalii, colorate de spiritul rustic al zugravului. Anume în aceste motive ce înconjoară semifigura sfintei pictorul redă cu fidelitate amănuntele unor compoziţii de gen, preluate din realitate.

Proporţiile exagerate ale siluetelor (de obicei capul e neproporţional mărit în comparaţie cu figura), costumele ţărăneşti, îmbrăcămintea ienicerilor turci, dealurile ondulate ale peisajului prezent aproape în fiecare scenă, comunică imaginilor Un narativism elocvent.

Chipul Varvarei, executat simplu şi expresiv, suferă din cauza încercărilor nereuşite ale zugravului de a reda forma şi volumul. Aceeaşi lacună observăm şi în icoana cu «Sf. Nicolae».

Dacă icoanele amintite, create în spiritul unor tradiţii şi al canoanelor medievale, următoarele – «Ioan Oşteanul» şi Sf. «Gheorghe ucigând balaurul» (din s. Ivancea, respectiv din Boroseni, sec. XIX), viziunea naivă şi tratarea neprofesională a chipurilor se manifestă cu prisosinţă.

Semifigura lui Ioan în tunică de culoare ocru-deschisă şi hiton verzui este acoperită în mantie de un roşu-închis. Fundalul întunecat al icoanei, acoperit cu ornamente florate, se confundă cu buchetul de pene roşii de pe coiful oşteanului.

«Sfântul Gheorghe» din Boroseni are ca prototip icoana cu acelaşi subiect din s. Orac. Ca situaţie compoziţională ele nu diferă mult una de alta. Acelaşi călăreţ, acelaşi balaur şi aceeaşi principesă de Trapezund cu înfăţişarea unei ţărance.

Ambele icoane impresionează prin maniera stilistică diversă, coloritul desenul şi procedeele plastice aplicate, ce corespund artei naive, ţărăneşti.

Disproporţiile figurilor, Coloritul local întunecat, gesturile forţate, neîndemânatice ale figurilor se compensează cu expresivitatea desenului, laconismul picturii şi nivelul înalt de generalizare a formei.

Secolul XIX în icoana populară s-a mai impus şi prin insistenţa cu care este inclus în compoziţii peisajul cu relieful caracteristic al Moldovei.

Compoziţiile cu «Bunul Păstor», «Sf. Nicolae» ş. a. – sunt încadrate într-o ambianţă pitorească a dealurilor şi colinelor meleagului, povestindu-se despre el tot aşa de amănunţit ca şi despre costumele personajelor biblice.

O altă modalitate a gândirii populare din icoana secolului XIX, cunoscută mai rar, observăm în compoziţia icoanei «Maria Magdalena». In majoritatea operelor studiate, cu excepţia doar a «Bunavestiri» apocrifice, compoziţia lor este relativ destul de organizată, respectând câmpurile şi amplasarea figurilor în spaţiul dat.

Autorul «Măriei Magdalena» creează un nou tip compoziţional, distanţat de tradiţiile şi canoanele constituite deja.

Cele trei figuri (Sf. Haralambie, Maria şi Maica Domnului), în pofida simetriei iluzorii sunt amplasate în spaţiul compoziţional întâmplător, nefiind legate unele cu altele, existând independent.

O asemenea tratare în icoana populară este cauzată şi de influenţa artei laice. Forma şi volumul siluetelor, stângace şi nehotărâte, se reflectă prin modelare, prin intermediul tonurilor şi nuanţelor coloristice. Caracterul naiv şi compoziţia originală, necunoscută în spaţiul secolului XIX, naivitatea desenului şi picturii alăturează această operă spaţiului creaţiei populare. Particularităţile decorative şi sonore ale coloritului concepute la nivelul operei naive, care este un criteriu elocvent al creaţiei populare, sunt caracteristice şi ciclului de icoane din Nimoreni (sec. XIX), care au înfrumuseţat vechea biserică, distrusă pe la mijlocul anilor 30 ai secolului nostru (Роднин, 1990, 23). «Sodom şi Homora», «Visul lui Iacob», «Jertfirea lui Avraam» şi «Ierarhul Nicolae» alcătuiesc un ciclu, care a aparţinut în trecut iconostasului şi poartă amprenta manierei stilistice a unui singur autor. Aceste opere sunt unice în felul lor datorită mozaicului pictural al culorilor, care alcătuiesc în fiecare compoziţie o disgarmonie coloristică, accentul fiind pus pe contraste şi nu pentru a armoniza gama.

În ansamblu însă, caracterul pestriţ al picturii este întregit de verdele-albăstriu al ramelor icoanelor.

Aceste opere alcătuiesc aspectul unei probleme specifice al icoanei, în care tradiţiile populare îşi găsesc soluţionarea prin intermediul accentuat şi predominant al culorii.

Un ansamblu unic în felul său, reprezentativ pentru icoana populară din secolul XIX, s-a păstrat intact în biserica de lemn al s. Musteaţă din nordul Moldovei.

Printre icoanele din această biserică, atribuite în majoritate celei de-a doua jumătăţi a secolului XIX, se evidenţiază scene, care în creaţia populară apar pentru prima dată: «Adam şi Eva în rai», «Izgonirea din rai», «Sf. Parascheva», «Sf. Baptistie şi Andrei», cât şi motive ce frecvent sunt întâlnite în timpurile anterioare – «Cina cea de taină», «Maica Domnului Hodighitria», «Maica Domnului pe tron» şi «Hristos Pantocrator».

Create în aceeaşi epocă, dar aparţinând creaţiei unor diferiţi zugravi, aceste opere marchează prezenţa în icoana populară a două tendinţe de dezvoltare.

Prima orientare este indispensabilă de icoana populară şi se prezintă în lucrările cu motive rar întâlnite în creaţia zugravilor populari, cărora li se mai adaugă «Cina cea de taină». Acest ciclu de opere poartă semnificaţia picturii naive, colorate de emotivitatea şi spontaneitatea narativă a scenelor. Figurile frontale şi cele prezentate în profil din compoziţiile cu Adam şi Eva sunt rodul fanteziei meşterului popular, care le desenează şi le pictează simplu, amplasându-le într-un cadru exotic al peisajului din Eden.

Deosebit de expresive sunt chipurile lor în icoana «Izgonirea din rai», unde feţele primilor reprezentanţi biblici ai speciei umane, care «au gustat» din fructul interzis, vădesc remuşcări, sunt îngrijaţi de cele săvârşite. Acelaşi principiu şi mod de tratare persistă şi în celelalte opere, la fel de pronunţat ca în chipurile» arhanghelului Mihail sau al Paraschevei, cu abrisul rotund al feţelor, sau alungite şi ascetice în imaginile cu Baptistie şi Andrei.

Ultima icoană se evidenţiază de altele şi prin faptul că inscripţia explicativă este copiată în greceşte, având probabil şi o sursă de inspiraţie străină.

Având în vedere faptul cum sunt rezolvate compoziţiile «Cinei cele de taină» anterior, vom găsi multe paralele şi cu scena de pe icoana din Musteaţă. Fiind tradiţional interpretată şi având mai multe puncte de tangenţă cu opera pe aceeaşi temă din Căpriana (sec. XIX), motivul din nordul Moldovei diferă de celelalte asemănătoare prin spaţiul restrâns al icoanei, prin schimbările introduse în interiorul compoziţiei, cât şi prin tendinţa accentuată de a evidenţia clar obscurul imaginilor.

Cealaltă tendinţă se reliefează printr-o dominaţie pronunţată a influenţei gravurii de carte, prezentată reliefat în icoanele-perechi ale «Maicii Domnului pe tron» şi «Hristos Pantocrator». In desenul conturat şi acoperit cu culoare uniformă a tronurilor şi figurilor, zugravul respectă fidel paginile tipăriturii, acordând liniei o prioritate deplină.

În acest sens lucrările sus numite, unde imitaţia modelelor se reflectă şi asupra proporţiilor figurilor, compoziţiei, care în lucrările zugravului popular niciodată nu are o atare desăvârşire finală.

O importanţă deosebită în aceste icoane se acordă, de asemenea, modelării volumului feţelor Măriei şi a lui Hristos.

Influenţa pronunţată a gravurii se face simţită şi în minuţiozitatea desenului detaliilor şi elementelor mobilierului, în precizia cu care zugravul fixează pliurile odăjdiilor de pe personajele pictate.

Gradul de imitaţie sesizat în această ultimă tendinţă atinge o treaptă superioară şi comparativ cu majoritatea icoanelor populare, ultimele opere amintite, diferă puţin de lucrările zugravilor profesionişti.

O trăsătură caracteristică, prezentă în icoana populară din Basarabia în secolul XIX, este influenţa sporită a gravurii de carte, marcată atât în operele iconarilor de meserie, cât şi în creaţia zugravilor populari. Mai puţin pronunţate în lucrările iniţiale de la începutul secolului, ele devin predominante spre sfârşitul veacului.

Ca şi icoana profesionistă, cea populară concomitent fixează momentul decăderii şi apusului picturii medievale.

Apariţia în lucrări a unor procedee plastice ce nu sunt caracteristice genului dat (imitarea limbajului plastic al gravurii, predominaţia reliefului pictural etc.), activitatea primilor plasticieni profesionalişti (laici), care practică şi pictura de icoane, constituie un proces unic, caracteristic pentru etapa finală, ce încheie dezvoltarea picturii medievale.

Icoana populară a cunoscut aceeaşi evoluţie şi a parcurs acelaşi drum, paralel cu icoana profesionistă, dar fără strictеţea şi ascetismul ultimei, cunoscând o diversitate mai mare a procedeelor plastice, caracteristice pentru fiecare etapă sau perioadă de timp.

Constituind o formă şi o modalitate specifică a unei gândiri şi viziuni cu caracter rusticizat, aceste opere ale zugravilor populari au profesat în permanenţă doar un singur limbaj plastic: cel al inocenţei şi sincerităţii duse până la naivitate a firii ţăranului, expus individual, diferenţiindu-se în timp, prin cercul de motive abordate şi manierele stilistice inconfundabile ale autorilor. Această tradiţie a existat mereu neîntrerupt, pe tot parcursul dezvoltării artei medievale moldoveneşti.

Astfel, icoana populară în Basarabia din secolul XIX nu este o noţiune care ar determina specificul şi particularităţile dezvoltării sale, ci o continuare firească a tradiţiilor secolelor precedente, marcând doar tipul istoric, în cadrul căruia au apărut şi evoluat.

Chiar şi cea mai succintă analiză a icoanei populare ne demonstrează că opera meşterilor populari reprezintă un fenomen specific cu aspecte importante ale culturii naţionale.

Caracterul integral al tendinţei, manifestată pe parcursul dezvoltării artei medievale,diversitatea

interpretării şi tratării motivelor, care evoluează paralel şi sub influenţa icoanei de cult, încadrează icoana populară din Basarabia într-o formă tradiţională, prin intermediul căreia a fost întruchipat conceptul meşterului popular despre realitatea înconjurătoare, despre existenţa şi aspiraţiile sale, lărgind şi aprofundând limitele domeniului dat.

Note

[1] Articolul a fost publicat în revista Institutului de Istoria şi Teoria Artei al AŞM „Arta-93, Chişinău, Litera,1993. Varianta prezentă a fost actualizată şi completată pentru publicare în martie 2008.

[2] Începând cu această operă, următoarele aparţin Muzeului Naţional de Artă al Moldovei.

Literatura

Danco I. şi Danco D. Le peinture paysanne sur verre de Roumanie. Bucureşti, 1979.

Literatura şi arta Moldovei. Enciclopedie. Chişinău, 1986.V. 2.

Maşek V. Arta naivă. Bucureşti, Meridiane, 1989.

Nicolescu C. Icoane vechi româneşti. Bucureşti, Meridiane, 1976.

Rodnin K. Arta medievală din Moldova. Ştiinţa, Chişinău, 1990.

Viaţa Basarabiei. Chişinău, nr. 12, 1932; Nr. 7-8, 1935.

Зевина А., Роднин К. Изобразительное искусство Молдавии. Chişinău, 1965.

Лившиц М. О молдавской народной скульптуре конца XIV — начала XX веков // Этнография и искусство Молдавии. Chişinău, 1972.

Лихачева Л. Искусство Византии IV—XV веков. Ленинград, 1986.

Островский Г. О городском изобразительном фольклоре // Советское искусствознание, Москва, 1974.

Rezumat

Articolul este o încercare de restabili un domeniu uitat şi defavorizat al artei naţionale, care , la mai bine de un secol de la declinul artei medievale, a rămas, fără nici o motivaţie, exclusă din circuitul valorilor culturale. Or, acest domeniu, a fost studiat amănunţit în România, Bulgaria, Serbia şi Polonia pe întreg parcursul secolului XX, cunoscându-se originile şi sursele, interferenţele icoanei cu gravura de carte religioasă şi cu sculptura troiţelor, punându-se un suport temeinic în valorificarea acestui patrimoniu de opere. Pentru noi cercetarea acestui subiect ne permite să evidenţiem particularităţile comune şi specifice ale icoanei populare din Basarabia, să includem în circuitul valorilor artistice asemenea nume şi personalităţi, ca M. Leontovici, zugravul Zabolotnâi, Ioan Dămăşcanu, care au fost printre puţinii, care şi-au semnat operele, majoritatea icoanelor aparţinând unor anonimi, pentru care arta icoanei a fost una dintre activităţile suplimentare ale existenţei rurale.

Cuvinte-cheie: icoană, artă naivă, artă populară, Basarabia, secolul XIX, iconografie, interferenţa, gravură de carte, troiţe, particularităţi.

Резюме

Статья представляет собой одну из попыток восстановить несправедливо забытый жанр национального искусства, который, после целого столетия от завершения средневекового искусства, был исключен без всякого повода из культурного изобразительного наследия Молдовы. Для сравнения, эта область была детально изучена в Румынии, Болгарии, Польше и Сербии на протяжении всего XX столетия и были выявлены истоки и корни, взаимовлияния иконы с иллюстрациями религиозных книг и произведениями народной скульптуры, что создало солидную основу для расширения наших знаний об этом разделе культурного наследия. Для нас изучение данной темы позволило выделить общие и специфические особенности эволюции народной иконы в Бессарабии, включая в научный оборот имена таких представителей, как М. Леонтович, зуграв Заболотный, Иоан Дэмэшкану, которые были среди немногих, подписавших свои произведения. Большинство икон принадлежало безымянным авторам, для которых искусство иконы оставалось одной из дополнительных форм деятельности крестьянского существования.

Ключевые слова: икона, наивное искусство, народное искусство, Бессарабия, XIX век, иконография, взаимовлияние, книжная гравюра, троица, особенности.

Summary

The article is one of the attempts to re-establish unfairly forgotten genre of the national art that was excluded from the cultural decorative legacy of Moldova in a whole century after the end of the medieval art. To compare, this area was studied in detail in Rumania, Bulgaria, Poland and Serbia throughout the whole XX century and the sources and background of the problem has been revealed as well as interrelations of the icon with the illustrations of the religious books and works of folk sculpture. This has created a solid base for broadening our knowledge about this section of the cultural heritage. For us, investigation of this topic has allowed singling out general and specific peculiarities of evolution of folk icon in Bessarabia giving scientific attention to such names as M. Leontovich, Zabolotnyi who were some of the few who signed their works. Most part of the icons belonged to nameless authors for whom the art of icon as one of the additional forms of peasant life.

Key words: Icon, naïve art, folk art, Bessarabia, nineteenth century, iconography, book engraving, trinity, peculiarities.

V. GALAICU

CONTACTELE MUZICII SACRE DE SORGINTE BIZANTINĂ CU CULTURA MUZICALĂ TRADIȚIONALĂ DIN SPAȚIUL CARPATO-DANUBIANO-PONTIC

Se ştie că de-a lungul secolelor muzica bizantină s-a cristalizat într-un limbaj supraetnic, într-un cod comun Răsăritului ortodox. Mai mult decât atât, ajunsă în zenitul evoluției sale istorice, ea a devenit un sistem închis, bine apărat de alterări în urma contactului cu alte sisteme, cum ar fi, în primul rând, folclorul popoarelor ataşate ritului greco-oriental. Printre paravanele ocrotitoare ce s-au interpus între cântările sacre şi muzicile populare au fost : oficierea serviciului divin în limbile de cult, prezența, în cadrul ritului, a textelor liturgice în exclusivitate, conservatismul gândirii muzicale, dominate de Octoih. Cu toate acestea, fiind un imperativ, apropierea dintre muzica religioasă şi patrimoniul muzical laic s-a produs pe diferite căi, uneori vizibile, alteori ascunse.

Astfel, aflată la etapa de plămadă (primele secole d.Hr.), muzica liturgică creştină s-a alimentat din cântarea ebraică, din cea elină şi cea romană, din vechile culturi asiatice şi egiptene, dar şi din folclorul semințiilor, cărora li se altoia noua credință (inclusiv din folclorul românesc). Or, încă înainte de începutul erei creştine geto-dacii cotizaseră deja la instituirea a ceea ce se desemnează prin „tradiție elenă", dar este, de fapt, „sinteza muzicală traco-greco-romană" (Varga, 1980, 41). Traco-geto-daco-frigienii, triburi ale aceluiaşi neam, s-au înscris în acea „primă sinteză europeană" (Varga, 1980, 38) prin renumiți aezi (Orfeu, Olimpos, Linos, Thamiris, Musaios ş. a.), prin instrumente reprezentative, precum lyra lui Orfeu (care nu e mit, nici metaforă, ci „o realitate organologică certă, cu un rol determinat în cristalizarea teoriei şi practicii traco-greceşti antice" (Varga, 1980, 52) şi aulosul („instrument de suflat adus în Grecia din Frigia tracă de către aedul frigian Olimpos, după cum ne informează Socrate în dialogurile lui Platon" (Varga, 1980, 52), prin arhetipuri lexico-intervalice şi ritmico-melodice.

Chiar „Systema teleion" – sistemul perfect al modurilor greceşti diatonice – ne oferă o dovadă peremptorie a ascendentului tracic asupra grecilor. „În realitate, „Systema teleion" este un sistem bietnic traco-grec, prin prezența, alături de modul național grec doristi, şi de modul grecilor din Asia Mică, lydisti, a unui mod național „barbar", adică negrec, al tracilor frigieni, vecini cu lydienii, al căror mod purta firesc numele etnic al triburilor respective, adică phrygisti, numele unor triburi trace sud-est europene, dislocate şi sedentarizate în sudul Mării Negre, în Asia Mică" (Varga, 1980, 50).

Modul phrygisti era unul nodal pentru universul sonor elin dacă se ține seama de faptul că tetracordul său specific (tetracordul phrygisti) apare calchiat în structura tuturor celorlalte moduri greceşti – fie „pure", fie derivate. Gândirea modală elenă s-a perpetuat în cântarea protocreştină, iar mai apoi şi în cea bizantină şi gregoriană. Mai cu seamă teoria modală a evului mediu se revendică de la sistemul grecesc, teoreticienii alăturând denumirile greceşti antice latinizate celor opt tonuri bisericeşti medievale.

La preluare, însă, s-a produs o confuzie în etnonimia modurilor, denumirea de „phrigius" fiind atribuită, impropriu, anticului doristi şi viceversa, denumirea de „dorius" fiind transferată asupra originarului phrygisti. Virtualele revizuiri ale teoriei modale medievale ar trebui să sconteze înlăturarea erorii şi reajustarea titulaturii modurilor la geneza lor etnică, etică şi semantică. Astfel tonul (modul) de „re", dominant în cântarea religioasă creştină estică şi vestică (nu întâmplător este situat în fruntea ierarhiei modurilor ca ehos protos sau protus authentus), ca şi în folclorul românesc, ar fi repus în drepturile sale de arhetip muzical traco-frigian. Aceasta ar însemna, implicit, recunoaşterea vocației europene a muzicii trace, reliefarea aportului strămoşilor la edificarea formelor muzicale culte de pe continentul nostru, identificarea unor rădăcini autohtone ancestrale ale cântului bizantin acreditat de Biserica română, depistarea unor legături de adâncime dintre muzica populară şi cea psaltică românească.

După ce am analizat influxul tracic în cultura antichității mediteranene antecreştine, să trecem la muzica întâiului creştinism şi la ceea ce i-a putut oferi ambientul muzical strămoşesc. Faptul interferării muzicii religioase protocreştine (în a cărei alchimie se insinuase deja, după cum am văzut, un agent autohton) cu practicile muzicale din arealul românesc este unanim recunoscut, neelucidat până la capăt rămânând mecanismul şi detaliile osmozei. Cercetătorii perioadei lasă să se întrevadă, în mare, două posibilități de interconexiune: preluarea integrală a unor melodii păgâne în noul repertoriu cultic sau contaminarea reciprocă la nivel sintactic, macrostructural, afectiv-semantic.

Astfel, potrivit lui O. L. Cosma, ctitorii religiei creştine din perimetrul carpato-danubian au suprapus textele sfinte pe melodii străvechi, familiare populației proaspăt creştinate, şi totodată, au prelucrat figurile melodice creştine în sensul apropierii lor de ritmo-intonația folclorică (a se vedea: Cosma; 1973, 53). R. Ghiroiaşiu (a se vedea: Ghircoiaşiu, 1963, 68-69), pornind de la premisa altoirii creştinismului pe rituri şi credințe indigene anterioare (sărbători încreştinate precum Rusaliile, Floriile, Calendele o demonstrează cu prisosință), ajunge să afirme că peanele, bocetele, imnurile păgâne sau epodele au intrat în manifestările cultice protocreştine ale dacilor. De rând cu aceste împrumuturi directe el semnalează şi altele, mediate, imnografia cultului incipient asimilând intens „moduri,

ritmuri, formule şi imagini melodice proprii limbajului muzical al maselor" (Ghircoiaşiu, 1963, 69). Nuanţând ideea joncţiunii cântului protocreştin cu tradiţia locală, P. Brâncuşi indică, citându-l pe G. Breazul, un posibil spor formal şi caracterologic adus de cea din urmă celei dintâi: improvizaţia extatică, izvorâtă din entuziasmul tracic şi potenţată de fervoarea rugăciunii autentice (a se vedea: Brâncuşi, 1993, 39).

Oricare ar fi fost mecanismul întrepătrunderii, vestigiile acestui îndepărtat proces se păstrează în structura intimă atât a melosului liturgic, cât şi a celui folcloric. În urma unui studiu comparat Gh. Ciobanu (a se vedea: Ciobanu, 1979, 95-111) relevă impresionante asemănări dintre cântarea gregoriană şi bizantină prechrisantică, pe de o parte, şi colindele româneşti, pe de alta. Corespondenţele ţin de construcţia modală, ambitus, formulele melodice mediane şi cadenţiale, organizarea ritmică. Pe linia aceleiaşi preocupări el confruntă (a se vedea: Ciobanu, 1974, 49-54, 422-423) terminaţiile enechematelor bizantine ale ehurilor I şi IV (enechematele desemnează formulele însoţite de asocieri silabice fără semnifcaţie, răspândite şi la latini cu numele de noane) cu cadenţările predilecte din folclorul tradiţional al românilor şi bulgarilor, aflând şi aici similitudini. Influenţele au, în cazul de faţă, sensul creaţie populară – muzică de cult, şi aceasta pentru că temporal ele nu pot fi localizate decât în primele secole creştine, fază în care genurile străvechi ale folclorului românesc, în speţă colinda, căpătaseră deja articulaţii precise, pe când cântarea religioasă – nu.

În consecinţă, cu tot riscul pe care îl implică revendicarea unor paternităţi etnice în muzica creştinătăţii răsăritene, Gh. Ciobanu apreciază melodiile cu cadenţare la treapta a cincea din muzica bizantină ca fiind de origine populară, „pătrunse de la populaţia geto-tracă în secolele al IV-lea şi al V-lea" (Ciobanu, 1974, 424). Dacă ipoteza nu s-ar susţine, am fi întâlnit „asemenea melodii, la fel de frecvent, şi la celelalte popoare ortodoxe din răsăritul Europei, ceea ce nu se întâmplă" (Ciobanu, 1974, 424).

Interacţiunea muzicii religioase cu folclorul era facilitată şi de felul în care se răspândea creştinismul în Dacia – mai puţin prin misionari oficiali (deşi nu lipsesc nici aceştia), „mai mult din om în om, prin contactul direct cu populaţia creştină din imperiu" (Ghircoiaşiu, 1963, 68). Există indicii (sub formă de consemnări istorice, dar şi de urme lăsate în folclorul din sudul Dunării, în toponimicele din partea locului) că teritoriul dintre Dunăre şi mare, Dacia pontică (viitoarea provincie romană Scythia Minor şi Dobrogea de astăzi) a fost evanghelizat de însuşi Sfântul Apostol Andrei. De aici noua învăţătură iradiază în nord, colportorii ei provenind din diverse ţinuturi (inclusiv Grecia, Asia Mică, Siria, Egipt, Gallia) şi categorii sociale. Recurgând la argumente de ordin logic-istoric, M. Păcuraru diferenţiază următoarele posibilităţi de propagare a doctrinei şi practicilor creştine în nordul Dunării: prin colonişti, prin ostaşii din armata romană, prin sclavii coloniştilor înstăriţi şi ai funcţionarilor de stat, prin negustori ambulanţi, prin captivi aduşi de goţi în Dacia (a se vedea: Păcuraru, 1991, 65-67).

Caracterul popular şi neforţat al primului creştinism daco-roman a asigurat organicitatea lui. „... Strămoşii noştri n-au primit creştinismul oficial, aşa cum îl vor primi mai târziu popoarele slave înconjurătoare, ci l-au acceptat treptat, ca o consecinţă firească a comunităţii lor de limbă şi de civilizaţie romanică" (Păcuraru, 1991, 68). Tot în favoarea organicităţii pledează şi raporturile conciliatoare, neconflictuale (condiţionate şi de anumite tangenţe) între vechea şi noua lege a populaţiei convertite – cea a lui Zamolxe şi cea a lui Hristos.

Mai rămâne de semnalat, în aceeaşi ordine de idei, că factura populară a creştinismului carpato-danubiano-pontic nu a fost abolită odată cu organizarea şi instituţionalizarea cultului. Cauza – extensia şi importanţa mediului rural în zona de care ne ocupăm. Dincolo de raza de acţiune a marilor centre culturale şi religioase, la ţară, rigiditatea dogmelor şi a canoanelor oficiale slăbeşte; atât fondul doctrinar, cât şi formele cultice ale credinţei transplantate, sunt puternic modelate (uneori chiar răsplămădite) de mentalităţile autohtone ancestrale. În scrierile lui M. Eliade fenomenul poartă denumirea sugestivă de „creştinism cosmic". „Una dintre caracteristicile creştinismului ţărănesc al românilor şi al Europei orientale este prezenţa a numeroase elemente religioase „păgâne", arhaice, câteodată abia creştinizate. Este vorba de o nouă creaţie religioasă, proprie sud-estului european, pe care noi am numit-o „creştinism cosmic", pentru că, pe de o parte, ea proiectează misterul cristologic asupra naturii întregi, iar pe de altă parte, neglijează elementele istorice ale creştinismului, insistând, dimpotrivă, asupra dimensiunii liturgice a existenţei omului în lume" (Eliade, 1980, 246).

Aşadar, deschiderea spre profan şi permeabilitatea definesc specificul cântării sacre a preromânilor(cântarea protobizantină). Pe tot parcursul evului mediu se poate constata, pentru spaţiul de referinţă, existenţa paralelă a două "mlădiţe" ale muzicii de cult de resursă bizantină (a se vedea: Ciobanu, 1979, 257-259). Prima, etichetată ca "oficială", s-a practicat în centrele religioase , la mănăstiri, a fost notată şi a ciruculat prin manuscrise. A doua a sălăşluit la ţară, s-a transmis pe cale orală şi, favorizată de aceste circumstanţe, s-a contaminat masiv de graiul muzical popular.

Srticteţea canoanelor, după care se scriau cântările liturgice "oficiale", aproape că nu lasă teren pentru pătrunderea unor elemente locale şi conturarea unor minime specificităţi entice. Un exemplu elocvent în acest sens este muzica liturgică practicată la mănăstirea Putna, unde a funcţionat cea mai notorie şcoală de psaltichie din epocă. Elaborate în baza ehurilor, a tiparelor modale şi cadenţiale presupuse de acestea,

racordate la prozodia limbilor sacre – greaca şi slavona – cântările putnene nu par a fi marcate în nici un fel de spiritul şi litera muzicii indigene. Totuşi, predilecţia psalţilor putneni pentru pasul mic al mişcării melodice, evitarea salturilor prea mari (nu numai în creaţiile originale, ci şi în cântările preluate, (a se vedea: Ciobanu, 1979, 259)) arată că aceştia au imprimat artei bizantine, adesea involuntar, muzicalitatea limbii materne, un vag răsunet al intonaţiei folclorice şi, respectiv, un difuz etos românesc.

Aceste timide (şi, de fapt, neintenţionate) contribuţii româneşti la transfigurarea melosului psaltic se vor regăsi peste secole, amplificate, în acel multilateral proces de renovare a repertoriului cultic, care e legat de activitatea lui Macarie Ieromonahul, Anton Pann, Dimitrie Suceveanu, Ştefănache Popescu ş.a. şi care poartă în istoriografia naţională numele – de acelaşi Anton Pann lansat – de "românire" a cântărilor ecleziastice.

Se poate aborda problema raporturilor muzicii sacre de tip bizantin cu datul muzical local şi din alt unghi de vedere, abandonându-l pe cel al tangenţelor concret-istorice. E de ajuns să recapitulăm, chiar fugitiv, constantele stilistice ale melosului psaltic pentru a scoate în evidenţă înrudirea lui latentă cu folclorul muzical românesc.

Dintru început ne vom adresa *laturii modale* a muzicii cultice de sorginte bizantină. Vom aminti că ideea de mod în teoria şi practica bizantină tinde să cuprindă mai multe nivele constructive. Aici prin mod se subînţelege şi o anume formaţiune sonoră, şi o anume distribuire a funcţiilor între elementele formaţiunii, şi un ansamblu de formule melodice şi cadenţe. Modul e corelat cu un anumit gen (bizantinistica muzicală foloseşte noţiunea de gen în accepţiunea anticilor, astfel, genul poate fi diatonic, cromatic sau enarmonic), cu un anumit stil (recitativ, irmologic, stihiraric sau papadic), cu un anumit etos. Până şi ritmia sau ambitusul melodiei depind de ehul pe care aceasta se întemeiază. Obsevăm, deci, în sfera modalului bizantin, acea difiziune a parametrilor intramuzicali, care marchează monodia orientală de tip maqam şi folclorul diverselor popoare, inclusiv folclorul muzical românesc.

Pivotul gândirii modale bizantine este Octoihul – cele opt glasuri după care sunt sistematizate cântările din colecţia lui Ioan Damaschin (o primă codificare a cântului bizantin). Însă practica muzicală a generat şi alte organizări sonore, derivate din cele de bază.

Proliferată doar pe plan orizontal, melodia bizantină profită de un mecanism modulatoriu simplu şi operant, graţie căruia trecerea dintr-un cadru modal în altul se face prompt şi fără dificultăţi. Un singur conduct melodic poate traversa un vast spectru modal, ceea ce contribuie la diversificarea şi plasticizarea discursului sonor.

Particularităţile modale ale muzicii bizantine descind şi din caracterul vocal al acestei arte. Posibilităţile tehnice ale vocii umane sunt mai reduse în comparaţie cu cele ale instrumentelor, ceea ce s-a repercutat asupra diastematicii şi implicit, asupra structurilor modale uzuale. Totodată, fondul diastematic şi intonaţional al melosului bizantin este mult îmbogăţit faţă de cel al muzicii apusene, racordate la sistemul temperat. Nesupuse temperării, combinaţiile diastematice, ca şi în general raporturile sonore din cadrul formaţiunilor modale sunt extrem de ramificate şi complexe.

Aceste considerente vin să ne convingă că angrenajul modal al muzicii bizantine e în măsură, pe de o parte, să concureze cu cromatica modală generoasă a folclorului românesc, iar pe de alta – să coexiste şi să conlucreze cu ea.

Ritmul cântărilor psaltice e subordonat parametrului „înălţime", sau, astfel zis, planului intonaţional. Asocierea duratelor (gradaţiile valorice se obţin prin augmentarea sau diminuarea unei durate fundamentale) generează formule ritmice simple, antrenate într-o mişcare ritmică domoală. Dat fiind că renunţă la pauze şi operează cu sonorităţi continue, melodia bizantină se înfăţişează ca un curent fonic egal şi neîntrerupt. Canoanele ecleziastice au protejat melodia bizantină de intruziuni ritmice nedorite, în special de ritmurile punctate, sincopate şi altele capabile a conferi vivacitate discursului. În consecinţă anume factorul ritmic s-a dovedit a fi elementul conservator de bază, pavăza echilibrului interior şi a detaşării sobre, specifice melosului psaltic.

Totuşi, în organizarea ritmică a muzicii bizantine putem desluşi un principiu care consună cu gândirea muzicală tradiţională. Dincolo de cele câteva rigori, pe care trebuie să le respecte, ritmica muzicii bizantine e o ritmică de concept liber, străină periodicităţii accentuării timpilor. Formele ritmice sunt aici asimetrice prin definiţie, ele se supun întru totul capriciilor fluxului melodic (un soi de „ritmie melică"). Sub acest aspect, ritmica bizantină se poate asemui folcloricului parlando-rubato, sigiliul căruia îl poartă doina, balada, bocetul.

Corespondenţele dintre muzica liturgică şi cea populară transpar şi atunci când cercetăm îndeaproape cele patru stări sau idiomuri ale melosului bizantin: recitativ, irmologic, stihiraric şi papadic (în privinţa idiomurilor muzicii cultice bizantine a se consulta: Giuleanu, 1981, 109-121).

Astfel, expresia muzicală situată la graniţa dintre declamaţie şi intonare meilică, o înlălnim, în aceleaşi două ipostaze – recto-tono şi cvasi-cantando – în cântarea cultică *recitativă,* pe de o parte şi în genurile folclorice nominalizate mai sus, pe de alta. Însă afinităţile de ordin stilistic nu estompează deosebirile de etos, printre care ar fi şi următoarea: în recitativul folcloric nu vom sesiza acel patos retoric care răzbate din psalmodierea unui text liturgic.

Cântarea *irmologică* se axează pe o melodie silabică, monoritmică, derulată în tempou viu. Linia melodică are un contur simplu, neornat, se constituie

din succesiuni intervalice treptate. Fluxul sonic se mişcă în albia unor moduri infraoctaviante, pedalând pe centrii modali. Nu se cer prea multe eforturi pentru a dovedi că aceste însuşiri ale melosului irmologic sunt adiacente atributelor stilistice ale colindului românesc.

Dacă idiomurile recitativ şi irmologic au sintetizat experienţa cântării în grup, cel stihiraric s-a urzit pe temeiul intonării solistice. Melodia stihirarică reflectă un moment de interiorizare şi contemplaţie, ceea ce îi marchează şi trăsăturile structurale. O vom recunoaşte după tempoul lent, unduirea de cantilenă, arcuirile de frază plastice. Firul melodic e înfrumuseţat cu broderii sonore de diverse configuraţii, totuşi, ornamentarea nu e excesivă, ci dozată. În cântarea stihirarică pasajele silabice alternează cu cele melismatice, ceea ce imprimă şi ritmicii un caracter ambiguu: ea ascultă, „pe de o parte, de factura prozodică a textului literar, iar pe de alta... de accentele de natură strict muzicală...” (Giuleanu, 1981, 115). În cadrul desemnat de prescripţiile stilului stihiraric interpretul are suficientă libertate de modelare a melosului. Cântarea stihirarică e considerată a fi partea cea mai reprezentativă a melosului bizantin. În muzica populară echivalentul ei funcţional ar putea fi întreaga familie a genurilor vocale lirice.

Cântarea papadică se deosebeşte de celelalte prin exuberanţa ornamentală. Echilibrul muzică-text, caracteristic idiomului stihiraric, e sacrificat aici pentru a se afirma supremaţia componentei muzicale. Inserţiile de vocalize ample, cu un conduct melodic întortocheat, subminează coerenţa şirului verbal, care aproape că se pierde în luxurianţa melismatică. Cântarea papadică creează impresia unei curgeri sonore lente şi sinuoase ce traversează spaţii vaste atât pe verticală (ambitusul vocalizelor poate atinge disdiapazonul), cât şi pe orizontală (cântarea papadică e o cântare extinsă, de durată). Printre semnele distinctive ale cântării în stil papadic e şi dezinvoltura ritmică pronunţată, şi flexibilitatea modală. Fluxul fonic îşi permite diverse şi atractive digresiuni mudulante. De remarcat şi faptul că, folosindu-se de acest idiom, interpretul îşi poate manifesta din plin iniţiativa în combinarea formulelor consacrate, în utilizarea cadenţelor şi sunetelor finale. Melodia papadică surprinde o stare extatică şi euforică, provocată de apropierea imaginară de Divinitate.

Prelungind suita analogiilor cu folclorul, suntem tentaţi a stabili anumite corelaţii între cântarea papadică şi doină. Doina revendică şi ea preponderenţa elementului muzical în alianţa muzică-text, chiar dacaă nu exploatează principiul până la ultimele consecinţe. Vom reaminti, de asemenea că expresivitatea melopeei doinite se sprijină, în bună măsură, tot pe înfloriturile sonore, doar că, în acest caz, ele nu mai sunt simple accesorii, ci ţin de esenţialitatea melosului.

Cântarea bizantină (în toate ipostazele, dar mai cu seamă în stilurile stihiraric şi papadic) admite improvizaţia reglementată, ce pleacă de la legi şi tipare prestabilite. Gh. Ciobanu afirmă că melodia bizantină ia fiinţă dintr-un complex de formule melodice consacrate „aşa cum se întâmplă şi în maqamul perso-arab, în râga indiană, ca şi în unele creaţii de tipul horei lungi din folclorul românesc...” (Ciobanu, 1979, 352). Insistând asupra acestui capitol, vom conchide, că şi modalităţile de proliferare a materialului intonaţional, uzitate în muzica bizantină şi folclorul românesc sunt identice: repetarea, variaţia, centonizarea.

Aidoma multor culturi monodice, muzica bizantină cunoaşte forme incipiente de multivocalitate. Ne referim la pedala vocală, zisă şi ison, utilizată în cântările stihirarice şi papadice pe sunetele polarizatoare ale melodiei (de obicei, treptele întâia şi a cincea ale modului). Se pot evoca, fără eforturi, fenomene similare din creaţia folclorică: cântecul popular la cimpoi, isoanele guturale în timplul executării unei melodii instrumentale solo, „ţiitura” la coarde într-o orchestră populară – iată doar câteva exemple concludente.

Argumentele de mai sus, sunt, credem, suficiente, pentru a proba existenţa unor atingeri, sugestionări şi chiar contaminări reciproce între muzica liturgică bizantină şi muzica tradiţională. Cele două straturi de cultură muzicală nu s-au putut izola unul de celălalt, ele fiind legate prin obârşie, spaţiu vital, adresant. Dar şi în cazul în care facem abstracţie de interferarea reală, rămâne un liant durabil – esenţa monodică a culturilor confruntate. Principiul liniarităţii, caracteristic gândirii monodice, a condiţionat similitudinea unor soluţii modale, ritmice, arhitectonice etc., precum şi congruenţa unor repere semantice.

Literatura

Brâncuşi P. Muzica românească şi marile ei primeniri. Vol. I. Chişinău, 1993.

Ciobanu Gh. Studii de etnomuzicologie şi bizantinologie. Vol. I. Bucureşti, 1974; Vol. II. Bucureşti, 1979.

Cosma O.R. Hronicul muzicii româneşti. Vol. I. Bucureşti, 1973.

Eliade M. De la Zalmoxis la Genghis-Han. Bucureşti, 1980.

Ghircoiaşiu R. Contribuţii la istoria muzicii româneşti. Vol. I. Bucureşti, 1963.

Giuleanu V. Melodica bizantină. Bucureşti, 1981.

Păcuraru M. Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Vol. I. Bucureşti, 1991.

Varga O. Tracul Orfeu şi destinul muzicii. Bucureşti, 1980.

Rezumat

Prezentul studiu este dedicat interferenţelor muzicii liturgice bizantine cu folclorul muzical românesc. Autorul demonstrează, mai întâi, că muzica tradiţională a spaţiului carpato-danubiano-pontic se numără printre sursele care au alimentat cântarea sacră prebizantină, analizează apoi raporturile celor două culturi în epoca veche şi evul mediu. În afară de tangenţele explicite, concret-istorice, există şi o înrudire latentă între melosul psaltic şi folclorul românilor. Anumite trăsături ale gândirii modale, ritmice, arhitectonice apropie cele două sisteme artistice, făcându-le compatibile şi cooperante.

Cuvinte-cheie: spaţiu carpato-danubiano-pontic, antichitate, evul mediu, muzica bizantină, muzica tradiţională, tangenţe concret-istorice, înrudire latentă, constante stilistice, gândire modală, Octoih, sistem netemperat, forme ritmice, idiomurile melosului bizantin, improvizaţie reglementată, ison, caracter monodic.

Резюме

Данная статья посвящена взаимодействию культовой византийской музыки с традиционной в радиусе карпато-дунайского ареала. Автор приводит целый комплекс аргументов, позволяющих включить фольклор исследуемого региона в число источников протовизантийских песнопений, освещает контакты рассматриваемых культур в период античности и средневековья. Помимо конкретно-исторических соприкосновений, уделяется внимание и скрытому, потенциальному родству двух художественных систем. Стилистический анализ выявляет определенные сходства и тожества ладового мышления, ритмической организации, формообразующих принципов, вытекающие из монодийной природы обоих искусств.

Ключевые слова: карпато-дунайский ареал, античность, средневековье, византийская музыка, традиционная музыкальная культура, реальные исторические контакты, скрытое родство, стилистические константы, модальное мышление, осьмогласие, нетемперированный строй, ритмические формы, идиомы византийского мелоса, регламентированная импровизационность, выдержанные звуки, монодийная природа.

Summary

This research is dedicated to the interferences between the liturgical Byzantine music and the Roumanian national folklore. Firstly, the author proves that the music of the Carpato-Danubian territory was among the elements that formed the pre-Byzantine music. Then, the author analyses the relations of the two cultures in the antiquity and the Middle Ages. Besides the real and historical contacts are latent affinities between the psaltic singing and the Roumanian's folklore. Some features of the model, rhythmic and architectonic way of thinking each make then closer, compatible and co-operant to each other.

Key-words: Carpato-Danubyan territory, Antiquity, Middle Ages, Byzantine, traditional music, historical contacts, latent affinity, stylistic constants, model way of thinking, Octoih, non-tempered structure, rhythmic forms, idioms of the Byzantine singing, reglementated improvisation, icon, monodic character.

М. К. ЧУЧКО

ЦЕРКОВНЫЕ ТАИНСТВА И ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА В СРЕДЕ УКРАИНСКОГО И ВОСТОЧНОРОМАНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ БУКОВИНЫ XV – НАЧАЛА XX ВВ.

Вся жизнь человека, независимо от типа общества, обусловлена последовательными переходами от одной вековой категории к другой, от одного рода деятельности к другому. Эти переходовые вехи, к которым, по утверждению французского антрополога А. ван Геннепа, принадлежали: рождение, достижение социальной зрелости, брак, отцовство, специализация, смерть – сопровождались определенными церемониями, которые имели целью обеспечить переход с одного определенного состояния к другому (Ureche, Costin, 1990, 8-9). В христианизированном социуме, который находится в постоянном ожидании эсхатологического исполнения, важными элементами перехода с одного состояния к другому в контексте соучастия в Божественной жизни было проявление последнего в церковных таинствах или мистериях Церкви (Купчанко, 1875, 270).

Вопрос церковно-обрядового наполнения жизни православного населения на Буковине в отечественной и зарубежной историографии изучен еще недостаточно (Игумен Илларион (Алфеев), 2001; Кайндль, 2003; Мейендорф, 2001; Будур, 2002; Чучко, 2004; Dan, 1903; Dan, 1913; Die Bukowina, 2004; Kaindl, Manastyrski, 1889; Mazilu, 2003), а соответственно, не лишен актуальности. В предлагаемом исследовании будет представлена попытка восполнить пробелы в этом малоизученном вопросе.

В отличие от западных теологов, византийские богословы первоначально формально не ограничивались определенным суровым числом таинств. Учение о «семи таинствах» впервые появилось на православном Востоке в XIII в. Оно было помещенно в подготовленное латинскими богословами Исповедование Веры, которое византийский император Михаил Палеолог передал в 1267 г. папе римскому Клименту IV (Купчанко, 1875, 270-271). Однако, несмотря на выразительное западное происхождение, список из семы таинств, начиная с XIII в., приобрел значительное распространение среди восточных христиан. Не последнюю роль в принятии цифры семь сыграла мистика этого числа, которое ассоциировалось, в частности, с семью дарами Исайи (Ис., 11: 2-4).

Молдавская земля, составной частью которой была Буковина, в этом плане не была исключением. Так, еще в 1644 г. митрополит Молдавский и Сучавский Варлаам издал в Яссах «Короткие правила о семи таинствах», переведенные логофетом Евстратием из сочинения ритора Фомы (Феофана) Элеавулкоса (XVI в.), секретаря митрополита Дамаскина Студита (Sbiera, Marian, 1899, 106-107). А в начале XVIII в. молдавский воевода-просветитель Д. Кантемир четко констатировал, что православные жители Молдовы «верят в семь святых таинств» (Кантемир, 1973, 172). Но, как заме-

тил его современник, шведский офицер Э. Г. Шнайдер фон Вайсмантель, «лишь часть из них знают, что крещение является церковным таинством».

В комментариях византийских богословов крещение рассматривалось как «новое рождение». Поскольку родившийся в грехе человек в купели крещения ритуально умирает и рождается вновь, дабы начать новую и вечную жизнь во Христе (Купчанко, 1875, 273).

Само таинство крещения состоит из нескольких обрядов, а именно: освобождения от пут сатаны путем экзерциса (обратившись лицом на запад, неофит или его кресные отрекаются от сатаны, осуществляя символическое дутье и плевание на него), миропомазанния, троехкратного погружения в купель, облачения в белую одежду (крижму), возложения на грудь креста, хождения вокруг купели и постриженя волос (Мордвинов, 1874, 227).

Давние молдавские летописцы, уделяя в своих хрониках основное внимание освещению истории Молдовы, не описывали хода обрядов крещения, ограничиваясь лишь простой констатацией факта рождения и имянаречения детей в семьях правителей страны. Так, автор Быстрицкой летописи, рассказывая о правлении молдавского воеводы Александра Доброго, констатирует: «И радижеся ему сын пръвьнець, наречени Илиа воевода, в льто 6917 [1409] юлиа 20 вот княгини Някши. Стефанъ же воевода родись вот Станки в льто 6919 [1411]. Петръ же воевода родись вот Марии, дъщери Мерина, в льто 6930 [1422]» (Славяно-молдавские летописи XV-XVI вв., 1976, 24).

В начале XVIII ст. шведский офицер Э. Г. Шнайдер фон Вайсмантель писал о жителях Молдавской земли: «Когда они крестят детей, приглашают кумов, но так как их дружба не длится долго, то и о кумовьях они забывают».

В австрийской Буковине в XIX – в начале XX вв. украинцы и румыны крестили ребенка на протяжении восьми дней от рождения, хотя, согласно правилам, он мог оставаться некрещенным до шести недель. Обряд крещения происходил в церкви, куда грудного ребенка приносила повитуха, а там уже ждали крестные родители (кумовья) со свечками и крижмою – отрезом белого полотна. В это полотно после ритуального обряда крещения, кумовья завертывали ребенка. Они приносили грудного ребенка домой и передавали матери, а та, в свою очередь, устраивала для них праздничное застолье (Dan, 1913, 65; Mazilu, 2003, 204-205; Die Bukowina, 2004, 39-40; Dan, 1903, 21-22).

Австрийские власти возложили на православную церковь Буковины обязанность регистрации актов гражданского состояния в среде ее прихожан. Согласно императорскому патенту от 20 февраля 1784 г. приходские священники обязывались вести метрические книги, в которые вносилась информация о рождении, крещении, объявлении относительно вступления в брак, венчании и погребении прихожан. В 1868 г. консистория напоминала священникам о надлежащем ведении приходских метрических книг в соответствии с действующим постановлением императорского патента 1784 г. (Фоаеа ордінъчіунілор.., 1868, 94).

Имя новорожденному, как правило, избирали родители, реже священник. Преимущественно предпочтение отдавали именам, которые бытовали в семье отца или матери ребенка на протяжении многих поколений (Die Bukowina, 2004, 40; Dan, 1903, 21). Характерно, что иногда священники вписывали в метрическое свидетельство народные формы имен. Так, например, во время канонического осмотра приходов Буковины в 1869 г. визитаторы выяснили, что некоторые священники вписывали в метрические книги имена в народной форме, как то: Федор, Данило, Михай, Прасковья, Одокия, Костан, Агафья, Семен и др., вместо: Феодор, Даниил, Михаил, Параскева, Евдокия, Константин, Агафья, Симеон и др. Приняв во внимание это нарушение, Буковинская консистория издала 6 (18) июня 1870 г. распоряжение, чтобы священники в дальнейшем записывать в метрические книги имена лишь в такой форме, как они пишутся в церковных книгах и календарях (Фоаеа ордінъчіунілор.., 1872, 56).

Вызвали замечания и факты нерегулярного ведения священниками метрических книг, которые довольно часто делали запись об осуществлении обряда крещения не сразу по его проведению, а через определенное время. Учитывая это, в консисторском циркуляре от 11 (23) апреля 1884 г. указывалось, что с целью предупреждения нерегулярности вписывания грудных детей в метрические книги, которое до тех пор случалось, парохам необходимо сразу по крещению новорожденного записывать в метрическое свидетельство номер дома, год, месяц, день рождения, вероисповедание, пол, законность или незаконность рождения грудного ребенка, имена родителей, бабы повитухи (мошы) и кумов. А в случае осуществления краткого крещения новорожденного дьяком, клириком или мирянином через угрозу его жизни, духовный отец должен был сделать запись, согласно циркуляру 1880 г., о довершении обряда через таинство миропомазания и постриженя волос (Foaia ordinaciunilor.., 1871, 86-87).

Еще одним важным таинством жизненного цикла человека было венчание брачных партнеров. Христианская традиция видения брака относится к библейским временам. В Новом Завете брак – это прежде всего духовное единение партнеров на началах любви, а не просто средство решения сексуальных и имущественных проблем. В частности, в послании к эфесянам апостол Павел прямо указывает, что «мужья должны любить жен своих так, как собственные тела, так как кто любит жену свою, тот

любит самого себя» (Эф., 5:28). Но, хотя новозаветная традиция и подтверждала полезность брака, высочайшую добродетель она все же усматривала в соблюдении добродетели безбрачия (1 Кор., 7: 2-8). Исходя из этого византийский аскет IX в. Феодор Студит призвал к «умертвлению земных членов: разврата, жажды, злой страсти» (Гнатюк, 1912, 146). По словам подвижника X в. Симеона Нового Богослова, «многие отрешаются от этой жизни и мирских вещей, немногие же – от собственной воли. На них, – говорит преподобный, – четко указывает Божественное слово, когда говорит: «Много призванных, но мало избранных» (Гнатюк, 1912, 514). Поэтому узаконенные в браке отношения между мужчиной и женщиной, это лишь уступка человеческой слабости для уклонения от греха разврата. В связи с этим апостол Павел говорит состоящим в браке: «Не уклоняйтесь один от другого, разве что преждевременно по согласию, дабы быть в посту и молитве, да и сходитесь снова вместе, чтобы вас сатана не соблазнял вашей несдержанностью» (1 Кор., 7:5). Итак, христианская церковь приписывала ограничивать половые сношения браком, который имел целью продолжение рода, а не сексуальное наслаждение. Как утверждает прот. И. Мейендорф, «за своей сакраментальной природой брак превращает и превосходит телесный плотский союз в договорное объединение, подкрепленное заключенным по закону контрактом, и любовь человеческая – проектировалась в вечное Царство Божье»». Когда церковь получила законную власть над институтом брака (согласно 89-й новеллы византийского императора Льва VI), то ей пришлось, кроме его регистрации, заниматься также решением вопроса разрыва брачных уз и давать разрешение на повторный брак и перевенчивание. Правда, она добилась ограничение числа бракосочетаний тремя разами, что было закреплено на Соборе в 920 г. А четвертый брак, который к тому времени также считался законным, стал уже недействительным (Купчанко, 1875, 280-281).

Церковное таинство брака состоит из нескольких обрядов, а именно: обручения молодоженов кольцами, возложения на их главы венцов, хождения вокруг аналоя и питья вина с одной чаши (Мордвинов, 1874, 241). Молдавские летописцы не прибегают к подробному описанию этого таинства, ограничиваясь, как правило, констатацией самого факта заключения брака в среде правящей верхушки. Например, автор Быстрицкой летописи кратко констатирует, что «в льто 6933 [1425] октября 23 възят Илиа воевода себь гоню и принесет в Гидигол въ субботу, вьнчажеся въ недель» (Славяно-молдавские летописи XV-XVI вв., 1976, 24). Относительно бракосочетания Штефана Великого этот летописец еще более лаконичен: «В льто 6971 [1463] юлия 5 прият Стефань воевода себь господжда княгиня Еудокия вот Киева, сестра Семена царь» (Славяно-молдавские.., 1976, 26). Аналогичное свидетельство с незначительным комментарием относительно происхождения невесты содержится в летописи Г. Уреке: «Но на 7 год своего правления, года 6971 [1463], июля 5, взял себе госпожу высокого рода, Евдокию из Киева, сестру князя Симеона. Но польский хронист пишет, что эта Евдокия была дочкой Симеона, а не сестрой» (Normalien der Bucovinaer…, 1887, 40). Под 1472 годом тот самый летописец отмечает, что «привел Штефан-воде Марию с Мангопа и взял ее себе в княгини» (Normalien der Bucovinaer…, 1887, 43). А после ее смерти, в 1476 г., как свидетельствует хронист, «в месяце декабре 19 дня воевода взял себя в законные жены дочь воеводы Радула, которую взял в плен» (Славяно-молдавские.., 1976, 51).

Итак, средневековые хроники единодушно удостоверяют наличие в Молдавском воеводстве в XV – XVI вв. института законного брака, который заключался через таинство церковного венчания, но описания самого обряда не подают. Молдавский кодекс, известный как «Румынская книга наставлений» или «Уложение» В. Лупу (1646 г.), опираясь на древнее византийское каноническое и гражданское право, урегулировал отдельные вопросы брака и связанных с ним имущественных отношений. В частности, молдавское законодательство разрешало разрывать брак, как со стороны мужа, так и жены, но преобладающие права в этом вопросе оставались за мужчиной. Женщина могла развестись через измену, содомию или ересь брачного партнера. Кроме того, пожеланию она могла вернуться к своему гулящему мужу (Călători străini.., 1983, 114).

Кодекс запрещал священникам и дьяконам вступать в брак после смерти жены. В случае нарушения этого правила их считали еретиками. К пожизненному заключению в темнице или монастыре приговаривались священники и дьяки, бросившие (Călători străini.., 1983, 179). В 1657 г. пастор шведского посольства К. Я. Гильтебрант, описывая семейную жизнь молдавских православных священников, констатировал, что они «должны жениться на девушке, а не на вдове. Если у священника умирает жена, он больше не может служить в алтаре, ему разрешено лишь читать и петь в церкви в стране. Он не может вступить в брак вторично, если не хочет покинуть сан священника. Поскольку они так толкуют слова апостола Павла (епископ пусть имеет одну женщину): один священник обязательно должен иметь одну жену и после смерти жены должен жить во вдовстве» (Călători străini.., 1973, 593).

Более подробные сведения об осуществлении таинства брака, в частности, в народной среде, дают нарративы начала XVIII вв. Так, шведский офицер Э. Г. Шнайдер фон Вайсмантель свидетельствует, что «в селах, когда нареченный с невестой идут к

церкви, за ними следуют все музыканты: 1-2 цыгана, в зависимости от материального достатка молодых, со скрипками, сделанными с обычной доски и палки, с тремя струнами. Таких музыкантов надо еще поискать в целой стране: они играют на скрипке, поют да еще и танцуют вместе со свадебными гостями перед церковью так долго, сколько длится венчание. Перед алтарем находится коврик, на который становятся жених и невеста, а рядом с ними еще и мужчина и женщина, которые являются свидетелями. Лицо молодой покрыто прозрачной тканью. Потом священник берет шелковый шнур, завязывает всех четырех вместе. Нареченным кладут на главы короны, а тем, кто уже был в браке – соломенные короны, и после этого священник начинает церемонию с чтение Евангелия о свадьбе в Канах на славянском языке и спрашивает сначала у жениха, а потом у невесты согласны ли они взять брак, на что те отвечают: «Да». После завершения религиозного венчания молодожены целуются с венчальными родителями, подходят к иконостасу и целуют иконы, выходят на улицу, танцуют, идут от жениха к невесте (...). На второй день после свадьбы, если жених женился на девушке, то все ждут, когда вынесут ее рубашку, чтобы убедиться была ли она девственницей. Однако этот обычай отходит в забвение, поскольку раньше они во всем подражали русинам».

Подробнее описывает обряд помолвки и венчание бывший молдавский воевода Д. Кантемир: «После вечерней нареченных везут в храм для церковного венчания в сопровождении большого количества гостей. Посреди церкви простеляют коврик, на который становятся нареченный с правого, а невеста с левой стороны, им под ноги бросают монеты (...). Позади их стоят свадебный отец и свадебная мать, которые держат в руках свечки, одинаковые по форме и размеру. Между тем священник читает определенные при церковном венчании молитвы и трижды обручает молодоженов кольцами. Потом, положив венцы на жениха и невесту, водит их посреди святого храма подобно молдавскому танцу хора, причем певцы поют определенное в таком случае песнопение «Исайя, радуйся». Пока это происходит, родственники молодых обсыпают их мелкими монетами, орехами, хмелем (...). Дальше священник дает обеим молодоженам укусить трижды вмочений в мед хлеб как знак любви и неразрывного союза, а чтобы вызвать смех и веселье у присутствующих на торжествах, трижды обманывает их и не дает откусить кусок хлеба, когда они открывают рот. По окончании церковной церемонии все возвращают к дому невесты» (Кантемир, 1973, 164-165).

Он также пишет о проверке целомудрия невесты после первой брачной ночи, суть которой заключается в демонстрации рубашки. Д. Кантемир делает замечание, что когда невеста «опозорила себя до брака, то нареченный на второй день собирает своих близких родственников и объявляет им, что у него невеста оказалась нечистой. Готовится самая плохая телега с порванной сбруей, в нее запрягаются вместо коней прибывшие родители молодой и их заставляют, подгоняя кнутами, отвезти домой дочку, как распутную женщину (...). Кроме того, все ее приданое остается у жениха, а когда он сделал какие-то затраты на свадьбу, то и это возмещается по судебному решению со строны безпечных родителей бесчестной дочки» (Кантемир , 1973, 166).

В конце XVIII – в начале XX вв., по свидетельству исследователей-народоведов, свадебная обрядность украинцев и румын Буковины сохранила свои основные элементы, но в отдельных частях была урегулирована австрийским гражданским законодательством и распоряжениями Буковинской православной консистории.

Поскольку право регистрации актов гражданского состояния австрийское законодательство оставляло за церковью, то сразу после помолвки родители нареченных или сам жених отправлялись к местному священнику, чтобы объявить о будущей свадьбе. После этого в церкви каждое воскресенье делалось три таких объявления, поскольку между помолвкой и венчанием должно было пройти три недели. Ко дню заключения брака молодая пара должна была выучить со священником надлежащие молитвы. Венчание происходило в присутствии венчальных родителей в воскресенье (Dan, 1913, 60-61; Die Bukowina.., 2004, 51-64; Mazilu, 210-215; Dan, 1903, 25-30). Как информировал в 1810 г. Буковинскую консисторию сиретский протоиерей Филип Еремиевич (приходник в Тереблече), местные прихожане делают помолвку и венчание за обычаями края в воскресенье, но это отражается на проведении воскресного богослужения. Учитывая это, он просит церковные власти Буковины, дать приказ делать свадьбу в воскресенье после надлежащей службы, так как все бегут на свадебную забаву, а божественную литургию выслушать ленятся (ДАЧО, арк. 1).

Если нареченные были из разных сел, то венчались, по традиции, в приходе невесты, но объявление о будущем браке делалось трижды в приходских церквях обоих нареченных, о чем приходники делали соответствующие отметки в книгах бракосочетания (Мейендорф, 2001, 102-103). Наглядным примером может служить запись, сделанная священником Орестом Казаком в 1906 г. в книге венчаний общины Сторонец-Путилов, относительно осуществления трех объявлений (8, 14 и 15 октября) о том, что 26 октября 1909 г. в церкви с. Сергии намерены заключить брак Василий, сын Петра Дария со Сторонца-Путилова (1879 г. р.) и Евдокия, дочка Иоана Верешки с Сергиев (1890 г. р.). Венчание будет осуществлять отец Василий Яворовський (ДАЧО, арк. 255).

Православная церковь края очень пристально следила, чтобы не заключались браки между кровными и духовными родственниками. Для этого от нареченных требовалось предоставление родословных. В частности, в циркуляре Буковинской консистории от 11(23) июля 1871 г. приходскому духовенству указывалось, что «для устранения лишней писанины и опозданий в брачных делах, консистория приказывает парохам, чтобы родословные, для избежания браков между родственниками кровными или духовными, подтверждены были на основании метрических книг от пастырей духовных» (Foaia ordinaciunilor.., 1872, 57). В частности, имея намерение вступить в брак, подобную родословную схему подали 23 мая (4 июня) 1890 г. к архиепископскому ординариату в Черновцах, при посредничестве местного священника, жители села Ропче Ион, сын Теодора Костиняну, и Ифтима, дочка Димитрия Костику и Параскеви, урожденной Мораараш, которые были в родстве по линии матери невесты (ДАЧО, арк. 1])

Следует заметить, что австрийский гражданский закон от 25 мая 1868 г. не запрещал заключения брака между лицами, которые находились в духовном родстве. И в случае отказа священника обвенчать нареченных через обозначенные причины, они могли зарегистрировать брак, обратившись к органам гражданской власти. Но, как отмечает В. Мордвинов, в конце XIX в. не зафиксировано ни одного случая регистрации супружеских отношений православными жителями края в органах гражданской администрации (Мейендорф, 2001, 104).

Австрийское гражданское законодательство еще с конца XVIII в. регламентировало на Буковине возраст и дееспособность брачных партнеров. Нарушение священником этих норм наказывалось австрийской властью в административном порядке. Так в 1788 г., по распоряжению Галицийской краевой администрации, Буковинская окружная управа наложила штраф на священника с. Мамаевцы Шушкевича за незаконное заключение брака между местными жителями Иларионом и Анастасией, которым было меньше 18-ти лет, чем нарушено §37 и 38 общего гражданского закона. Брак было аннулирован в судебном порядке (ДАЧО, арк1).

Гражданский закон 1868 г., изданный для Цислейтанской части Австро-Венгерской империи, требовал получения разрешения на вступление в брак лиц, которые не достигли 24-х лет, от родителей, опекунов или от судебной власти, а для военных от их начальства (Мейендорф, 2001, 103). Учитывая это, консистория в циркуляре от 10 (22) мая 1880 г. призвала духовенство при осуществлении таинства брака строго следовать государственным законам и не нарушать их, как это сделал, в частности, один священник, обвенчав, вопреки §48 гражданского закона невесту, которая не достигла 14-летнего возраста. Этот брак был анулирован к. к. судом как недействительный, а на душпастиря за нарушение закона наложили дисциплинарное взыскание (Documentele lui.., 1913, 38-40).

В конце XIX – в начале XX вв. государственное законодательство и церковь, как и в предыдущий период, давали супругам право на развод. Хотя церковные власти смотрели на разрыв супружеских уз как на вынужденную необходимость, поскольку церковный брак считался таинством, 11 (23) ноября 1899 г. Буковинская консистория издала распоряжение священникам относительно составления ими реестра разводов. Приходники обязывались вносить в метрические книги каждое решение суда о разводе и представлять эти сведения в консисторию. В следующем циркуляре, обнародованном 7 (19) декабря 1899 г., высший духовный орган края приказывал приходским священникам в дальнейшем записывать в метрические книги венчания не только число прожитых женихом и невестой лет, но и дату их рождения (Foaia ordinaciunilor.., 1885, 128-129).

Церковные власти края старались также следить за соблюдением местных традиций относительно завивания молодой жены полотенцем после церковного венчания. В первую очередь это касалось нареченных из-за границ Буковины. Например, в консисторском циркуляре от 12 (24) июля 1885 г. сообщалось, что, учитывая наличие случаев бракосочетания парней из приграничных сел Буковины на нареченных из близких сел Галиции за Днестром и Черемошем и при осуществлении венчания в Галиции, нареченную завивали покрывалом за галичскими обычаями. «Но поскольку это завитье главы различается от завивания полотенцем буковинских женщин, то на 8-и день по браку, когда молодожены приходили для отпускной молитвы по венчанию к святой православной церкви на этой стороне, наши священники устраивают завивание главы за обычаем буковинских женщин, чтобы ноша народа галицкого не переходила в обычай по селам буковинских» (Foaia ordinaciunilor.., 1884, 82).

Особое место в обрядности жизненного цикла человека занимало таинство последнего помазания, которое осуществлялось лишь над умирающими. Отдельные византийские богословы склонны были считать отдельным таинством также самую похоронную службу, на которую собирались верующие, чтобы удостоверить умершему его единство с Церковью как живым и воскресшим телом Христовым и указать на его будущее воскресение из мертвых (Купчанко , 1875, 282). Церковное погребение или отпевание покойника состояло из нескольких обрядов, среди которых: обряд покрытия покойника особым церковным покрывалом, наложение ему на главу венчика со священными изображениями, зажигание свечей, вложение в руку покойника отпускной грамоты с молитвой и засыпание его землей в могильной яме (Мордвинов, 1874, 257).

Средневековые письменные источники содержат довольно много упоминаний о смерти и похоронах молдавских воевод, членов их родин, государственных сановников и представителей духовенства. Наиболее ранние молдавские летописи, как правило, лишь констатируют о смерти того или другого деятеля, указывая иногда на ее обстоятельства, изредка указывают также на приметы, которые говорили о близкой смерти правителя. Так, автор Быстрицкой летописи, говоря о молдавском воеводе Александре Добром, сообщает: «И умрет в льто 6942 [1434] генуариа 1» (Славяно-молдавские.., 1976, 24). О смерти Штефана Великого тот же автор извещает: «В льто 7012 [1504] месяца юлиа 2 въ вторникъ преставися рабь божий хозяек Иоанн Стефань воевода, господарь земли Молдавской, яко въ 3 часа дне» (Славяно-молдавские.., 1976, 34). Характерно, что ниже, в том же сообщении хронист отмечает: «Бысть тогожде лета преждет умартвиа его зимы тяжелое и крепкая зело, якова не бе николи же» (Славяно-молдавские.., 1976, 34). Под 1526 г. летописец пишет, что «умер Петр, брат Стефана, сентября 20. В том же году 4 января умер и тот Стефан воевода в Хотине и погребен в Путне; был хозяином шесть лет» (Славяно-молдавские.., 1976, 122). Смерть его наступила, по словам хрониста Макария, по возвращении из военного похода, из-за того, что он «недугъ в теле нося. Въ нем же в Хотин и житие сконча в льто 7035 [1527] месяца генуария» (Славяно-молдавские.., 1976, 25).

Рассказывают молдавские летописцы и о смерти церковных деятелей. Летописец Макарий, например, сообщая о кончине митрополита Молдавского и Сучавського Феоктиста, пишет, что тот «по обхода лета единого убо, мирским же исплън тогда сущем седморо пять и тысяць равно и единь прошибаусе, въ 15 тогожде месяца, преждет 17 каландъ февруариа, успе в господы въ старосты» (Славяно-молдавские.., 1976, 80). Хронист XVII в. Г. Уреке, упоминая под 1485 годом о смерти бывшего игумена Путнянського монастыря, архимандрита Иосифа, указывает, что тот «приставився октября 19» (Normalien der.., 1887, 50).

Подробных сведений об обряде погребения в летописях XVI – XVII в., к сожалению, нет. Более или менее полное его описание имеется лишь у иностранных и молдавских авторов начала XVIII в.. Так, по свидетельству шведского офицера Э. Г. Шнайдера фон Вайсмантеля: «Больных купают еще перед смертью и начинают уже тогда оплакивать и жалобно голосить, но не является это христианским делом. И тогда начинают они рвать на голове волосы, девушки расплетают косы, мужчины ходят с непокрытой головой и кричат насколько могут: «Вайлю!» («Ой!»). Когда человек умер или вот-вот умрет, зажигают много свечек (сколько они способны купить). И еще нанимают за деньги женщин, которые оплакивают и сидят возле мертвого пока его не опустят в яму, без угомона голосят и плачут (...). У людей более обеспеченных с мертвым и в день, и ночью сидят священники; в ногах мертвеца стоят цыгане и играют на музыкальных инструментах. У бояр всегда перед похоронной процессией ведут темного коня. Когда опускают умершего в яму, кладут вместе с ним туда хлеб, вино или воду и деньги, чтобы не ощущал голода на длинном пути к вечной жизни. Для того, чтобы он мог видеть и в ночи, и днем, дают у руки свечку; ночью на могилу приносят огниво, чтобы было чем зажечь себе свечку (...). Потом, чтобы накормить душу умершего, накрывают богатый стол, даже если это стоит им коровы, а также дают за его душу пищу беднякам. Такие самые поминки устраивают после 4-х недель и после года. Спрашивают мертвых, почему они умерли, или не хватает им чего-либо, или не обижает их кто. Траур мужчин заключается в том, что на протяжении 6-ти недель после смерти ходят с непокрытой главой в любую пору года. Женщины ходят в черных платках. Священники читают для них службы, поют псалмы, зажигают свечки. Они еще приносят в церковь всякую пищу: просвиры, вареную пшеницу, мед, орехи, изюм. Часть из этого забирает себе священник, а часть раздает».

Молдавский воевода-просветитель Д. Кантемир к сказанному прибавляет, что свой последний долг умершим молдаване отдают по правилам, установленными восточными церквами. По его словам, покойного обмывают и обряжают в новую одежду и кладут на ношу посреди комнаты. Далее Д. Кантемир отмечает, что покойника «не предают земле сразу в первый день, а ожидают третьего дня, чтобы случайно не похоронить больного, который упал в бессознательное состояние, когда он похожий на умершего. Соседи созываются на погребение битьем в колокола и выражают свое сочувствие присутствующим родственникам. В день, определенный для погребения, собираются все соседи, слушают короткую службу, а потом вся похоронная процессия идет к церкви, причем впереди тела идут священники, а позади – родственники. Покойника заносят в церквовь, где осуществляется заупокойная служба. По окончанию церковных церемоний покойника погребают в пределах церковной изгороди» (Кантемир, 1973, 167).

В отличие от простого люда, знатных покойников, которые были ктиторами церквей и монастырей, погребали в возведенных на их средства культовых сооружениях. Так, за известием Быстрицкой летописи, господарь Александр Добрый «погребен бысть въ Бистрический монастырь, иже и създа самь; вечнаа ему память» (Славяно-молдавские.., 1976, 24). Сын Штефана Великого воевода Богдан, который умер 22 апреля 1517 г., по утверждению летописца, «погребен бысть въ Путинском монасти-

ры въ велицей припрате в десные стран» (Славяно-молдавские.., 1976, 74), рядом со своим отцом-ктитором этой обители (Normalien der.., 1887, 57). Привилегия погребения ктиторов в построенных ими храмах была упразднена императорским декретом в 1785 г. В дальнейшем церковных ктиторов-патронов хоронили возле церкви (Cojocaru, 2004, 713). В 1806 и 1810 гг. через угрозу эпидемий окружная администрация Буковины издала распоряжение о перенесении кладбищ из середины поселений и от культовых сооружений в определенные места (Foaia ordinaciunilor.., 1906, 549-551).

Для поминания благодетелей храмов при жизни и после смерти, а также ради спасения души, зажиточные люди дарили монастырям деньги, земли и разные богослужебные вещи. Так, в частности, игумен обители Молдовица священномонах Анастасий удостоверял в грамоте, написанной монахом Иларионом в 1462 г., что «панъ Игнатіе, рекомыи Юга, великеи вистерникъ Иоанна Стефана воеводы, оже благоизволих нашем благымъ произволеніемъ и чистым и свътлым сръдцем, вот въсея нашея доброя волея, паче же и вот Бог помощія и любовія еже по Бозъ къ святому мъсту святаго и славнаго Благовщенія пръсвятъи и чистъи владычици нашеи богородици и приснодъвъи Маріи, иже ест на Молдовици, дали есми трои двери вот дамаскы чрьвенои съ золотом, и единъ покровець, и нараквици вот тояжде камки дамаскы, и една каделница сребръная и позлащенная, и единь конь, и кг (25) златых оугорскых, яко да творят мы память, на въкы вечныя, единь день в годь в четверток пред святым великомучеником Димитріем, в сръдъ ужинов парастас, а в четвръток святая литургія, за доушя наша и за подружіе кнъгынъ Настъ, и чадо любмое мы Михоула, и дщере мы драгои Софіи, рекомъи Сопцъ» (Carte romînească.., 1961, 70-71). В 1476 г. обозначенный вистерник Юга подарил монастырю Путна, где игуменом был архимандрит Иоасаф, серебряную кадильницу, позолоченный киот, 100 золотых венгерских, 100 овец, село Ширивцы в Черновицкой волости, виноградник в Хирлеу и поле. За эти дары, как отмечалось в грамоте, в обители должны были создавать ему память «на въки въчныя, ген а (1) в день святаго Василія Великаго, вечер парастас, а заутра святая литургія» (Carte romînească.., 1961, 215).

Польский хронист XVI в. М. Стрийковський, который с посольством посетил Молдову и побывал в Хотине, замечает, что обычай поминания покойных «в октябре месяце, а иногда и во время каждого праздника», был распространен у жителей Литвы, Молдовы, Валахии и Болгарии, как он сам «видел в нескольких местечках» (Călători străini.., 1970, 450).

Д. Кантемир отмечает, что в давние времена родственники-мужчины полгода придерживались траура по близкому человеку, не стриглись и не брились, ходя в любую погоду без главного убора. Но в начале XVIII в., говорит он, этот обычай начал отходить в прошлое, особенно в среде молдавской знати (Кантемир, 1973, 169).

В конце XVIII – в начале XX вв. некоторые давние похоронные обычаи буковинцев были упразднены правительственными и церковными распоряжениями. В частности, прекратили зажигать вокруг тела большое количество свечек. Так, в циркуляре от 7 октября 1833 г. консистория напоминала местным обывателям и священникам правила погребения мертвых, определенные положениям от 2 мая 1787 г. Соответственно этому нормативному акту ни один покойник не должен быть похоронен раньше 48-ми часов (исключение представляют лишь умершие от эпидемии). А священники обязывались провести среди народа разъяснительную работу, чтобы люди оставили «ту традицию воспаления свечей вокруг мертвого тела, которая приводит к многим затратам и заставляет священников делать погребение быстрее, чем через 48 часов, чтобы не жечь много свечей». Епископ Буковины Исайя Балошескул приказывал священникам своей епархии сурово придерживаться определенных правил, возлагая контроль за их выполнением на окружных протоиереев (ДАЧО, арк. 3).

В общем, в исследуемый период покойника погребали на 3-и день после смерти. Тело выносили из дома, трижды касались гробом порога, а потом везли, или несли к церкви в сопровождении процессии из родственников, голосильниц и других участников траурной церемонии, которую возглавлял священник. На каждом перекрестке или мосту, которые встречались на пути следования похоронной процессии, батюшка читал Евангелие. Если умерший был богатый, то читалось 12 или 24 Евангелий, после каждого Евангелия «платили таможню». После отпевания покойника в церкви шли на кладбище. Там священник произносил короткую проповедь, после чего происходило погребение. За похороны, кроме установленного жалованья, батюшка получал так называемый парастас, который состоял из калачей, яблок, фиг, слив, и т.п. (Dan, 1913, 66-67; Die Bukowina.., 2004, 70-73; Геннеп, 2002, 347-358, 363-369; Чучко, 2004, 106; Dan, 1903, 22; Mazilu, 2003, 215-218).

По завершению погребения, в доме покойника для участников траурной церемонии устраивалась поминальная трапеза. После похорон, на третий день, родственники шли на могилу к покойному и заказывали у священника панихиду. Через шесть недель в память покойника устраивался ритуальный обед и отправление священником парастаса. Посещение могил умерших осуществлялось каждого года в Пасхальное воскресенье и понедельник, в первое воскресенье после Пасхи, а в горной местности также на Святых. Юрия и Фомы или на Рождество Пресвятой Богородицы (Игумен Илларион..., 2001, 172-173; Die Bukowina.., 2004, 73-74).

С целью определенной унификации дней общего поминания умерших, Буковинская консистория издала циркуляр от 12 (24) мая 1884 г., где указывалось, чтобы в дальнейшем на Буковине общее поминание усопших проводили в субботу перед праздником Сошествия Святого Духа. В этот день, после святой литургии, священники должны были осуществлять процессиональную литию на кладбище за всех умерших. Партикулярное поминание можно было делать по желанию родственников в другие дни (Foaia ordinaciunilor..,1880, 92-94).

В завершении следует отметить, что за осуществление всех церковных таинств и обрядов, в том числе и тех, что были связаны с жизненным циклом человека, священнослужители получали определенное денежное вознаграждение. В 1786 г. императорским регламентом были определенные постоянные денежные таксы за отправление церковных треб, которые продолжительное время оставались неизменными. В частности, за венчание, независимо от того первый это брак или третий, платили 1 флорин 8 крейцеров. За погребение детей возрастом от 1 до 7 лет, землевладельцы 1 разряда платили 1 фл. 12 кр., второго разряда - 36 кр., третьего разряда – 17 кр. Похороны детей после 7 лет обходились землевладельцам 1 разряда в 5 флоринов, 2 разряда – 2 фл. 30 кр., 3 разряда – 48 кр. Свидетельство о крещении, венчании или погребении – 20 кр., тем не менее бедняки получали их бесплатно. Свидетельство об объявлении относительно будущего брака обходилось 7 кр. За панихиду (парастас) после литургии на протяжении 40 дней надо было заплатить 1 фл. 8 кр. Годовое поминание обходилось в 1 фл. 12 кр. Осуществление маслосвятия над зажиточными лицами составляло 17 кр., а менее имущие люди вносили лишь 9 кр. Чтение Евангелия за покойниками, в зависимости от зажиточности, стоило от 15 до 1 фл. (за каждого евангелиста). За чтение Псалтыри платили 1 фл. 45 кр. Вечное поминание (парусия) в монастыре, в приходской церкви или у епископа обходилось обывателям, в зависимости от суммы выплачиваемых ими налогов, от 17 до 75 фл. (Foaia ordinaciunilor.., 1906, 334-335).

Следует заметить, что в реалиях повседневной жизни определенные регламентом таксы часто поднимались как со стороны самых священников, так и со стороны церковных епитропов. Например, Буковинский владыка Евгений Гакман в своем послании к клиру в 1868 г. ставил священникам в вину, что ему неоднократно приходилось рассматривать жалобы прихожан на духовных отцов, которые «свое звание используют для корыстолюбия и нечоловіколюбно от несчастных крестьян, даже от самых беспомощных, в непростительный способ плату несоответствующую требуют» (Фоаеа..., 1868, 33). А в 1905 г. Буковинская консистория издала циркуляр, в котором, учитывая факты наложения епитропствами в некоторых приходах на прихожан разных денежных такс и побирання их при разных случаях и по разным причинам, запретила епитропам определять прихожанам любые таксы (Foaia ordinaciunilor.., 1900, 15).

Не смотря на консисторские запреты, случаи вымогательства завышенной платы за требы случались и в последующие годы. В частности, во время Первой мировой войны, в июне 1917 г., Вижницкий уездный комиссар информировал Черновицкого губернского комиссара русской оккупационной администрации о жалобе жительницы села Кисилицы Вижницкого уезда Екатерины Чечул на местного священника Тотоескула и даскала (дьячка) Синоковского за требование чрезмерного жалованья за погребение ее матери Феодоры (ДАЧО, арк. 48).

Таким образом, в повседневной жизни православного населения Молдавского земли, в том числе и жителей северных цинутов воеводства, особое место занимали церковные таинства и обряды крещения, венчания и соборования, в которых нашли отображение стереотипы и ритуализированные формы поведения разных общественных слоев и прослоек. В австрийской Буковине императорская власть оставила за церковью регистрацию актов общественного состояния, введя систематическое ве-дение метрических книг (рождения/крещения, венчания и погребения), а также постоянных денежных такс за отправление треб. Осуществление церковных таинств в крае должно было происходить в рамках австрийского гражданского законодательства, нарушение которого со стороны духовных лиц наказывалось властью в административном порядке. Суд мог отменить церковный обряд, осуществленный вне правового поля Австрийского государства. Вместе с тем, после введения в Австро-Венгрии конституции, восстановилась возможность заключения гражданского брака, зарегистрированного в органах австрийской администрации, но православные жители буковинского края отдавали преимущество церковному венчанию. Организация похорон и упорядочение мест погребения так же испытали влияние государственного урегулирования. Однако подобная каноническая и административная регламентация обрядов жизненного цикла православных буковинцев по сути не изменила их первоначального переходного содержания.

Литература

Геннеп А., ван. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. М., 2002.

Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. – Львів: НТШ, 1912. Т. XXXI -XXII. С. 131-424.

Державний архів Чернівецької області (ДАЧО). Ф. 1. Оп. 1. С. 171.

ДАЧО. Ф. 27. Оп. 1. С. 136.

ДАЧО. Ф. 245. Оп. 10. С. 36.

ДАЧО. Ф. 320. Оп. 2. С. 2879.

ДАЧО. Ф. 320. Оп. 3. С. 2315.

ДАЧО. Ф. 320. Оп. 4. С. 138.

Игумен Иларион (Алфеев). Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. СПб., 2001.

Кайндль Р. Ф. Гуцули: Їх життя, звичаї та народні перекази. Чернівці, 2003.

Кантемир Д. Описание Молдавии. Кишинев, 1973.

Купчанко Г. Нькоторыя истрико-географическия свьдьния о Буковинь. Киевъ, 1875.

Мейендорф И. Византийское богословие. Минск, 2001.

Мордвинов В. Православная церковь въ Буковинъ. СПб, 1874.

Православная вера / Автор-составитель Наталия Будур. М., 2002.

Славяно-молдавские летописи XV–XVI вв. М., 1976.

Фоаеа ордінъчіунілор Конsісторіулуі епіскопал ін требіле бісерічешті але Діечесеі Буковінеі. Анул 1868. Чернъуці, 1868.

Фоаеа ордінъчіунілор Конsісторіулуі епіскопал ін требіле бісерічешті але Діечесеі Буковінеі. Анул 1870. Чернъуці, 1871.

Фоаеа ордінъчіунілор Конsісторіулуі епіскопал ін требіле бісерічешті але Діечесеі Буковінеі. Анул 1871. Чернъуці, 1872.

Чучко М. Етнокультурні моделі між статевих взаємин у традиційному середовищі Буковини кінця XV – початку XX ст. // Буковинський журнал. 2004. Ч. 3-4.

Calatori străini despre ţările Române. Bucureşti: Editura ştiinţifica, 1970. Vol. II.

Calatori străini despre ţările Române. Bucureşti: Editura ştiinţifica, 1973. Vol. V.

Calatori străini despre ţările Române. Bucureşti: Editura ştiinţifica, 1983. Vol. VIII.

Carte romînească de învăţătură. Bucureşti, 1961.

Cojocaru N. Tradiţii la cultul creştin. Din perioada primara până astăzi. Suceava, 2004.

Dan D. Patronatul in biserica ortodoxă din Bucovina // Candela. Foaie bisericească-literară. Anul 1903. Cernăuţi, 1903.

Dan D. Rutenii din Bucovina. Bucureşti, 1913.

Die Bukowina. Eine Allgemeine Heimatkunde = Буковина. Загальне краєзнавство. Чернівці, 2004.

Documentele lui Stefan cel Mare Publicate de Ioan Bogdan. Bucureşti, 1913. Vol. I.

Foaia Ordinaciunilor Consictoriului archiepiscopesc in afacirile Archidiecesei ortodoxe – orientale a Bucovinei. Anul 1880. Cernăuţi, 1880.

Foaia Ordinaciunilor Consictoriului archiepiscopesc in afacirile Archidiecesei ortodoxe – orientale a Bucovinei. Anul 1884. Cernăuţi, 1884.

Foaia Ordinaciunilor Consictoriului archiepiscopesc in afacirile Archidiecesei ortodoxe – orientale a Bucovinei. Anul 1885. Cernăuţi, 1885;

Foaia Ordinaciunilor Consictoriului archiepiscopesc in afacirile Archidiecesei ortodoxe – orientale a Bucovinei. Anul 1899. Cernăuţi, 1900.

Foaia Ordinaciunilor Consictoriului archiepiscopesc in afacirile Archidiecesei ortodoxe – orientale a Bucovinei. Anul 1905. Cernăuţi, 1906.

Kaindl R. F., Manastyrski A. Die Rutenen in der Bukowina. Czernowitz, 1889. I. Theil.

Mazilu D. H. Voevodul dincolo de sala tronului. Scene din viata privata. Iaşi, 2003.

Normalien der Bucovinaer gr.-or. Archiepiscopal-Diocese von 1777-1886 // Zusammengestelt und redigit infolge des Bukowinaer gr.-or. Erzbischoflichen Consistoriums vom 13/25 Marz 1886 ad Nr. 726 vom Consistorial-Rath Myron M. Calinescu. Czernowitz, 1887. Bd. I.

Sbiera I., Marian S. Fl. Die Rumanen // Die Osterreich-Ungarische monarchie in Wort und Bild. Bukowina. Wien, 1899.

Ţighiliu I. Intre diavol si bunul Dumnezeu: clerul si cultura in principatele Dunarere (1600-1774). Bucureşti, 2002.

Ureche G., Costin M., Neculce I. Letopiseţul Ţării Moldovei…: Cronici. Chişinău, 1990.

Rezumat

În articol în baza unei istoriografii ample este prezentată analiza ciclului de trai al populaţiei ucrainene şi vest-romane a Bucovinei în sec. XV – înc. sec. XX. Autorul accentuează că în viaţa cotidiană a populaţiei ortodoxe a Moldovei, inclusiv şi a locuitorilor ţinuturilor din nordul voievodatului, un loc aparte îl ocupau sfintele taine şi riturile botezului, cununia şi Sfântul Maslu, în care au găsit reflectare stereotipurile şi formele ritualizate ale conduitei diferitor pături sociale şi subpaturi. Se elucidează normele canonice, formulările juridice şi tradiţionale ce ţin de efectuarea riturilor în perioada vizată.

Cuvinte-cheie: sfintele taine, tradiţiile de iniţiere, cununia, nunta, înmormântarea.

Резюме

В статье на основе обширной историографии представлен анализ жизненного цикла украинского и восточнороманского населения Буковины в XV – начале XX вв. Автор подчеркивает, что в повседневной жизни православного населения Молдавского земли, в том числе и жителей северных цинутов воеводства, особое место занимали церковные таинства и обряды крещения, венчания и соборования, в которых нашли отображение стереотипы и ритуализированные формы поведения разных общественных слоев и прослоек. Рассматриваются канонические нормы, законодательные и традиционные формулировки отправления обрядов в рассматриваемый период.

Ключевые слова: церковные таинства, обряды перехода, венчание, свадьба, похороны.

Summary

The article deals with the ceremony and mystery of Christian from Ukraine and northern Bukovina as well as their lifestyle on the basis of vast number of historic investigations. The author highlights the fact that baptising, wedding and burial rites among Ukrainians, Moldavians and Rumanians ho lived in Bukovina during the Moldavian and Austrian period were of special importance. They were affected by various society groups. The problems of canon, legitimacy and traditional regulation of ceremonies are analyzed.

Key words: sacraments, rites of transition, wedding, funeral.

А. К. ПАПЦОВА

К ВОПРОСУ О ПРАВОСЛАВНО-ЯЗЫЧЕСКОМ СИНКРЕТИЗМЕ У ГАГАУЗОВ

Проблемы религиозного синкретизма достаточно давно являются предметом пристального внимания исследователей – прежде всего потому, что синкретический тип религиозности характерен для всех народов мира. Отношение к этому типу религиозности у теологов и религиоведов менялось. Долгое время теологи рассматривали синкретизм как проявление суеверий. Однако с приходом постмодернистской культуры универсальность представлений о Боге оказалась под вопросом. Синкретизм перестал быть отступлением от стандарта, так как плюральность стандарта сама стала нормой. Примером изменения отношения теологии к проблеме синкретизма может служить выступление протестантского теолога Чунг Хён-Кёнг на VII Ассамблее Всемирного совета церквей (1991): «Я приехала из Кореи, страны духов, полных Хан… Мы считаем их образами Святого Духа, ставшего осязаемым и видимым для нас. Благодаря им мы можем ощутить, потрогать и попробовать на вкус зримое, телесное, историческое присутствие Святого Духа среди нас» (Хетт Кёнг Чуте, 1994, 243). В рамках научного подхода *под религиозным синкретизмом принято понимать процесс взаимосвязи, взаимовлияния и взаимопроникновения представлений и культовых действий, относящихся к различным религиозным системам* (Кудряшов, 1974, 17). Некоторое время в религиоведении существовал термин «двоеверие», означавший механическое соединение элементов различных мировых религий с элементами местных языческих культов. Но этот термин вышел из употребления вместе с подобной примитивной интерпретацией синкретизма. К началу XXI века был накоплен значительный арсенал приемов и методик изучения религиозного синкретизма. Сюда входят достижения школ, изучающих мифологию и ранние формы религии. Большое значение для изучения синкретических типов религиозности имела разработка *методологии структурализма*, основателем которой является К. Леви-Стросс. Основу структурного метода К. Леви-Стросса образует выявление структуры как совокупности отношений, инвариантных при некоторых преобразованиях, выявление бинарных оппозиций. Постструктуралисты, и прежде всего Ж. Деррида, Ж. Делез, М. Фуко, стремились «децентрализировать» структуру. Они выдвинули принцип множественного смыслового «прочтения» произведения. В настоящее время весьма продуктивной представляется *методика семиотического описания системы кодифицированного бытового поведения по данным фольклорной традиции*, разрабатываемая, в частности, Т. В. Цивьян. Предполагается, что носители традиции, независимо от степени затронутости городской культурой, помещают себя в мифологизированное пространство, ориентированное на архетипическую модель мира, т. е. на мифоритуальный сценарий (творение мира, деяния творцов мира, т. е. божественных персонажей разного ранга) (Цивьян, 1985, 154). Назначение же человека состоит в правильном проигрывании сценария. Материалом для анализа при таком подходе служит кодификация будничной жизни (еда, работа, отдых), обычно представляемой неритуализированной (деритуализированной).

В данной работе предметом исследования является синкретический тип религиозности гагаузов. Методика семиотического описания системы кодифицированного бытового поведения позволяет сравнительно легко разрешить противоречие, отмечаемое исследователями в религиозности гагаузов: в конце XIX – начале XX в. этнографы отмечают высокий уровень религиозности (Берг, 1993, 126) и, вместе с тем, низкую посещаемость церквей представителями этноса. Это противоречие разрешается при учете важнейших характеристик типа религиозности, традиционного для XIX века и преобладающего в XX веке. Его можно определить как *православно-языческий синкретизм.* Ряд черт его являются общими для народной культуры практически всех народов региона – гагаузов, болгар, молдаван и украинцев. Прежде всего это относится *к меньшей разработанности когнитивного аспекта религиозности.* Осведомленность в теологических тонкостях у гагаузов могла считаться даже опасной. Так, в этнографических материалах, собранных в конце XIX века В. А. Мошковым, указано существование поверья, согласно которому, если кто-то прочитает всю Библию, в скором времени умрет (Мошков, 2004, 221).

Гагаузам, которых опрашивал В. А. Мошков, были известны лишь некоторые библейские, прежде всего ветхозаветные, сюжеты: о сотворении мира и человека, о грехопадении, о Каине и Авеле, о единоборстве Давида и Голиафа, О Ное и т. д., но и они предстают *в своеобразной интерпретации*. Во всех сказках религиозного содержания, собранных В. А. Мошковым, фигурирует Бог Отец («Коджя Аллах», т. е. старый, или старший Бог), представляемый в антропоморфном виде. Антропоморфизм относится не только к внешнему облику Бога, но и к внутренним характеристикам. Кроме большого ума, большей степени информированности и большой силы творить чудеса, Бог Отец ничем не отличается от людей. Он далеко не всемогущ, боится чумы, не имеет власти над ней (Сказка «Похождения Ивана безчаст-

ного, женатого на Божьей дочери (Мошков, 1904, 3)). По земле он ходит как обыкновенный странник, нуждается в пище и ночлеге.

Эти представления характерны для *магической системы отношений «Бог-человек»,* в которой человек и высшая сила действуют на равных условиях. Они могут договариваться, и высшая сила – Бог или святые − обязаны выполнять договор на условиях взаимности, принудительности, эквивалентности (Лотман, 2000, 371).

В такой системе отношений существует своеобразное соотношение сакрального и профанного: грань между ними, хоть и определена, но достаточно условна. *Будучи помещен в архетипическую модель, человек находится в ней в каждый данный момент, и сакрально отмеченный, и нейтральный* (Цивьян, 1985, 155). Архетипическая модель однородна в том плане, что она мифологизирует весь универсум. Преобладание ритуала предопределяет отношение к слову. Слово менее значимо, чем ритуальное действие.

Корпус правил, запретов, рекомендаций, поверий, примет, магических действий затрагивает все аспекты повседневной жизни и, в частности, быта. Живя на земле, человек как бы проектирует свою будущую жизнь в потустороннем мире. Предполагается, например, что тот, кто построил общественный колодец, на том свете не будет испытывать недостатка в воде (Мошков, 2004, 192). Далеко не всегда система запретов и предписаний объяснима с точки зрения «здравого смысла» и категорий «нравственно», «полезно» и т. д. Например, существовал запрет на бросание обрезков ногтей на пол, так как на том свете их нельзя будет найти (Мошков, 2004, 218). Парадоксальность правил не имела особого значения, и значение их раскрывается при выявлении бинарных оппозиций. Не имело значения и несовпадение личного опыта с правилом (Цивьян, 1985, 174).

Мифологизация универсума проявляется в стремлении сакрально пометить все места пребывания и деятельности человека. В начале XX века это прежде всего касалось дома, где в определенном месте размещались иконы. В конце XX века это находит отражение в стремлении освятить дом, машину, учебное заведение (так, например, в 1993 состоялось освящение здания Чадыр-Лунгского лицея). Значимость места придавала ему статус едва ли не сакрально отмеченного: так, спустя десятилетие после крушения советской идеологии, в Чадыр-Лунге в свадебный маршрут включалось фотографирование у памятника Ленину и возложение к нему цветов, и только в прошлом году это прекратилось. Возможен и «обратный» пример – несколько лет назад в Комрате рядом с автостанцией было построено здание часовни. Построил его предприниматель-гагауз, достаточно долго живший в Греции и усвоивший некоторые элементы греческой православной традиции. Несмотря на очевидную культовую предназначенность здания, оно и по сию пору не «освоено», не включено в культурную традицию. Связано это с целым рядом обстоятельств: с тем, что для большинства верующих посещение церкви связано прежде всего с участием в коллективных ритуалах, а не с потребностью личного обращения к Богу. Наиболее ценные качества человека (для гагаузов это трудолюбие, а в последнее время, как и до «советского периода», – религиозность) должны быть «публично представлены», продемонстрированы, иначе их ценность отчасти утрачивается, а часовня не предназначена для коллективных мероприятий и т. д. но не меньшее значение имеет и «не включенность» в традицию.

Представленный тип религиозности не может быть изучен при помощи традиционных подсчетов количества посещений церкви и обращений к чтению религиозной литературы. Низкая посещаемость церквей гагаузами, отмечаемая исследователями, не доказывает низкой степени религиозности: соотношение сакральной и профанной сфер здесь не сводится к делению на храмовую и нехрамовую землю, культовую и внекультовую деятельность. Картина мира включает противопоставление *этого мира* (профанного, земного, временного) и *того (сакрального,* небесного и подземного, вечности).

Реконструкция оппозиции *этот мир* (временное существование) − *тот мир* (вечность) выявляет сложную картину их взаимоотношений. Грань между ними достаточно зыбка, особенно в тех местах, которые представляются *каналами связей* между этими мирами. В таких местах человек может «выпасть» из *этого мира* в *тот* (т. е умереть) или подвергнуться опасному влиянию *того мира.* К таким каналам относятся зеркала (отсюда запрет показывать зеркало ребенку) (Мошков, 2004, 31), глаза (отсюда опасение «сглаза» и представление о том, что если человек умирает с открытыми глазами, то он унесет кого-либо из родственников, так как канал связи с *тем миром* не закрыт (Мошков, 2004, 288), сюда относится и «ерь-гезю» (глаз земли) (Мошков, 2004, 259). Особое место среди этих каналов связи занимали водоемы. Возможно, именно поэтому колодцы и источники и в настоящее время часто отмечают сакральными изображениями (устанавливая икону или распятие). Еще одним современным проявлением этой тенденции является стремление сакрально пометить пространство внутри автомобиля. Это не исключает возможности сочетания сакрального элемента с каким-либо светским – одновременно может висеть и медальон с христианской символикой, и освежитель воздуха или игрушка. Вообще *упорядоченность* – строгое регулирование культурной (в том числе и культовой) деятельности в пространственно-временном отношении − в данном типе религиозно-

сти не столь строга, и сегодня это особенно заметно. В конце XX возможно сочетание православных и языческих элементов: в календарной обрядности праздники одновременно могут быть языческими и православными; в комнате могут одновременно располагаться и иконы, и амулеты, обычно привезенные из Турции; знахарки сопровождают магические ритуалы чтением молитв. Сочетаются элементы сакральные и светские: оказывается возможным органичное включение молебна в число мероприятий Всемирного Конгресса гагаузов, организация дискотеки на Пасху, и, одновременно, торговля в храме во время службы и т. д. Разрушение упорядоченности проявляется и в размещении икон – если раньше место иконы было строго определено, то теперь они размещаются повсеместно, а чаще всего их носят с собой. В этом проявляется и индивидуализация в использовании икон – они часто не семейные, а личные, и часто – с изображением святого-покровителя. Есть и еще одна современная особенность – иконы могут использоваться «функционально» – приобретаются специальные маленькие иконки с молитвами об исцелении. Если в «потере» иконой места расположения – своего рода «красного уголка» – можно видеть своеобразное «снижение уровня сакральности» (что, в принципе, абсурдно для резкого противопоставления священного и мирского), то одновременно с этим можно наблюдать «повышение уровня сакральности» у ряда бытовых вещей – календарей, которые могут быть украшены изображениями, воспринимаемыми как подобные иконам, ковриков с изображением Святого семейства. Интересно, что по окончании Научно-практической конференции, посвященной 100-летию издания первой книги на гагаузском языке М. Чакиром, проводившейся в день его рождения, был отслужен молебен перед портретом М. Чакира на календаре, посвященном III Чакировским чтениям. Портрет этот, обрамленный текстами молитвы «Отче наш» на различных языках (включая гагаузский, молдавский, русский, греческий и т. д.), был помещен под стекло и украшен так, как могла бы быть украшена икона. Стоит отметить, что М. Чакир не канонизирован. Но роль и значение его деятельности уже было оценено по достоинству – в Чадыр-Лунге ему поставлен памятник.

Принадлежность к *этому* или *иному* миру закреплялась р*итуалами перехода*, к которым относились прежде всего *обряды, связанные с рождением ребенка* и *похоронные обряды*. Поэтому, например, если ребенок был слаб, то его крестили в день его рождения (Мошков, 2004, 26), быстро закрепляя его существование в *этом мире*. Если не совершались должным образом похоронные обряды, то покойник не переходил в тот мир. В этом мире он превращался в «хобура» (упыря, вампира). В настоящее время большее значение имеет соблюдение традиций в условиях, тогда как это ценится обществом, а не опасение по поводу возможных последствий их несоблюдение.

В пространственном отношении *этот мир* соотносился с домом, двором, территорией села – т. е располагался внутри ограды. Самым первым рубежом *этого мира* мог считаться перекресток дорог, до которого добежали и тем спаслись герои одной из историй о встрече с мифическими персонажами русалями (Мошков, 2004, 210). Именно поэтому рядом с некоторыми перекрестками устанавливали и устанавливают в настоящее время сакральные символы (чаще распятие).

Представления о противоположности *этого и того миров* не исключали представлений гагаузов о *трехчленной вертикальной* и *четырехчленной горизонтальной* структурах мира. В настоящее время уже не распространены сохранявшиеся в начале XX века представления гагаузов о четырехчленной горизонтальной структуре мира, которые дошли до нас в христианской трактовке, согласно которой, создав землю, Бог поставил на четырех углах ее по ангелу, неусыпно охраняющему мир (Мошков, 2004, 260). Не распространены также и существовавшие ранее представления о том, что небесный, земной и подземный миры подобны – в частности, на небе столько же звезд, сколько людей, причем, каждый человек имеет свою звезду, величина которой соответствует высоте его общественного положения (Мошков, 2004, 257). Но сохранились представления о посмертном воздаянии и о том, что миры не изолированы друг от друга. Предполагалось, например, что небо открывается на Пасху (Мошков, 2004, 254). Во время Маленькой Пасхи «открывался» подземный мир. *Пространство* в мифологической картине мира гагаузов начала XX века оживотворено, одухотворено и строго упорядочено. Нарушение порядка опасно – согласно одной из примет, нельзя краюшку хлеба класть нижней коркой кверху (Мошков, 2004, 220).

Упорядочение мирового пространства предполагало борьбу с хаосом, ярким проявлением которой являлось сооружение жилища. В. А. Мошков указывал на широкое распространение представления о необходимости человеческой жертвы у гагаузов. Вместо ритуального убийства при этом у человека похищался его «талысым». Представления о талысыме включали представление о жизненной силе, похищение которой различными способами (в частности, путем измерения человека (Мошков, 2004, 314) или уничтожение воплощающего эту силу предмета (Мошков, 2004, 316)) влечет за собой смерть. Но, после смерти человека, талысым продолжал свое существование как дух умершего, охраняя постройку (Мошков, 2004, 314) и иногда являлся людям (Мошков, 2004,315). В настоящее время в обрядности, связанной с постройкой дома, преобладает обряд его освящения,

т. е. постепенно исчез чисто языческий элемент. В дома возвращаются иконы, чаще небольшие иконы с изображением святых – покровителей хозяев дома. Освящение дома может сопровождаться изучением рекомендаций «Фэн Шуй», развешиванием привезенных из Турции талисманов. Но ничего, кроме новых проявлений стремления сакрально отметить границы *этого мира*, в таких обрядах усмотреть нельзя.

Элементом системы, регулирующей отношения двух миров – *этого* и *того*, − является различение *профанного и сакрального времени* (Элиаде, 1999, 285). *Сакральное время* – время, связанное с какимнибудь чрезвычайным событием (или его воспроизведением в ритуале) и выделенное из временного потока повседневности (Самыгин и др., 1996, 441). Оно не принадлежит человеку, и человек не может использовать его в своих целях. Именно поэтому в праздники запрещается работать. Запрет на работу в праздники не менее значимый элемент празднества, чем «позитивные предписания» – ритуалы. В начале XX века местные власти Бессарабии возмущались тем, что «эти праздники отнимают у поселян много рабочего времени в особенности в страдную пору полевых работ» (НА. Ф. 65, оп. 1, № 1268, 2). В конце XX века именно этот элемент оказался особенно устойчивым к влияниям атеистической пропаганды, но проявлялся не в публичной сфере, а в частной – не выполнялась домашняя работа (например, стирка).

Важным моментом является то, что запрет на работу касался не только христианских праздников. Нельзя было работать во время Волчьих праздников (Квилинкова, 2002, 17). В начале XX века считалось грехом есть во время дождя, так как в это время «Бог работает»)Мошков, 2004, 258). В настоящее время можно отметить достаточно интересную эволюцию в сакрализации времени – в регионе принято достаточно основательно отмечать все праздники – от религиозных (Пасхи, Рождества и т. д.) до советских и современных молдавских. Статус праздника таков, что не имеет значение его происхождение. Легко получил статус традиционного праздника День святого Валентина, но он приобрел более универсальное значение.

Исследователь календарной обрядности гагаузов Е. Н. Квилинкова указывает на то, что народный календарь гагаузов, как и народные календари других христианских народов, является результатом проявления религиозного синкретизма, называемого ею языческо-православным (Квилинкова, 2002, 13). Такой акцент на языческом начале вполне объясним: реконструкция всех элементов праздников открывает широкий спектр реликтов ранних форм религии – фетишизма, анимизма, тотемизма, пережитка культа предков, почитание умирающей и воскресающей природы. Следствием синкретизма является и использование двойных названий для обозначения многих праздников (Хедерлез – день Св. Георгия, день хромого волка – праздник Введение в храм Богородицы) (Квилинкова, 2002, 13). Вместе с тем, уже к концу XIX – началу XX века священники, описывающие свои приходы в Кишиневских епархиальных ведомостях, отмечают то, что они считают изживанием суеверий, т. е. исчезновение некоторых языческих элементов. Более того, переплетение языческих и православных элементов было очень тесным, и языческие элементы отдельно не воспринимались, так что, возможно, точнее было бы говорить не столько о включении элементов христианской обрядности в народные обряды (Квилинкова, 2002, 13), сколько о христианской интерпретации языческих обрядов. В мифологических воззрениях гагаузов не сохранилось верхних пластов мифологической системы, архаические сюжеты даны в православной транскрипции, принадлежность к православному миру осознавалась и декларировалась. Мы можем говорить скорее о православноязыческом, чем о языческо-православном синкретизме. Это ярко показали события конца XX века, когда повсеместно стал наблюдаться рост интереса к язычеству.

Всплеск интереса к язычеству характерен для многих областей постсоветского пространства – от России до Латвии. Еще в 70-е годы прошлого столетия в России начали возникать группы и кружки, пытавшиеся реконструировать славянское язычество (Филатов, 2002, 135). В тюркоязычных регионах Российской Федерации появились представители интеллигенции, считающие, что причиной краха тюркских империй стала замена национальной религии на религию других народов (Безертинов, 2001, 2). Такой национальной религией, по их мнению, было тэнгрианство (Безертинов, 2000, 6). Сама по себе “ностальгия по язычеству” – явление не новое и не единичное. Новые правые во Франции (а среди них, например, Морис Дрюон) считают, что Европа вступила на «неправильный путь развития», когда приняла христианство. Все лучшее, что было достигнуто европейской культурой на протяжении ее христианской истории, обусловлено действием языческих элементов, которые, вопреки эгалитаристской христианской традиции, вносили активное субстанциальное начало в европейскую цивилизацию (Философия истории, 1999, 248).

Нигде, ни на постсоветском пространстве, ни в странах Запада, ностальгия по язычеству не выходит за пределы узких кружков любителей старины.

В Гагаузии распространяются книги о тэнгрианстве, но интерес к ним невысок, а последователей тэнгрианства крайне мало. Вместе с тем, обычаи, обряды и ритуалы, которые, хотя и имеют языческое происхождение, но «освящены» христианской традицией. Бабка-знахарка, очищая «от порчи и от сглаза», обязательно читает молитву.

Таким образом, если древние тюркские верования включены в христианскую традицию, они вызывают интерес; презентация же их как языческих этот интерес неуклонно снижает. Важной оказывается не столько соотнесенность с христианской традицией, сколько с традицией вообще.

В Гагаузии не возникло интереса к тэнгрианству, но это не исключает сохранения в гагаузской религиозно-мифологической картине мира пластов, относящихся к древнетюркской мифологии, хотя и данных в «православной транскрипции». Ярким примером является версия о происхождении земли, записанная В. А. Мошковым в конце XIX – начале XX в. Эта версия совпадает в некоторых чертах с одним из вариантов (шаманским) космогонического мифа тюрков, сохранившемся во многих тюркских мифологических системах, в частности, в татарской (Этнография татарского народа, 2004, 210).

Все вышеназванное не исключает того, что уже в XIX веке *религиозная система гагаузов функционирует на двух уровнях: на догматическо-каноническом* (представленном официальной церковью и клиром) и *уровне обыденной религиозности* (представленном мирянами). И хотя в XIX веке степень просвещенности клира не слишком отличается от просвещенности мирян, постепенно *в православно-языческом синкретизме возрастает значение православной традиции.* Утверждается традиция регулярного посещения церкви, совершения паломничеств. Священники, сыгравшие в этом немалую роль, склонны были многие архаические черты традиционной религиозности рассматривать как предрассудки и *суеверия* (Борьба приходского священника…, 1875, 770-778). Эти суеверия они достаточно часто критиковали на страницах «Кишиневских епархиальных ведомостей». Анализ изменений, происшедших за последнюю треть XIX – начало XX века, произведен в статье Н. Стойкова, который констатирует некоторое их уменьшение (Стойков, 1911, 8). Интересно, что автор описания прихода с. Дезгинжа, составленного в 1778 г., почти не говорит о суевериях гагаузов, а напротив, отмечает «усердие и охоту» в посещении храма (Козак, 1878, 245). Зато автор очерка «Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний в Бессарабии со времени их основания до настоящего времени» говорит о недостаточности прогресса в данной сфере, за исключением «уменьшения суеверий» (Стойков, 1911, 8). Данное противоречие может быть объяснено тем, что уровень подготовленности священников существенно возрос, влияние догматико-канонического уровня тоже увеличилось, и это не могло не «повысить требования» к качеству изживания языческих элементов. Впрочем, оценка посещаемости церквей прихожанами, данная священником с. Дезгинжи, отличается от священника с. Чок-Майдан, отмечавшего невысокую степень посещаемости церкви (Малай, 1875, 918). Изживанию языческого элемента в верованиях гагаузов способствовала нормализация православной религиозной практики в условиях жизни в православном государстве, отличавшаяся от религиозной практики христианской общины (Рум миллети) на Балканском полуострове во времена господства Османской империи.

Можно выявить *тенденцию к трансформаций и эволюции православно-языческого синкретизма – в упрощении обрядности и отдельных ее элементов и в изменении соотношений «вера-отношение-действие».* Обряд совершается при частичной утрате знания о смысле действия, его месте в картине мира, при изменении отношения к нему. В *XX веке эти процессы усилились*. Но это не привело к угасанию религиозной традиции, и она обретает новую жизнь в условиях роста религиозности. К этому времени формируется относительная конфессиональная однородность гагаузов – православных.

В XX веке, и особенно в конце его, можно наблюдать рост религиозного плюрализма, положившего конец единству религиозной традиции гагаузов. Тем не менее, перепись населения подтвердила преобладание православия. Восстанавливается православная инфраструктура – в советское время в регионе действовали только 2 прихода – в Чок-Майдане и в Конгазе (а также в Твардице, находившейся в Чадыр-Лунгском районе, но не вошедшей в АТО). Теперь православные приходы открыты в каждом населенном пункте региона. Реконструируются старые церковные здания, закрытые до начала 90-х годов XX в., развернулось строительство новых. Хотя для православной церкви не характерна миссионерская деятельность, количество ее прихожан растет. В этом прежде всего проявляется восстановления традиции, прерванной сравнительно недавно (практически после Второй мировой войны). Телевидение и средства массовой информации закрепляют представление о том, каким должно быть поведение православного человека. Спутниковое телевидение предоставляет возможность смотреть православные каналы (например, «Благовест»), в Интернете есть православные сайты, в том числе сайт Православной церкви Молдовы (и на русском языке). Помимо этих факторов, действует и то, что общественное мнение благожелательно оценивает посещение церкви. Хождение в церковь подкрепляет осознание принадлежности индивида к данной группе, увеличивают его социальный капитал. Совершенствование системы образования изменили отношение к когнитивному аспекту религиозности, повысили интерес к чтению религиозной литературы. Но все же большинство прихожан довольствуются приобретением «необходимого минимума» – молитвослова, церковного календаря. Растет разнообразие товаров с религиозной символикой (коврики, плакаты)

и товаров, имеющих культовое назначение (куличей на Пасху, пасхальных яиц, различных видов пищевых продуктов для постящихся).

«Христианская легитимация» является обязательной и для тех магических ритуалов, которые и в настоящее время достаточно распространены в Гагаузии. Анализ заклинаний и народных молитв, используемых в лечебной магии, исследованных Д. А. Каполо, выявил параллели с аналогичными молитвами у других народов центральной и Восточной Европы (Каполо, 2006, 485).

Для тех людей, которые в конце XX века обратились к православию в результате религиозного поиска, характерно совпадение когнитивных, аттитьюдных и иных параметров религиозности – они не только относят себя к православным, но и читают православную литературу, более регулярно посещают церковь. Религия для них лично значима, религиозные ценности влияют на индивидуальную систему ценностей, предопределяют стиль поведения и образ жизни среднего гагауза. Но не стоит игнорировать то обстоятельство, что для многих обращение к православию было отчасти восстановлением традиции, прерванной совсем недавно. Представители этой категории верующих в детстве посещали церковь с бабушками, иногда с родителями. Хотя характерная для них система отношений «человек-Бог» может быть названа уже не *магической*, а *религиозной*, предполагающей безоговорочное вручение себя высшей силе, без эквивалентного обмена (Лотман, 1999, 406), тем не менее, вместе с восстановлением прерванной традиции происходило усвоение некоторых элементов православно-языческого синкретизма. Эволюция синкретизма у данной категории верующих проявилась не только в возрастании роли православной составляющей. События перестроечного времени и «религиозной всеядности» 90-х повлияли и на часть тех представителей интеллигенции Гагаузии, кто активно читает православную литературу, посещает церковь и совершает поездки в монастыри Молдовы, Украины, России. Некоторые верующие читали одновременно и книги Е. Рерих, «Диагностику кармы» Лазарева и «Анастасию» В. Мегрэ, книги Э. Мулдашева, некоторые из них «очищают организм» по Малахову и т. д. В этом можно увидеть отчасти проявление постмодернизма, хотя и с оговорками. «Постмодернизм» – совокупное обозначение наметившихся во второй половине XX века тенденций в культурном самосознании Запада. Философский постмодернизм ориентирован на гносеологический и эпистемологический релятивизм: объективная сущность – иллюзия, истина неоднозначна, множественна, обретение знания есть бесконечный процесс пересмотра словаря (История философии, 1999, 406). Специфика постмодернизма состоит прежде всего в признании существования событий и смыслов, принадлежащих автономной поверхности, не сводимой ни к глубинным субстанциям, ни к высоким идеям. Это, тем не менее, не означает невозможности сочетания веры в сверхъестественное и философии постмодернизма. Богословие постмодернизма не только возможно, оно есть, и предполагается, что оно должно строиться на фундаменте человеческого опыта (Фогель, 2002, 39). Предполагается также, что оно более созвучно современности, так как традиционное и «реалистическое» понимание Бога как некоей сущности, силы или незримой реальности, которая фактически существует сама по себе, в отрыве от обычных вещей, данных нам в опыте, в наши дни неприемлемо для мыслящих людей (Томпсон, 2001, 122).

В силу того, что активизация культурного влияния Запада относится к концу XX века и для рассматриваемой категории верующих (интеллигенции, приобщенной к православной традиции в конце XX века – именно их это влияние вообще коснулось) совпала с не менее интенсивным усвоением русской культурной традиции начала XX века (интерес к поэзии «Серебряного века», к русской религиозной философии – часто предстающей в «адаптированном» телевидением и периодикой виде) и отчасти восточной (опять же в адаптированном виде – через творчество Рерихов, через интерес к Агни Йоге, через интерес к гороскопам, в последнее время к «Фэн-Шуй»), то размеры воздействия западной культурной традиции ограничены. В частности, не утрачена уверенность в возможность универсального понимания Бога, в существование абсолютных истин. И, тем не менее, синкретическая религия интеллигенции уже не может быть однозначно названа «православно-языческим синкретизмом». Некоторые из этих синкретизированных элементов проникли и на уровень обыденной религиозности. Например, в первом номере газеты «Шанс» за 2005 год содержались тексты молитв ангелам знаков Зодиака.

Выше уже отмечались различия между религиозной и магической системой отношений в верованиях. «Интеллектуализация» духовной жизни теоретически должна была изжить магическую систему отношений, характерную для уровня обыденной религиозности. Но обращение к прихожанам в местной газете свидетельствует об обратном: «Братья и сестры, позаботьтесь о себе, своих детях и внуках, родителях, которые с большим трудом поднимаются по крутой улице Чакира, чтобы дойти до Храма и помолиться. Вам должно быть известно, что пожертвованные деньги даются Богу в долг, а Бог в долгу не остается никогда» (Настоящее знамя, 2005).

В целом, можно констатировать то, что православно-языческий синкретизм был и остается преобладающим типом религиозности гагаузов. Тем не менее, он эволюционирует. В начале XX века

основным направлением этой эволюции было постепенное увеличение православной составляющей синкретизма. Во второй половине XX века религиозная традиция едва не была прервана и наиболее живучими в условиях атеистического христианства оставались языческие элементы. При восстановлении традиции усилилось влияние православного элемента, но при этом оно сопровождалось включением и иных элементов, связанных с культурным влиянием Запада и Востока.

Литература

Безертинов Р. Н. Татары, тюрки – потрясатели вселенной. Новосибирск, 2001.

Безертинов Р. Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов. Набережные Челны, 2000.

Берг Л. С. Бессарабия. Кишинев, 1993.

Борьба приходскаго священника с предразсудками и суевериями прихожанъ-болгар. КЕВ, 1875. № 21.

История философии. Под ред. Кохановского В. П. Ростов-на-Дону, 1999.

Каполо Д. А. Молитва и заклинания в религиозном фольклоре гагаузов // История и культура гагаузов. Комрат-Кишинэу, 2006.

Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь. Кишинев, 2002.

Козак И. С. Дезгинжа, болгарский приход Бендерского уезда. КЕВ. 1878. № 6.

Кудряшов Г. Е. Динамика полисинкретической религиозности. Чебоксары, 1974.

Лотман Ю. М О роли типологических символов в истории культуры // Семиосфера. Санкт-Петербург, 2000.

Малай К. Приход Чок-Мейдан Бендерского уезда. КЕВ. 1875. № 24.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Кишинев, 2004.

Мошков В. А. Наречия бессарабских гагаузов // Образцы народной литературы тюркских племен. Т. 10. СПб, 1904.

«Настоящее знамя». 10 июня 2005. № 22 (122).

НА. Ф. 65, оп. 1, № 1268. Фонд Бессарабской губернской управы.

Самыгин С. И., Нечипуренко В. И., Полонская И. Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-на-Дону, 1996.

Стойков Н. Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний в Бессарабии со времен их основания до настоящего времени. КЕВ. 1911. № 1-2.

Томпсон М. Философия религии. Москва, 2001.

Филатов С. Языческое возрождение – поволжская религиозная альтернатива // Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России. Москва – Санкт-Петербург, 2002.

Философия истории. Под ред. А. С. Панарина. М, 1999.

Фогель В. «Что есть истина?» – ответ, которого не услышал Пилат // Богословский вестник. № 5, 2002.

Хён Кёнг Чунг. «Приди, Святой дух, обнови свое творение» // Социально-политическое измерение христианства: избранные теологические тексты XX века. Москва, 1994.

Цивьян Т. В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Ленинград, 1985.

Элиаде М. Трактат по истории религий. Т. 2. Санкт-Петербург, 1999.

Этнография татарского народа. Казань, 2004.

Rezumat

Sincretismul ortodox-creştin a fost şi rămâne tipul de religie predominant al găgăuzilor. Un şir de trăsături ale sale (studierea insuficientă a aspectului cognitiv al credinţei, tipul magic al relaţiilor om-Dumnezeu) sunt generale pentru cultura populară a practic tuturor popoarelor din regiune – găgăuzi, bulgari, moldoveni şi ucraineni. Cu toate acestea, el evoluează. La începutul sec. al XX-lea tendinţa principală a acestei evoluţii consta în întărirea treptată a componentei ortodoxe a sincretismului. În a doua jumătate a sec. al XX-lea, când tradiţia religioasă aproape că a fost întreruptă, în condiţiile unui ateism militant elementele păgâne s-au dovedit a fi mai vivace. În perioada de restabilire a tradiţiilor a sporit influenţa elementelor ortodoxe, însă în mediul lor au fost incluse şi alte elemente de cultură occidentală şi orientală.

Cuvinte-cheie: sincretismul ortodox-creştin, tipul de religie, tradiţia religioasă, elementele păgâne.

Резюме

Православно-языческий синкретизм был и остается преобладающим типом религиозности гагаузов. Ряд его черт (меньшая разработанность когнитивного аспекта религиозности, магический тип отношений человек-Бог) являются общими для народной культуры практически всех народов региона – гагаузов, болгар, молдаван и украинцев. Тем не менее, он эволюционирует. В начале XX века основным направлением этой эволюции было постепенное увеличение православной составляющей синкретизма. Во второй половине XX века религиозная традиция едва не была прервана и наиболее живучими в условиях атеистического христианства оставались языческие элементы. При восстановлении традиции усилилось влияние православного элемента, но при включении и иных элементов, связанных с культурным влиянием Запада и Востока.

Ключевые слова: православно-языческий синкретизм, тип религиозности, религиозная традиция, православный элемент.

Summary

Orthodox-heathen syncretism was and remains the predominant type of the religiosity of the Gagauzian. A number of its features (smaller elaboration of the cognitive aspect of religiosity, the magic type of relations man-God) are general for the people culture of practically all peoples of region – the Gagauzian, Bulgarians, Moldavians and Ukrainians. Nevertheless, it evolves in the beginning of XX century when the basic direction of this evolution was a gradual increase in Orthodox component of syncretism. In the second-half of the XX century religious tradition was almost interrupted and heathen elements remained most tenacious under the conditions of atheistic Christianity. During the restoration of tradition, the influence of orthodox element was strengthened, but with inclusion of other elements, connected with the cultural influence of the West and East.

Key words: Orthodox and heathen syncretism, type of religiosity, religious tradition, Orthodox element.

Е. С. СОРОЧЯНУ

НАИМЕНОВАНИЯ ЦЕРКОВНЫХ ПРАЗДНИКОВ И ХРОНОНИМОВ В ГАГАУЗСКОМ НАРОДНОМ КАЛЕНДАРЕ

В гагаузской национальной культуре, как и в культуре других европейских народов, сосуществуют древние народные обычаи и христианские традиции. Особенно это наблюдается в обычаях и обрядах народного календаря, который является слиянием языческого и христианского начал, своего рода народным православием. Чтобы понять своеобразие гагаузского народного православия, необходимо обратиться к истории народа. Согласно большинству научных гипотез, гагаузы считаются потомками средневековых тюркских племен и как народ сформировались на Балканах (Губогло, 1967а, 159-167; 1993, 7-20). В гагаузских народных обычаях и обрядах имеются элементы язычества различных балканских народов (Сорочяну, 1995; 2000, 48-58; Soroçanu, 2006; Квилинкова, 2002; 2007). Предположительно здесь же, на Балканах, они приняли христианство (Губогло, 1967, 8). Долгие годы в пределах Болгарского государства гагаузы находились под влиянием болгарской и/или греческой православной церкви (Мошков, 1904, 426-431; Милетич, 1905, 256-275; Покровская, 1964, 12-13), что создало особую форму синкретизма народного и православного в гагаузской культуре. Доказательством тому является календарная обрядность и отражающая ее терминология (Мошков, 1902; Манов, 1938; Soroçanu, 2006; Квилинкова, 2002а). Мусульманским элементам в системе христианской религиозной терминологии гагаузов посвящена статья Л. А. Покровской (Покровская, 1974, 139-144). Специальное изучение терминологии церковных праздников и хрононимов в системе гагаузского народного календаря проводится впервые.

Жизнь человека связана с обычаями народного календаря и церковными таинствами, обрядами и праздниками. Годичный круг церковных праздников в народном календаре гагаузов представлен днями празднования святых и двунадесятыми праздниками. Как правило, все праздники отмечены несколькими наименованиями. Объясняется это сосуществованием христианских и народных названий праздников, а также структурой гагаузской терминосистемы, в состав которой входят как собственно гагаузские термины, так и термины-заимствования или кальки из разных языков.

Самым важным праздником в православном календаре является Пасха. Гагаузы, как и весь христианский мир, в этот день отмечают воскрешение Иисуса Христа. Название *Пасха* представляет собой греческое видоизменение древнееврейского слова *Pesah* (’прохождение’ [1]) и является прямым перенесением названия иудейского праздника, отмечавшегося ежегодно в течение недели, начиная с 14-го дня весеннего месяца нисана (март-апрель). В гагаузском языке для обозначения пасхальных праздников устанавливаются формы *Paskellä günü* (букв. пасхальный день) и его сокращенный вариант *Paskellä*, *Paskellä aftası* (букв. пасхальная неделя), *Paskellä cumartesi* (букв. пасхальная суббота), *Paskellä orucu* (пасхальный пост), где лексема *Paskellä* в изафетном словосочетании выполняет функцию определения. В гагаузский язык, как и в другие языки, термин *Paskellä* пришел из греческого языка (πασχα). Пути проникновения могли быть различны: через староболгарский (пасха – Младенов, 1944, 414); через среднеболгарский с вторичным введением суффикса *-ka* (по народной этимологии – БЕР, 1996, т. V, 88) и образованием термина по существующей модели в болгарском – *Спасовден, Кръстовден* и гагаузском языках: *Krıstou günü*, *Kolada günü*, *Paskellä günü*; возможно, также под влиянием молдавского *Paşte*, *Paştele* (ср. в молд. нар. *Pocroavele* (1.10/14.10), *Probajnile* (6.08/19.08), *Floriile* (’Вербное воскресенье’), *Sînzienele* (24.06/07.07); но, вероятнее всего, от болгарского диалектного *Паскалé*, зафиксированного в Родопах (БЕР, 1996, т. V, 88).

Для называния Пасхальной недели существует и другой термин – *Büük afta* (букв. великая неделя). Терминологизация Пасхальной недели и его дней происходит по модели, известной многим языкам, когда к названию дня добавляется определение *великий*: *Büük perşembä* – ’Великий четверг’, *Büük cumaa* – ‘Великая пятница’ (ср. в греч. η′μεγαλη ε′βδομαζ ’Великая неделя’; болг. *Велика неделя*, *Велик четвъртък* (Етнография на България, 1985, т. III, 120), *Велик петък* (Вакарелски, 1943, 60); серб. *Велика неделя*, *велики петак* (Календарные обычаи, 1977, 331, 304, 256, 258); рум. *Joia mare* (’Великий четверг’). В гагаузском языке для называния Великого четверга существует термин-синоним *Ak perşembä* (букв. белый, чистый четверг), само определение *чистый* объясняет значение этого дня. По данному образцу в гагаузском языке именуется и Крещение Господне – *Büük ayazma* (ср. болг. *Велик водосвет*).

Ряд гагаузских названий двунадесятых праздников православного календаря являются терминами греческого происхождения, пришедшие в гагаузский через церковный староболгарский язык. Так, к болгарскому языку восходят церковные терми-

ны *Blaguşteni (Blaguştenie), Spas, Troyţa, Pobrajna* (*Probejna*), *Strateniya* (*Sreteniye*):

болг. *Благовещение* (БТР, 1976, 55) < староболг. Благовещение из греч. ε′υαγγελισμοζ τηζαγιαζ θεοτοκου (БЕР, 1971, т. I, 52); ε′υαγγελισμος (Фасмер, 1986, т. I, 170), ср. в молд. нар. *Blagoveştenia*;

болг. *Възнесение Господне* (*Спасовден*, *Спас* – БТР, 1976, 904) < староболг. Съпасъ из греч. Α′υαληψιζ του εωτηροζ (Младенов, 1944, 600; Фасмер, 1987, т. III, 732), в гагаузских диалектах известно и в молдавском народном варианте *İspas*;

болг. *Троица* (БТР, 1976, 972) – греч. калька Τριαζ через староболг. Троица (Фасмер, 1987, т. IV, 104-105);

болг. Сретение (Младенов, 1944, 605) < староболг. Срѣтение, Стрэтенир (греч. калька η′ Υπαπαντή του Κυριου – Фасмер , 1987, т. III, 740); ср. в молд. нар. *Stratenia* [2];

болг. *Преображение, Преображене* (Праздник *Преображения* – БТР, 1976, 731) < староболг. Прѣображение из греч. η′μεταμορφοσιζ του εοτεροζ / μεταμορφοσις (Фасмер, 1987, т. III, 359); ср. в молд. нар. *Probajnile*. В южном диалекте гагаузского языка укрепилась форма *Sotira*, *Ay Sotira* (< εωτηρ, ηροζ – ’*Спаситель*, *Избавитель*’ – ДГРС, т. II, М, 1958, 1597). Термин довольно редкий, в болгарской этнографической литературе упоминается только в одном диалекте Пловдивского края (Стаменова, 1989, 359), известен он также арумынам – a’jun suti’ra (Кабакова, 1989, 59).

Пресвятая Богородица гагаузами именуется греческой лексемой *Panaya* (*Panıya*) < греч. Παναγια (’*пресвятая*’ – эпитет Богородицы). Названия праздников Успения и Рождества Пресвятой Богородицы являются болгарскими кальками*: Büük Panaya – Küçük Panaya / Голяма Богородица – Малка Богородица* (ср. в молд. нар. *Sf. Maria Mare – Sf. Maria Mică*). Из болгарского же языка заимствованы термины для обозначения двунадесятого праздника Воздвижения Креста Господня – *Krestou günü* (ср. болг. *Крестовден*; молд. нар. – *Ziua Crucii*) – букв. день креста. В некоторых местах употребляется сокращенная форма болгарского термина – *Krestou* (болг. притяж. прил. *Крестов*). В результате контаминации греческой и болгарской форм по существующей модели в гагаузском языке образуется новый вариант термина – *Ay Krestou*.

Праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы именуется адаптированной заимствованной лексемой *Vedeniye* (ср. болг. *Въведение Богородично* и молд. нар. *Vovidenia*) или терминологическим словосочетанием *Ovideniye günü*, образованным по имеющейся модели.

Основное наименование Рождества заимствовано гагаузами у болгар (болг. *Коледа*). В Северо-Восточной Болгарии, где проживало большинство гагаузов до переселения в Бессарабию, был распространен фонетический вариант наименования *Колада* (Седакова, 1984, 7), поэтому в гагаузском языке закрепилась именно эта форма. Наряду с термином *Kolada* в некоторых гагаузских селах используется также термин *Krêçun* (*Kraçun*), пришедший из румынского языка. Термин *Крачун* распространен в Западной Болгарии и обозначает канун Рождества (Етнография на България, 1985, т. III, 99), в то время как у румын и молдаван лексема Crăciun является основным наименованием праздника Рождества (Календарные обычаи, 1973, 288; Кабакова, 1989, 5; РРС, 1980, 342). Канун Рождества гагаузами обозначен терминами *Ajun*, *Kolada ajunu*, *Koladaya karşı*, *Krêçuna karşı*. Румынские лексемы *Ajun* и Crăciun входят в различные терминологические словосочетания, которые характерны для одних диалектов и неизвестны в других. Так, термин *Kolada ajunu* – ‘рождественский сочельник’ употребляется в Конгазе, а в Чадыр-Лунге этот же день именуется *Krêçuna karşı*, образованным по наиболее употребляемой модели *Koladaya karşı* (*Kolada karşı*) – ср. болг. *Срещу Колада* (‘перед Рождеством’). В конгазском говоре в наименовании канунов трех зимних праздников – Рождества, Нового года и Иорданова дня присутствует румынская лексема *ajun: Kolada ajunu*, *Eni Yıl ajunu*, *Ay Yordan ajunu*/*Ajun ayazması* (букв. канун освященной воды (*ayazma*), выделив таким образом основное обрядовое действие этого дня).

По народному календарю гагаузов, как и других балканских народов, год делится на два сезона: зимний и летний. Началом зимы считался День св. Дмитрия, а первым днем лета – День св. Георгия. Эти два праздника отмечали важнейшие вехи скотоводческого календаря – выгон скота на летние пастбища и возвращение его в стойло на зимний период. Для их обозначения в гагаузском языке существуют следующие термины: *Kasım*, *Ay Dimitri*, *Sveti Dimitri* – Димитров день; *Hederlez* (*Ederlez*), *Ay Örgi*, *Örgi*, *Sveti Görgi*, *Hayvannarın Paskellesi* – Георгиев день. Народные наименования *Kasım* и *Hederlez* заимствованы из турецкого языка. Известно, что турки-земледельцы заимствовали эти две даты (начало весны и начало зимы) из местного земледельческого календаря, распространенного у христиан Малой Азии (Еремеев, 1971, 244; Гордлевский, 1968, т. IV, 89). Термин *Hederlez* происходит от турецкой лексемы hidrellez (ТРС, 1977, 404) < Hızırilyaz, где Хызыр – мусульманское имя Ильи Пророка, а Ильяс от ilkyaz, что означает ’весна’. Л.А. Покровская также отмечает “мусульманскую этимологию гагаузского термина *Hederlez*: тур. hidirellez или hidrellez < ар. 1. мус. ’День Хызыр-Ильяса’ (со-

ответствующий в Стамбуле Егорьеву дню); 2. первый день лета" (Покровская, 1974, 141). Термин *Kasım* ('делящий, разделяющий' – TPC, 1977, 519), указывает на то, что этот день делит год на две части. И в гагаузском, и в турецком языках лексема *Kasım* означает одно и то же: 1. ноябрь; 2. 8-е ноября – праздник начала зимы по народному календарю (ГРМС, 1973, 254; TPC, 1977, 519). Церковная обрядность этих дней и христианские представления фиксируются терминами *Sveti Dimitri*, *Sveti Görgi* и *Ay Dimitri*, *Ay Örgi* (заимствования соответственно из болгарского языка и греческого языка, где лексема αγ означает 'святой '). Скотоводческая направленность праздника св. Георгия отражается в его народном названии *Hayvannarın Paskellesi* ('Пасха животных').

Названия большинства дней православных святых имеют бинарный ряд – наименование сана дается на болгарском и греческом языках, имя же святого на гагаузском народном языке: *Ay İvan* (*Ay Yuvan*) – *Sveti İvan*; *Ay İliya – Sveti İliya* (*Sveti İley)*; *Ay Örgi – Sveti Görgi* и др. Следует заметить, что гагаузы, некогда жившие на Балканском полуострове вдоль побережья Черного моря и находившиеся под влиянием греческой церкви, чаще используют греческие варианты названий церковных праздников: *Ay Varvara*, *Ay Vasil*, *Ay İvan*, *Ay Todur*, *Ay İliya* и др. Параллельно употребляются и болгарские наименования: *Sveti Nikulay*, *Sveti İliya*, *Sveti İvan*, *Sveti Arhangel*, которые получили большее распространение среди так называемых «болгарских гагаузов» (см. о «болгарских гагаузах»: Мошков, 1904, 429; Милетич, 1905, 256-275; Покровская, 1964, 12-13). По наблюдениям В.А. Мошкова, термином *свети* обозначались "более высокие по своему положению святые: свети Петри, свети Гёрги, свети Юван, а термином *ай* – менее высокие святые: ай Илия, ай Мина, ай Тодур и т.д." (Мошков, 1901, 3).

В наименовании Дня сорока мучеников *Kırk ayöz/Kırk meçik* (*ayöz* и *meçik – 'святой'*) участвуют лексемы из греческого языка (*α'γιος* – ГРС, 1975, 9) и арабского (через турецкий: 'славный' – эпитет бога – TPC, 1977, 610).

Все дни православных святых в гагаузском языке отмечены определительными словосочетаниями (изафетами 2-го типа) – *Andrey günü* (букв. день Андрея)*, Todur günü*, *İvan günü*/*Van günü*, являющимися калькой с болгарских сложных лексем, составленных из антропонима и слова *день* (*Андреевден*, *Тодоровден*). Иногда появляются тавтологические формы: *İgnajden* (*İgnajdi*) *günü* – 'День св. Игнатия' (ср. болг. *Игнажден*). Часто наблюдаются сокращенные варианты – *Sava*, *Nikola*, *Pitro*(*u*), *Krestou* или, наоборот, формы, сложенные из греческих и болгарских калек – *Ay Varvara günü* (букв. день св. Варвары*), Ay Nikola günü/Sveti Nikulay günü* (с русским вариантом имени святого), *Ay Vasil günü* и др.

С утверждением христианства народные обычаи и обряды не исчезали, они получали новое истолкование или перемещались со своего времени. Поэтому наряду с церковными терминами каждому из основных праздников календаря соответствуют народные наименования, отражающие комплекс ритуальных действий данного дня (напр, народные наименования Дня св. Игнатия – *Taukların günü* ('куриный день'), *Taukların yortusu* ('куриный праздник'), *Domuzların günü* ('день поросят') отражают совершающиеся в этот день ритуал "высиживания яиц" и заклание рождественских поросят). Многие церковные праздники получили свое народное наименование по значимости дня: *Büük afta* – Великая неделя, *Büük perşembä/Ak perşembä* – Великий/Чистый четверг; по основному ритуалу (*Prost gecesi* – Прощеный вечер; *Kadın gecesi* – ночь накануне Дня св. Николая, когда совершался обрядовый обход домов ряженными (см. Soroçanu, 2006, 23, 146); *Sarmısak gecesi*/*Sarmısak*/*Usturoy* – канун Дня св. Андрея, когда совершался обряд «хранения чеснока» и др.) или по обрядовой пище (*Et orucu* – Мясные заговены; *Piinir aftası* – Сырные заговены).

Два больших церковных праздника – Вход Господень в Иерусалим и Рождество Иоанна Предтечи известны только своими народными наименованиями, они названы по основному ритуальному объекту дня (по обрядовому растению): *Süüt pazarı* (букв. *Вербное воскресенье*) и *Dragayka* (*dragayka* – народное название цветка подмаренника). На День Ивана Купалы девушки собирали различные травы, цветы, в частности, подмаренник, сушили их и затем использовали как лекарство. Термин *Dragayka* заимствован гагаузами у болгар. В некоторых диалектах болгарского языка цветок подмаренник и его обрядовый сбор в день летнего солнцестояния обозначены лексемой *драгайка* (БЕР, 1971, т. I, 417), в литературном же языке цветок получает свое название *еньовче* от праздника Еньовден (Рождество Иоанна Предтечи – 24.06). Хрононим *Драгайка* в болгарской этнографической литературе не встречается. Болгарское диалектное название цветка укрепилось в гагаузском языке, а затем стало наименованием и самого праздника, когда шел обрядовый сбор этих цветов (срв. у молдаван народное наименование дня Рождества Иоанна Предтечи и название цветка совпадают в одной лексеме – *Sînzienele*). Праздник *Dragayka* у гагаузов считается еще и днем созревших плодов – *Meyva günü* (букв. день фруктов), в этот день во здравие раздавали фрукты и овощи.

Источником формирования народного названия могут служить и адресаты обрядовых

действий. Ими выступают либо родовые предки (*Moşi/Moşa* –Троицкая задушница; *Ölülerin günü/Ölülerin Paskellesi* (букв. день мертвых/пасха мертвых) – праздник Радоница), либо домашние животные (*Hayvannarın günü* (букв. день животных) – День св. Сильвестра (2.01/15.01) –праздник, который отмечался во здравие животных; *Hayvannarın Paskellesi* (букв. пасха животных) – День св. Георгия – покровителя домашних животных (23.04/6.05), либо мифические существа (*Babu Marta* (1.03/14.03), *Kadın gecesi* –ночь накануне Дня св. Николая (6.12/19.12).

Переселившись в Бессарабию, гагаузы стали жить в тесном контакте с основным населением – молдаванами и переняли у них рад обычаев и обрядов. Вместе с обрядами заимствована и обрядовая лексика. Она немногочисленна, но достаточно прочно усвоена, активна, несмотря на то, что многим из них соответствуют гагаузские варианты: *Kolada/Krêçun*, *Kraçun* (’Рождество Христово’); *Sarmısak*/*Usturoy* (’чеснок’- основной атрибут обряда) – канун Дня св. Андрея, когда совершался обряд “*хранения чеснока”* и др. Троицкая задушница, отмечаемая в честь предков вообще, названа адаптированной формой *Moşi*/*Moşa* (у молдаван – *Moşilor, Moşii de Rusalii* ’деды’, ’троицкие деды’ – Кабакова, 1989, 306).

Кроме перечисленных болгарских и молдавских (румынских) терминологических схождений, определяемых общностью ритуальной практики, можно выделить и некоторые болгаро-молдавские (румынские) изоглоссы. Так, к болгаро-молдавской (румынской) изоглоссе отнесем обозначения праздника Вознесения Господне *Spas/İspas*, праздников Успения и Рождества Пресвятой Богородицы *Голяма Богородица – Малка Богородица/Sf. Maria Mare – Sf. Maria Mică*, понедельника Фоминой недели *Малък Великден*/*Paştele mici*, у гагаузов – *Küçük Paskellä* (‘Малая Пасха’). Синонимичное значение данного дня у гагаузов *Ölülerin Paskellesi* (букв. ‘Паска мертвых’) совпадает с наименованием у бессарабских болгар *Мъртв’уу Великден* (Сорочяну, 2004, 73) и у «румын Венгрии и Баната *Paştile morţilor*» (Кабакова, 1989, 75).

Анализ номенклатуры гагаузских церковных праздников и хрононимов показал, что для называния каждого из них имеется несколько терминов. Сосуществование христианских и народных наименований характерно для календарных терминосистем различных народов, так как в самой обрядности, в религиозных представлениях новое не вытесняется старым, а наслаивается на него. Иногда христианские названия праздников переосмысливаются, происходит восстановление внутренней формы термина в виде народной этимологии (см. Толстой, Толстая, 1988), что, в свою очередь, влияет на комплекс магических действий. Так, в День сорока мучеников полагалось сорок раз откусить хлеба, выпить сорок глотков вина, ударить об землю сорок раз сапой, раздать сорок калачиков, а в Конгазе необходимо было раздать еще и сорок ложек, что легло в основу наименования дня – *Kırk kaşık* (букв. сорок ложек), которое стало синонимом основным церковным обозначениям этого дня.

Синонимические ряды (термины-дублеты) гагаузских названий церковных праздников и хрононимов составляются из собственно церковных названий, народных наименований, отражающих различные аспекты обрядности данного дня, а также из заимствований или калек из различных языков (напр. в наименовании Дня св. Георгия сосуществуют названия турецкого народного происхождения (*Hederlez*, *Kasım*), славянского и греческого с именем православного святого (*Sveti Görgi*, *Sveti Dimitri* / *Ay Örgi*, *Ay Dimitri*) и народного гагаузского (*Hayvannarın Paskellesi*).

Для удобства номенклатуру названий церковных праздников и хрононимов представляем в форме этнолингвистического словаря.

Ajun. Канун Рождества (24.12/06.01). Вулк.[3], Кирс. = *Kolada ajunu* – Конг. = *Koladaya karşı* (*Kolada karşı* – Каз., Котл., Баур.) – Вулк., Конг. = *Krêçuna karşı* – Ч.-Л.

Ak perşembä. Великий четверг (четверг перед Пасхой). Вулк., Котл., Чешм., Ч.-Л., Том., Баур. = *Büük perşembä* – Конг., Бешал.

Andreyä karşı. Канун Дня св. Андрея. Вулк., Том., Баур., Бешг. = *Sarmısak gecesi* – Чешм. = *Sarmısak* – Вулк. = *Usturoy* – Вулк.

Arhangel Mihayıl. День архангела Михаила (08.11/21.11). Вулк., Конг., Чешм., Бешал., Ч.-Л. = *Arhangel* – Котл. = *Sveti Arhangel* – Том.

Ay Andrey. День св. Андрея (30.11/13.12). Вулк., Конг., Бешал., Чешм. = *Andrey* – Вулк., Конг., Чешм. = *Andrey günü* – Баур., Дж., Бешг., Кирс. // *Andreyä karşı* – Баур., Вулк., Том., Бешг.

Ay İliya. День св. Ильи (20.07/02.08). Вулк., Конг., Чешм., Бешал., Котл. = *Sveti İliya* –Ч.-Л., = *Sveti İley* – Бешал.

Ay İvan. День св. Ивана (07.01/20.01). Конг., Котл., Том. (*Ay Yuvan* – Вулк., Бешал.) = *Sveti İvan* – 1. – Конг. = *İvan günü* – Конг., Том., Ч.-Л., Баур. = *Van günü* – Каз.

Ay Nikola. День св. Николая (06.12/19.12). Вулк., Конг., Чешм. = *Nikola* – Конг., Том. = *Nikola günü* – Конг. = *Ay Nikola günü* – Вулк. = *Sveti Nikulay* – Ч.-Л., Бешал., Баур. = *Nikulay günü* – Ч.-Л., Баур., Конг., Кирс. = *Sveti Nikulay günü* – Баур. // *Ay Nikolaya karşı* – Вулк.

Ay Nikolaya karşı. Канун Дня св. Николая. Вулк. = *Sveti Nikulay gününä karşı* – Баур. = *Kadın gecesi* – Вулк.

Ay Petro. Петров день (29.06/12.07). Баур., Чешм. = *Petrou, Petro(u) günü* – Баур., Чешм., Конг., Котл. = *Pitro(u)* – Вулк., Котл. = *Pitro(u) günü* – Чешм. = *Petro hem Pavel yortusu* – Том., Ч.-Л.

Ay Simon. Семенов день (03.02/16.02). Котл. = *Simon günü* – Каз., Том., Ч.-Л., Бешал., Дж. = *Simion* – Вулк., Конг. = *Simion günü* – Вулк.

Ay Tanas. День св. Атанаса (01.05/14.05). Вулк., Котл. = *Tanas günü* – Том., Бешал., Кирс. = *Pipiruda* – Вулк., Котл., Том., Бешал.

Ay Todur. Тодоров день. Суббота Тодоровой недели. Вулк., Конг., Котл., Чешм., Дж., Том. = *Ay Todur cumertesi*, *Ay Todur günü* – Вулк. = *Todur günü* – Конг., Бешал.

Ay Trifun. Трифонов день (01.02/14.02). Вулк., Котл. = *Trifun* – Вулк. = *Trifun günü* – Конг., Ч.-Л., Каз., Чешм., Дж., Том.

Ay Varvara. День св. Варвары (04.12/17.02). Вулк., Конг. = *Ay Varvara günü* – Вулк., Конг. = *Varvara* – Конг., Бешг.= *Varvara günü* – Каз., Ч.-Л., Том., Бешал., Баур., Кирс., Котл. = *Sveti Varvara* – Вулк., Котл.

Ay Vasil. Новый год, День св. Василия (01.01/14.01). Вулк., Бешг. = *Ay Vasil günü* – Вулк. = *Vasil günü* – Кирс. = *Surva* – Конг.= *Eni Yıl* – Вулк., Конг., Каз., Ч.-Л., Дж., Том., Котл. // *Ay Vasile karşı* – Вулк.

Ay Vasile karşı. Канун Дня св. Василия. Вулк.

Ay Yani. День св. Иована главосека (29.08/11.09). Котл., Ч.-Л.= *Sveti İvan-2*. – Том., Баур., Ч.-Л. = **Yuvan günü** – Бешал.

Ay Yordan Крещение, День св. Йордана (06.01/19.01). Вулк., Конг., Каз., Котл., Том. = *Yordan günü* – Конг., Бешал., Ч.-Л., Том., Каз. = *Ay Yordan günü* – Вулк., Конг. // *Ay Yordan ajunu.* – Конг.

Ay Yordan ajunu. Канун Крещения (05.01/18.01). Конг. = *Büük ayazma* – Каз., Котл., Том., Ч.-Л., Кирс. = *Stauro suya atılıy* – Вулк.

Blaguşteni. Благовещение (25.03/07.04). Вулк., Котл., Конг., Бешал., Ч.-Л. =*Blaguşteniye* – Чешм., Том.

Büük afta. 1. Первая неделя после Масленицы. Конг. 2. То же, что **Paskellä aftası.** Конг., Бешал., Ч.-Л.

Büük ayazma. Крещение Господне. Ч.-Л. = *Ajun ayazması* – Конг.

Büük cumaa. Великая пятница (пятница перед Пасхой). Ч.-Л.

Büük Panıya. Праздник Успения Богородицы (15.08/28.08). Конг., Том., Ч.-Л., Котл., Чешм., Баур. = *Büük Panaya* – Вулк. = *Büük Panaiya* – Котл.

Büük perşembä. Великий четверг (четверг перед Пасхой). Ч.-Л.

Dimitri duşnițası. Димитровская задушница. Кирс.

Dragayka. Праздник Ивана Купалы (24.06/07.07). Вулк., Конг., Чешм., Котл., Том., Ч.-Л., Баур., Бешал. = **Meyva günü** – Чешм.

Dragaykaya karşı. Канун Дня Ивана Купалы. Вулк., Котл., Конг., Том., Чешм., Ч.-Л.

Duşniţa Troyţa günü. Троицкая задушница. Кирс.

Eni Yıl. Новый год, То же, что **Ay Vasil**. Вулк., Конг., Каз., Ч.-Л., Чешм., Баур., Дж., Том., Котл., Бешал.

Eni Yıl günü. Первый день Нового года (1/14 января). Конг., Вулк., Том.

Eni Yıla karşı. Новогодняя ночь. Конг., Вулк., Том., Каз., Бешг., Котл., Дж.

Et duşnițası. Канун мясных заговен, мясная задушница. Вулк., Конг.

Et orucu. Мясные заговены (воскресенье, предшествующее Масленице). Вулк., Конг., Бешал.

Fima günü. День св. Евфимия. Кирс.

Hayvannarın günü. (2.01/15.01). Праздник, который отмечался во здравие животных. Конг., Бешал.

Hederlez. День св. Георгия (23.04/06.05). Конг., Бешал., Котл., Том., Ч.-Л., Баур. = *Ederlez* – Вулк., Чешм., Дж. = *Ay Örgi* – Вулк., Котл., = *Örgi* – Чешм. = *Sveti Görgi* – Дж. = *Hayvannarın Paskellesi* – Дж.

İgnajden (İgnajdin). День св. Игнатия (20.12/02.01). Конг., Вулк., Баур., Дж., Том., Ч.-Л., Чешм. = *İgnajdi günü* – Вулк., Чешм. = *İgnajden günü* – Конг.,Вулк., Бешал., Баур., Том., Каз. = *İgnat günü* – Кирс. = *Tauk yortusu* – Вулк., Котл., Каз., Бешал., Баур. = *Taukların günü* – Баур. = *Domuzların günü* – Бешг., Дж., Вулк., Том. // *İgnajdenä karşı* – Вулк., *İgnajdene karşı* – Вулк., Конг., Чешм., Каз., Котл.

İspas. Праздник Вознесения (седьмой четверг после Пасхи). Вулк., Конг., Ч.-Л., Бешал., Том., Котл. = S*pas* – Котл., Баур.

Kadın gecesi. Ночь накануне Дня св. Николая, когда совершался обход домов ряжеными "*Кадын*". *Кадын* – в древнетюркской мифологии имя духа. Вулк.

Kasım. День св. Дмитрия (26.10/08.11). Вулк., Котл., Том., Бешал., Ч.-Л., Дж. = *Ay Dimitri* – Вулк., Чешм., Котл. = *Sveti Dimitri* – Ч.-Л.

Kırk ayoz. День сорока мучеников (09.03/22.03). Котл., Бешг., Бешал., Ч.-Л. = *Kırk meçik* – Вулк., Том., Чешм., Котл., Дж., Бешг. = *Kırk kaşık* – Конг.

Kolada. 1. Рождество (25.12/07.01). Вулк., Конг., Каз., Бешал., Котл., Чешм., Баур., Бешг., Дж., Кирс. = *Kolada günü* – Ч.-Л., Бешг., = *Krêçun* – Вулк. = *Kraçun* – Ч.-Л., Том. // *Kolada orucu* – Вулк., Конг., Баур.; *Kolada aftası* – Вулк., Конг., Том.; *Kolada ajunu* – Конг.; *Koladaya karşı (Kolada karşı* – Каз., Котл.) – Конг., Вулк.; *Kolada gecesi* – Вулк., Конг., Котл., Баур.

Kolada aftası. Предрождественская неделя. Вулк., Конг., Том.

Kolada gecesi. Ночь накануне Рождества. Вулк., Конг., Котл., Баур.

Kolada orucu. Рождественский пост. Вулк., Конг., Баур., Бешал.

Krestou günü. День Воздвижения креста (14.09/27.09). Том., Бешал. = *Krestou/Ay Krestou* – Вулк., Чешм., Котл., Ч.-Л., Баур.

Küçük Panaiya (Küçük Panaya). Праздник рождения св. Марии (08.09/21.09). Вулк. = *Küçük Panıya* – Конг., Том., Ч.-Л., Котл., Чешм., Баур.

Küçük Paskellä. Девятый день после Пасхи – день поминовения мертвых. Котл., Чешм., Том., Бешал., Ч.-Л. = *Ölülerin Paskellesi* – Конг., Баур. = *Paskellenin dokuzu = Ölülerin günü – Вулк.* = *Sofinden* – Конг.

Lambu günü. Харлампиев день. Кирс.

Lazari. Лазарева суббота. Вулк., Конг. = *Lazar* – Том. = *Lazar günü* – Вулк.= *Sürmä Lazar* – Конг. // *Süüt cumertesi* – Вулк.

Masleniţa. 1. Сырная неделя. Вулк., Том., Котл. 2. Заговены, последний день перед Великим постом. Вулк., Том., Котл.

Moşi. Троицкая задушница. Вулк., Конг., Котл., Чешм. = *Moşa* – Том., Ч.-Л.

Oruç. Пост. Вулк., Конг. = *Horuç* – Том., Дж., Ч.-Л. // *Paskellä orucu* – Вулк., Конг., Том.; *Panaya orucu* – Вулк. (*Panıya orucu* – Том., Ч.-Л., Конг.); *Petrou orucu* – Вулк., Конг., Чешм., Ч.-Л.; *Et orucu* – Вулк., Конг.; *Oruç gecesi* – Вулк.; *Oruç tutmaa* – Вулк., Конг., Чешм., Том., Баур., Ч.-Л., Кирс.

Oruç gecesi. Вечер Великого поста. Вулк.

Panaiya, Panaya. 1. Праздник Сретения (02.02/15.02). Вулк. = *Panıya* – Чешм., Котл., Том., Ч.-Л. = *Strateniya* – Конг. (*Sreteniya* – Вулк.) // *Panaiya (Panaya) pitası* – Вулк., Конг. = *Panaiya (Panaya) orucu* – Вулк. = *Panıya orucu* – Конг., Том., Ч.-Л., Котл., Чешм., Баур. 2. Праздник Успения Богородицы (15.08/28.08). Вулк. = *Panıya* – Том., Ч.-Л., Баур., Чешм. = *Büük Panaya (Panıya)* – Вулк., Конг., Том., Ч.-Л., Котл., Чешм., Баур. // *Küçük Panaya (Panıya)* – Вулк., Конг., Том., Ч.-Л., Котл., Чешм., Баур.

Panaiya (Panaya) orucu. Двухнедельный пост перед праздником Успения Богородицы. Вулк. = *Panıya orucu* – Конг., Том., Ч.-Л., Котл., Чешм., Баур.

Paskellä. Пасха. Вулк., Конг., Котл., Чешм., Баур., Ч.-Л., Том., Бешал., Бешг. = *Paskellä günü* – Вулк., Конг., Том., Котл., Чешм., Каз., Дж. // *Paskelleyä karşı* – Вулк., Конг., Котл., Чешм., Ч.-Л.; *Paskellä cumertesi* – Баур.; *Paskellä aftası* – Вулк., Конг., Котл., Чешм.; *Küçük Paskellä* – Котл., Чешм., Том., Ч.-Л.; *Paskellenin dokuzu* – Вулк.; *Ölülerin Paskellesi* – Конг.; *Hayvannarın Paskellesi* – Дж.

Paskellä aftası. Предпасхальная неделя, Великая неделя. Вулк., Конг., Котл., Чешм. = *Büük afta* – Конг., Ч.-Л.

Paskellä cumertesi. Пасхальная суббота. Баур.

Paskellä orucu. Пасхальный пост. Вулк., Конг., Том., Бешал.

Paskelleyä karşı. Канун Пасхи. Вулк., Конг., Котл., Чешм., Ч.-Л., Баур.

Petro orucu. Петровский пост. Вулк., Конг., Чешм., Ч.-Л.

Piinir aftası. Сырная неделя. Вулк., Конг., Чешм., Том., Ч.-Л., Дж. = *Masleniţa* – Вулк., Котл., Бешал., Том. = *Masleniţa aftası* – Вулк. // *Piinir duşniţası* – Конг.

Piinir duşniţası. Поминальная суббота сырной недели. Конг.

Pokrou. (**Pokrof** – Бешал.) Праздник Покрова (01.10/14.10). Котл., Ч.-Л.

Prost gecesi. Прощеный вечер. Вулк., Бешал.

Sarmısak gecesi. Ночь накануне Дня св. Андрея, когда совершался обряд "*хранения чеснока*". Чешм. = *Sarmısak-2*. Вулк. = *Usturoy* – Вулк.

Sava. День св. Саввы. (05.12/18.12). Вулк., Конг., Котл., Чешм., Каз., Том., Баур. = *Sava günü* – Вулк., Конг., Котл., Чешм., Каз., Том., Баур., Кирс.

Sotira. Праздник Преображения (06.08/19.08). Вулк., Котл., Чешм. = *Ay Sotira* – Вулк., Чешм., Баур., Котл. = *Pobrajna* – Ч.-Л. = *Probejna* – Бешал.

Süüt pazarı. Вулк. Вербное воскресенье. Вулк., Конг., Бешал., Чешм., Котл., Бешг., Ч.-Л. // *Süüt pazar cumertesi* – Вулк.; *Süüt cumertesi* – Вулк., Чешм.

Süüt pazarı cumertesi. Вулк. Канун Вербного воскресенья. Вулк. = *Süüt cumertesi* – Вулк.

Trimur. Строгий трехдневный пост, который соблюдали девушки и пожилые женщины. Вулк., Конг., Котл., Чешм., Том., Ч.-Л., Бешал.

Troyţa. Праздник Троицы (50-й день после Пасхи). Вулк., Конг., Котл., Том., Ч.-Л., Чешм., Баур., Бешал.

Vedeniye. Праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы (21.11/ 4.12). Том., Баур., Бешал. = *Ovideniye günü* – Вулк., Чешм.

Примечания

Существуют различные толкования как самого праздника Пасхи, так и его и наименования: оно было заимствовано из более древнего пастушеского обычая празднования перехода с зимних пастбищ на летние и по внутреннему соотношению с ветхозаветным праздником Пасхи, который так был назван «в воспоминание того события, когда при исходе евреев из Египта ангел, погублявший первенцев египетских, видя кровь пасхального жертвенного агнца на дверях еврейских жилищ, проходил мимо (евр. «песах»), оставляя неприкосновенными первенцев еврейских. Сообразно с этим ветхозаветным воспоминанием и Праздник Вознесения Христова, обозначая прохождение от смерти к жизни и от земли к небу, получил наименование Пасхи» (http://days.pravoslavie.ru / Life/life1204.htm). Другое древнее толкование праздника обязано своим происхождением переосмыслению в греческом языке в «страдаю» – πασχω (БЕР, 1996, т. V, 88).

Для выяснения языка-посредника потребуется дополнительное исследование.

Условные сокращения населенных пунктов:

Баур. – Баурчи
Дж. – Джолтай
Котл. – Котловина
Бешал. – Бешалма
Каз. – Казаклия
Том. – Томай
Бешг. – Бешгёз
Кирс. – Кирсово
Ч.-Л. – Чадыр-Лунга
Вулк. – Вулкэнешть
Конг. – Конгаз
Чешм. – Чешмекиой

Литература

Вакарелски Х. Българските празднични обичаи. София, 1943.

Гордлевский В. А. Материалы для османского народного календаря / Избранные сочинения. Т. IV. М., 1968.

Губогло М. Н. К изучению гагаузов в тюркоязычном мире Юго-Восточной Европы // Российский этнограф. Вып. 17. Гагаузы: исследования и материалы. М., 1993.

Губогло М. Н. Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова (К вопросу о происхождении гагаузов): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1967.

Губогло М.Н. Этническая принадлежность гагаузов (историография проблемы) // Советская этнография. М., 1967, №3. (а).

Еремеев Д. Е. Этногенез турок (происхождение и основные этапы этнической истории). М., 1971.

Етнография на България в III тома. Т. III. Духовна култура. София, 1985.

Кабакова Г. И. Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской: Автореф. дисс. ...канд. филол. наук. М., 1989.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, конец XIX – начало XX вв. (Весенние праздники). М., 1977.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, конец XIX – начало XX вв. (Зимние праздники). М., 1973.

Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь. Кишинев, 2002. (а).

Квилинкова Е. Н. Календарная обрядность в системе жизнедеятельности гагаузов / Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев, 2007.

Квилинкова Е. Н. Календарная обрядность гагаузов Молдовы в конце XIX- начале XX века.: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 2002.

Манов А. И. Потеклото на гагаузите и техните обичаи и нрави. Варна, 1938.

Милетич Л. Най-нови изследвания по етнографията на гагаузите // Периодическо списание. LXVI. София, 1905.

Младенов С. Етимологичен и правописен речник на българския книжовен език. София, 1944.

Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда // Этнографическое обозрение. Кн. LI, 1901, № 42.

Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда // Этнографическое обозрение. Кн. LV, 1902, № 4.

Мошков В.А. Турецкие племена на Балканском полуострове (Отчет о поездке на Балканский полуостров летом 1903 г.) // Известия Русского Географического общества. Т. X. СПб., 1904.

Покровская Л. А. Грамматика гагаузского языка. М., 1964.

Покровская Л. А. Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов // Советская этнография. 1974. № 1.

Седакова И. А. Лексика и символика святочно-новогодней обрядности болгар: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1984.

Сорочяну Е. С. О балканских элементах в зимней календарной обрядности болгар, гагаузов и молдаван // Ethnoses and Cultures on the Balkans. Internasional Conference. Bulgaria, Trojan, 23-26.08.2000.Vol. 2. Sofia, 2000.

Сорочяну Е. С. Терминология болгарской календарной обрядности в сравнении с гагаузской (на материале болгарских и гагаузских говоров Бессарабии): Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1995.

Сорочяну Е. С. Этнолингвистический словарь календарной обрядности бессарабских болгар // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. T.VIII. В.-Търново, 2004.

Стаменова Ж. Календарни празници // Пловдивски край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1989.

Толстой Н. И., Толстая С. М. Народная этимология и структура славянского риторического текста // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. М., 1988. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I-IV. М., 1986-1987.

Soroçanu E. Гагаузская календарная обрядность (этнолингвистическое исследование) / Gagauzların kalendar adetleri (etnolingvistik aaraştırması). Кишинев, 2006.

http://days.pravoslavie.ru/Life/life1204.htm.

Словари

БЕР – Български етимологичен речник. Съст. Вл. Георгиев и др. Т. I-VI. София, 1971-2002.

БТР – Български тълковен речник. Съст. Л. Андрейчин и др. София, 1976.

ГРМС – Гагаузско-русско-молдавский словарь. Сост. Г.А. Гайджаржи и др. М., 1973.

ГРРС – Гагаузско-русско-румынский словарь. Сост. П.Чеботарь, И. Дрон.

Кишинев, 2002.

ГРС – Греческо-русский словарь. Сост. А.Н. Черствый М., 1975.

ДГРС – Древнегреческо-русский словарь. Сост. И.Х. Дворецкий Т. II, М., 1958.

РРС – Румыно-русский словарь. Сост. Г. Бологан и др. М., 1980.

ТРС – Турецко-русский словарь. Сост. А.Н. Баскаков и др. М., 1977.

Rezumat

În articolul se dă caracteristica terminologiei sărbătorilor religioase în sistemul terminologiei rituale calendaristice ale găgăuzilor. Se rezolvă problemele de formare a termenilor, metaforelor şi sinonimelor la termenele rituale, se determină sursele şi căile prin care lexemele au fost împrumutate din alte limbi şi mijloacele de adaptare a lor în limba găgăuză. Nomenclatorul de denumiri ale sărbătorilor religioase

şi hrononimelor este prezentat în forma de dicţionar etnolingvistic.

Cuvinte-cheie: creştinism ortodox, ortodoxie populară, sărbătorile religioase şi hrononime, terminologie bisericească, terminologie găgăuză, calendarul popular găgăuz, ortodoxie găgăuză, dicţionarul etnolingvistic.

Резюме

В статье дается характеристика терминологии церковных праздников в системе календарной обрядовой терминологии гагаузов. Решаются вопросы терминообразования, метафоричности и синонимичности обрядовых терминов, определяются источники и пути заимствования лексем из других языков, а также способы их адаптации в гагаузском языке. Исследуемая номенклатура названий церковных праздников и хрононимов представлена в форме этнолингвистического словаря.

Ключевые слова: православное христианство, народное православие, церковные праздники и хрононимы, церковная терминология, гагаузская терминология, гагаузский народный календарь, гагаузское православие, этнолингвистический словарь.

Summary

In the article the characteristics of church holiday terminology is given in the system of calendar ceremonial Gagauzian terminology. Here the questions of term formation, synonymy of ceremonial terms are considered; the ways and sources of lexeme-borrowing from the other languages and ways of their adaptation in the Gagauzian language are determined. Investigated nomenclature of church holiday names and hrononyms is presented in the form of ethnolinguistic dictionary.

Key words: Orthodox Christianity, popular Orthodoxy, church holidays and hrononyms, church terminology, Gagauzian terminology, Gagauzian popular calendar, Gagauzian Orthodoxy, ethnolinguistic dictionary.

Е. Н. КВИЛИНКОВА

ГАГАУЗСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПЕСНИ КАК ОДНА ИЗ РАЗНОВИДНОСТЕЙ НАРОДНЫХ МОЛИТВ

Песни религиозного содержания – составная часть гагаузского фольклора. Этот вид устного народного творчества довольно слабо исследован. Целенаправленный сбор и систематизация таких песен были проведены нами в 2002–2003 гг. Из 200 собранных песен, более 70 представляют собой тексты религиозного содержания (Moldova gagauzların.., 2003). В разделе «От составителя» указанного сборника приведено краткое описание этого вида песен.

Несмотря на слабую изученность данного вопроса, тем не менее, в настоящее время имеются отдельные публикации. Некоторые шаги к изучению религиозного песенного фольклора (ветхозаветного, новозаветного и др.) были предприняты нами в ряде работ (Квилинкова, 2006а, 84-88; Квилинкова, 2006б, 142-153; Квилинкова, 2007, 301-334). Английским исследователем Д. А. Капало была опубликована интересная и содержательная статья «Молитва и заклинание в религиозном фольклоре гагаузов» (Капало, 2006, 477-486). Исследуя структуру гагаузских народных молитв, он показал, что, с одной стороны, религиозные песни и заговоры являются составной частью народных молитв, а с другой, отметил их общую основу с молитвами, распространенными у народов Центральной и Восточной Европы.

Целью настоящей статьи является анализ формы и содержания гагаузских народных песен об Иисусе и Богородице (и, главным образом, песен, посвященных описанию Страстей Христовых и страданий Богородицы). Учитывая тот факт, что значительная часть религиозных песен использовалась гагаузами в качестве народных молитв, мы попытались выявить общее и особенное в указанных областях. В этой связи отметим, что в церкви народные молитвы официально не разрешались местными священниками как не соответствующие библейским канонам, поскольку их происхождение связывалось с апокрифическими текстами. В начале XX века М. Чакиром религиозные молитвы были переведены на гагаузский язык. Они представляют собой тексты, допущенные Церковью, и принципиально отличаются по форме и содержанию от народных молитв.

Сюжеты о Христе и Богородице составляют лишь одну часть гагаузского религиозного песенного фольклора. Другая же связана с именами наиболее известных святых – Петра, Павла, Георгия и др., а также событиями, описанными в Новом завете (о Бедном Лазаре, об ожидании Второго пришествия Христа и др.). Значительное число этих произведений посвящено ветхозаветным сюжетам (об Аврааме, Якове, Ное и др.).

Народные песни религиозного содержания выполняли важную функцию – передачу знаний по истории христианства в доступной для всех форме. В этой связи целесообразно сравнивать их с соответствующими отрывками текстов из Библии.

У гагаузов Молдовы широко распространены песни, которые представляют собой натуралистическое описание Страстей Христовых. Некоторые из них именуются ***Gefsimaniya basçası*** («Гефсиманский сад») – по названию места, откуда начал свой последний путь Иисус Христос. Другие, близкие по содержанию произведения, называются «Песня Иисуса», «Песня Христа» или «Песня Богородицы» (Moldova gagauzların.., 2003, 33, 35, 36, 34, 54).

Сравнение сюжетов указанных песен с текстом Писания показывает, что некоторые содержащиеся в них сведения, взяты, по-видимому, из Евангелия от Матфея: о Гефсиманском саде и предательстве Иуды; об издевательствах стражников над Христом; о Симоне (*Simön*), который понес крест Иисуса, когда Он упал; о последних словах Христа, обращенных к Отцу: «Боже Мой! Боже Мой! Для чего ты меня оставил?» и др. (Матф., гл. 26: 36, 67-68; Гл. 27 : 32, 46). Последние слова Иисуса имеются также в Евангелии от Марка (Мрк., гл. 15 : 34).

В варианты песни с. Бешалма включены довольно подробные сведения, которые содержатся в Евангелии от Луки и в Евангелии от Иоанна. Например, в Евангелии от Иоанна отмечается, что «один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода» (Ио., гл. 19 : 34). Наряду с этими натуралистическими сведениями, приводимыми в песне, здесь же дается пояснение, каким образом в христианстве используются вода и кровь Иисуса: первое – для крещения, второе – для причастия (Moldova gagauzların…, 2003, 32).

Süngüyü sapladılar,	Копьем кололи,
Saa yanına sapladılar	Правый бок кололи.
İsuzun saa yanından	Из правого бока Иисуса
Kan hem su ordan aktı:	Кровь и вода оттуда текли:
Kanı da – komka için,	Кровь – для причастия,
Su da – vaatizlik için, }2	Вода же – для крещения, }2
Vaatizlik biz kabledelim, }2	Чтобы мы крещением крестились. }2
İsuzun yolundan gidelim.	И шли дорогой Иисуса.

В песнях, записанных в селах Бешалма и Гайдар (Moldova gagauzların…, 2003, 32-33), значительный акцент делается на позиции Понтия Пилата, не желавшего брать на себя вину за смерть Христа.

Pilat sordu Hristoza:	Пилат спросил Христа:
– Senin ne kabaatın var?	– В чем Твоя вина?
İsus bişey demädi,	Иисус ничего не ответил,
Gözçeezleri yaşlan doldu.	Глаза слезами наполнились.
Hem Pilat bölä gördü,	И когда Пилат увидел это,
Hem ellerni yıkadı.	Он омыл руки:
– Diilim dastoyın buna,	– Я не достоин
Sud kesmää bölä adama.	Вершить суд над таким человеком.

Для сравнения приведем строчки из Евангелия от Луки: «я не нахожу никакой вины в этом человеке», «я ничего достойного смерти не нашел в нем» (Лук., гл. 23 : 4, 22). В одном из вариантов, зафиксированных в с. Бешалма, Понтий Пилат фигурирует под именем Голгоф (Moldova gagauzların…, 2003, 37), от названия горы, где происходило историческое событие. Это смешение событий и имен свидетельствует о слабом знании гагаузами истории христианства.

Вместе с тем необходимо отметить, что в песнях присутствуют моменты, не фигурирующие ни в одном из Евангелий. Например, будучи распятым на кресте, Иисус, успокаивает мать и говорит ей о том, что Небесный Отец знает, за что Он «принял» эти мучения (Moldova gagauzların…, 2003, 37, 32, 33, 39).

«Aalama, Mariya anam, – dedi, –
Gökteki Boba da bile(r)
Neçin o zeetleri Bän çekerim».
«Не плачь, Мария мать моя, – сказал, –
Небесный Отец знает
Для чего эти мучения Я терплю».

Довольно часто эпилогом в песнях с описанием Страстей Христовых является объяснение Иисусом значения жертвы, на которую он добровольно решился. Причем в текстах оно облечено в форму прямой речи, например: *Bän bu zeetleri çekerim Adam hem İyovanın yanıldıy (i)çin* («Я эти мучения терплю за грехи Адама и Евы»), *Biz bu zeeti çekeriz insanın sözü için* («за людские разговоры и предательство Иуды»), *Yudanın sattıı için* («за христианство»), *Bän bu zeetleri çekerim hristiyannık için* («за все человечество») (Moldova gagauzların…, 2003, 32, 39, 37). В одном из текстов вина за смерть Иисуса возлагается на евреев (*İsus Hristozu çıfitlar tuttular...*) (Moldova gagauzların…, 2003, 38), что имеет место в воззрениях многих исповедующих христианство народов.

Составной частью песен такого содержания является описание плача Богородицы, находившейся рядом со своим сыном во время страданий его на кресте: «Мария сильно плакала; из одного глаза текли слезы, а из другого – капала кровь…». Чаще в песнях встречается указание на то, что Богородица собирала кровь сына, стекавшую из его ран и превращавшуюся в миро. Упоминание о том, что во время страданий Иисуса на кресте рядом с ним была его мать имеется лишь в Евангелии от Иоанна (Ио., гл. 19 : 25-27).

Песни с сюжетом о том, как Богородица ищет своего сына, нередко представляют собой отдельные произведения: ***Mariya Panaya*** («Мария Богородица»), ***Panayanın türküsü*** («Песня Богородицы»). В них описывается, как Мария шла по дороге, искала сына и спрашивала у встречавшихся на пути прохожих: не видели ли они Его. Третий из путников подробно описал события, произошедшие на Голгофе (Moldova gagauzların…, 2003, 34, 36).

Panaiya aarêêr oolunu,	Богородица ищет сына,
Hem aarayor hem ayleer.	Ищет и плачет.
Panaiya çekeder yola.	Богородица оправляется в путь.
Karşı eder insannan,	По дороге встречается с людьми,
Hem ayleyor hem sorêr:	Плачет и спрашивает:
– Görmediniz mi oolumu, }2	– Не видели ли моего сына, }2
Benim oolumu, Hristozu?	Моего сына, Христа?
Hepsi bir sestän baardı:	Все в один голос крикнули:
– Biz onu hiçicik görmedik, }2	– Мы его совсем не видели }2
Hiçicik işitmedik.	И совсем не слышали.

В другом тексте известие о мучениях Христа на Голгофе Мария получила при помощи голоса, который «шел от земли в небо» (Moldova gagauzların…, 2003, 32, 37).

Erdän da ses gitti	С земли голос донесся
İsuzun Mariya anacıına:	До Марии, матери Иисуса:
– Ya çık, mari Mariya,	– А ну-ка, выйди, мари Мария,
Ya çık o Golgofa bayır(ı)na, }2	А ну-ка, выйди, на Голгофский холм, }2
Gör oolunun zeetlerni.	Посмотри на мучения своего сына.
İsuzun Mariya anacıı	Мария, мать Иисуса,
Kaçardı çembercii elindä…	Бежала с платком в руках…

В одной из песен с сюжетом о Марии, спустившейся с небес на землю, чтобы искать сына, используется выражение ***Gökteki anamız*** («Наша Небесная мать») (Moldova gagauzların…, 2003, 26). В этой связи добавим, что у гагаузов Бессарабии отчетливо проявляется культ Богородицы. Согласно архивным данным (НА РМ), более половины церквей в гагаузских селах были названы в честь праздника Успения Пресвятой Богородицы.

Необходимо отметить, что религиозные песни по форме и содержанию во многом схожи с народными молитвами. На это обратил внимание английский исследователь Д. А. Капало. В его статье отмечается, что народные молитвы в той или иной степени включают в себя описание Страстей Христовых, широко представленных в религиозном фольклоре. В отличие от песен они имеют характерную концовку: «Кто эту молитву будет знать, тот в огне не сгорит и в воде не утонет» и т. п. (Капало, 2006, 482; Квилинкова, 2007, 321-322). Добавим, что после исполнения религиозных песен многие информаторы, как и по окончании чтения молитвы, произносили «Аминь». Согласно выводам того же ученого, «наиболее распространенный центральный образ народной молитвы в Центральной и Восточной Европе – это натуралистическое изложение Страстей Христовых в форме диалога». Легенда о поиске Богородицей своего сына, которую ученые относят к апокрифическим текстам, широко распространена в румынском и молдавском фольклоре «Căutarea Domnului Iisus Hristos» (Поиски Иисуса Христа) (Капало, 2006, 482).

Наблюдается значительное сходство между песнями с рассмотренными выше сюжетами и апокрифом «Сон Пресвятой Богородицы». Сведения о его значении и широком распространении у гагаузов находим в работе В. А. Мошкова. Он отмечал, что написанный от руки текст хранили в каждом доме и считали его талисманом, оберегающим от всех бед. «Сон Пресвятой Богородицы» читали, чтобы был достаток и благополучие, при трудных родах и т. д. (Мошков, 1900, № 1, 18; 1901, № 4, 24). Надо указать, что и в настоящее время он довольно широко распространен.

Ниже нами приведена эта молитва на гагаузском языке. Рукописный ее текст на кириллице [1] был предоставлен нам информатором из с. Бешгёз. Считаем необходимым привести его здесь целиком, что позволит рассмотреть сходство и различие песни-молитвы и апокрифа.

Bu düş – Panıyanın düşü. Panıya, açan uyudu Elionun bayırında gorod Vifliemdä, görmüş düşündä oolunu onun – bizim Allahımız vo. İsus Hristos gerili krestä vo Erusalimdä Petri ramada, Pavel domaskindä. Da açan uyanmış Panıya, volu uykusunda sormuş ona; onun oolu – pek sevgili oolu:

– Anam, benim anam, uyrdun?

– Gördum Seni düşümdä, oolum benim, gördüm seni o Erusalimdä gerili krestä iki razboyniin arasında. Seni satmışlar otuz gümüşä, *Seni tutmuşlar, diri baalamışlar, Senin başına sopıylan urmuşlar, Senin pak üzünä tükürmüşlär, Sana fäna laflar sölemişlär, Senin başına çalıdan feneţ koymuşlar, ellerinä hem da ayaklarına enserlär kakmışlar. Bir da razboynik süngüylän saplamış sol tarafını; akmış ordan su hem da kan hristiyanarın kurtarmak için, su – vaatizlik için, kan da – komka için. Seni ötlan doyurmuşlar, senin pak aazına su erinä sirkä vermişlär.* Gün da tutulmuş, ay da tutulmuş da kliselärdä büük şandallar koptular, yukardan parça-parça. Oldu karannık dübüdüz dünnedä. Altı saat dokuz saadadak kim da erdidi korkudan erä düştü, näända, benim oolum, öldun kresttä. İosif da Nikadim indirdi Seni eni kresttän, gömdü Seni eni mezara. Sän da şindi, benim oolum, git oradan.

Gider oradan adam hem da üçüncü günü dirilmiş. Ayozlar, Angellär okuyucek Hristos dirildi mezardan, kalkın, görün, oturêr Bobanın saa tarafında.

– Anam benim, anam pek sevgili. Anam, hepsini bän onnarı geciricäm, senin düşün haslı. *Kim da yazıcek senin düşünü Panıyanın da vericek onu evdän-evä, – o evdä olucek saalık hem da isläälik. Kim da yazıcek Panıyanın düşünü Panıya da korucek onu çok erdän, vo evdä denelicek duh svätıh, Allahın da angelleri koryıcek vo adamı herbir fäna erdän, ölümdän, ansız ateştän, kılıçtan da, gök gürlemektän da, toludan da, sudan da, herbir zordan, a vonun da evindä zedelenicek bereket, olucek islää senin düşün için hem da Benim zeetlerim için. Hristozun kim da gicek suda, olucek vonun da yanında senin düşün. Panıyanında vonunda yanında geçicek suttan, kurtulmuş kabatsız icin kim da gicek stenoz olma da senin da düşün. Panıyanın da dönücek geeri saalıklan, hem da genä karıda, ani küçük uşak – lofusa, olucek yanında senin da düşün. Panıyanın da koryıcek vonu da pak erdä da olucek saalıy hem da isläälii adam da nekadar çok güünası olsun, vo adamı bütün üreklän Allaa prost edicek adamın günahlarını da benim anam Panıya görünücek vo adama bän da görünücäm o adama vonun, ani bölä o adam can verärkän da Arahangel Mihail canı da götürücek vo adamın canını Avramın hem Yakovun şennenicek orada Benim gökümdä hepsiniz doorular.* Presvätaya tebe Presvätaya Bogorodiţa, yalvarêrım sana,

Panıya, hem da Allahım İsuzum senin kanın için hem da senin zeetin için, ani zeetlendin bizim günahlarmız için prorok İvan Krestitel bizim lafımız için. İsus Hristos, kurtar bizi herbir fäna erdän. Spasi, Hristos, Boje naş. Amin (ПМА, Добриогло В.).

Сравнение текстов песен о Богородице с содержанием известного апокрифа «Сон Пресвятой Богородицы» показывает, что полностью совпадает описание Страстей Христовых и пояснения, каким образом в христианстве используется вода и кровь Иисуса: как уже отмечалось, первое – для крещения, второе – для причастия. Сходный с песней отрывок молитвы мы выделили жирным курсивом. Вместе с тем, имеются существенные различия. Из содержания песен видно, что голос «послышался» Богородице, когда Иисус был уже распят (в другом варианте – Мария спрашивала у прохожих о свершившихся ранее событиях). Согласно же молитве, мать во сне увидела мучения, на которые будет обречен ее сын.

Важным является вопрос о происхождении данной молитвы у гагаузов. В этой связи отметим, что в ней используется немало русских слов (крест, город, разбойник, пророк и др.), формул обращения: «Пресвятая тебе, Пресвятая Богородица»; «спаси, Христос, Боже наш». Это дает основание предположить, что данный апокриф был переведен на гагаузский язык с русского языка.

Анализ формы и содержания религиозных песен позволяет говорить о том, что значительная их часть представляет собой одну из разновидностей народных молитв – **песня-молитва**. Сведения о том, что молитва «Сон Пресвятой Богородицы» поется, были зафиксированы упоминавшимся нами выше английским исследователем: «Panaiyan düşünü çalêrlar o zaman açan bir can pek hasta, eli eli soluyêr. O zaman onu çalêrlar, sölerlär, okuyêrlar da her olarsaydı alışêr, yokseydı öler». («Сон Богородицы поется тогда, когда кто-то очень болен, еле-еле дышит. Тогда ее поют, произносят, читают, и если (…) будет – выздоравливает, а если не будет – умирает») (выделено нами – Е. К.) (Капало, 2006, 485).

В своей статье Д. А. Капало выявил различия народной молитвы (на основе апокрифа «Сон Пресвятой Богородицы») от канонических церковных молитв. Так, согласно проведенному им исследованию, первые включают в себя апокрифический элемент описания Страстей Христовых и заключительную формулу-договор между Богом и чтецом мотивы о спасении его души и тела. Как видно из приведенной нами выше молитвы, в ней договор-заклинание занимает почти половину текста (выделен курсивом). Однако изучение собранных нами народных молитв показывает, что для значительного числа народных молитв указанные элементы не характерны. Подобные формулы-договоры скорее являются составной частью некоторых из них, считающихся наиболее «сильными» и «действенными», произносимых по особым в жизни случаям. Именно к ним и относится молитва «Сон Пресвятой Богородицы».

Примером почти полного совпадения песни и молитвы является текст, по форме представляющий собой проповедь о Втором пришествии Христа и о необходимости готовить себя к этому событию. Песня ***«Bu yaşamak bizä verildi, kardaşlar, bir parça vakıda»*** («Эта жизнь нам дана, друзья, лишь на время»), записанная нами в с. Бешалма (Moldova gagauzların…, 2003, 48). Она несколько больше (на девять строк в середине текста), чем молитва, зафиксированная в с. Бешгёз. В приведенной ниже молитве, как и в песне, нет формулы-договора. При их сравнении были выявлены незначительные диалектные различия, например: tözoman – tä ozman; sorucek – soracek; decek – deycek; kulmuş – kuumuş; gelicäm – gelecäm; sorucek – soracek. Ниже приведена молитва, транслитерированная нами.

Molitva

Bu yaşamak bizä verildi, kardaşlar, bir parça vakıda. Tä o bizdän tez gidecek, kardaşlar. Tözaman biz uyanıcız. Ama geç olucek, kapu kapanıcek, bitki saatlar gelicek. Saabi gökä çıkıcıykan, bizä sımarladı, biz dar yoldan gidelim. Biz dar yolu braktık, geniş yolu aldık, güüdenin istediini yaptık. Güüdenin istedii hodulluk, çok görmäk, biri-birini gülmäk. Saabi bizä dedi:

– Bän genä gelicäm borçlarnızı ödemää.

– Ah, canım, benim canım! Tözoman naşi yapıcam, suda girilmiş olduynan. Saabi bizä sormıycek, nelär iyip-içtik e kim nelär biz giidik. Saabi bizä sorucek, kimä ne iilik yaptık hem kimi biz gücendirdik? Tözman o ayırcek kendi insannarnı herkez işinä görä. Günahsızlara decek: «Geliniz ardıma diveç yaşamak kabledin». Günahkerlerä deycek: «Gidiniz üzümdän diveç ateşlerä». Ah, canım, benim canım! Tözoman naşi yapıcam, Saabidän kuulmuş olduynan? Amin (ПМА, Добриогло В.).

В гагаузском религиозном фольклоре довольно много песен с подобным содержанием, по форме представляющих собой проповеди об ожидании Второго пришествия Христа и др. Вместе с тем отметим, что все они были записаны нами у информаторов, которые по религиозной принадлежности являлись православными.

Содержание и особенности исполнения рассматриваемых ниже песен позволяет говорить о том, что по своей форме они также являются народными молитвами. Так, в песнях ***Gökteki Anamız*** («Наша Небесная мать»), ***Panaiya nası geldi erä*** («Как Богородица спустилась на землю») повествуется о Богородице, спустившейся с небес на землю, которую никто не узнал, не накормил, не приютил, не пожалел (Moldova gagauzların…, 2003, 26-27). При этом отметим, что они принципиально отличаются от песен с описанием Страстей Христовых с участием Богородицы. Ниже приведен текст песни «Наша Небесная мать».

Gökteki da anamız	Наша Небесная мать
Göklerdän erä indi.	С небес на землю спустилась.
Hêy-hêy.	Хэй-хэй.
Gökteki da anamız	Наша Небесная мать
Göklerdän erä indi. }2	С небес на землю спустилась. }2
Küyün içinä girdi.	В село вошла.
Hêy-hêy.	Хэй-хэй.
Göklerdän erä indi,	С небес на землю спустилась,
Küyün içinä girdi, }2	В село вошла, }2
Kimsey onu tanımadı.	Никто ее не узнал.
Hêy-hêy.	Хэй-хэй.
Kimsey onu tanımadı,	Никто ее не узнал,
Kimsey onu kabletmedi.	Никто ее не принял.
Aldı başını, gitti.	Собралась и пошла.
Kırım bayırına çıktı.	На (?) холм поднялась.
Hêy-hêy.	Хэй-хэй.
Aldı başını, gitti.	Собралась и пошла.
Kırım bayırına çıktı }2	На (?) холм поднялась, }2
Acı yaşlan aaladı.	Горькими слезами плакала.
Hêy-hêy.	Хэй-хэй.
Acı yaşlan aaladı,	Горькими слезами плакала,
Gökteki Bobaya dua etti.	Небесному Отцу молилась.
Taş küyüläna o gitti,	В «скальные» сёла она пошла,
Orada dizçä durdu.	Там на коленях стояла.
Hêy-hêy.	Хэй-хэй.
Taş küyüläna (?) o gitti,	В «скальные» сёла она пошла,
Orada dizçä durdu, }2	Там на коленях стояла, }2
Dünnah için dua etti.	За всех людей на свете молилась.
Hêy-hêy.	Хэй-хэй.
Orada dizçä durdu,	Там на коленях стояла,
Dünnah için dua etti.	За всех людей на свете молилась.

(ПМА, Руссу В.)

В тексте отчетливо проявляется образ Богородицы как заступницы христиан, готовой простить им прегрешения, замолить их грехи перед суровым и неподкупным Богом. Она на коленях молит Бога о прощении всех людей (грешников), живущих на земле. Имеется близкая по содержанию песня ***Bizim göktä Bobamız bir vakıt erä inmiş*** («Однажды наш Небесный Отец спустился на землю»), в которой вместо Богородицы фигурирует Всевышний (Moldova gagauzların…, 2003, 43).

Некоторые параллели с указанным апокрифом наблюдаются в песне ***Bu aldangaç dünnä*** («Этот обманчивый мир»). В ней заступником христиан перед Богом выступает Архангел Михаил. Он на коленях стоит у ворот Рая и умоляет Бога простить всех грешников, которые «не ведали что творят» (Moldova gagauzların…, 2003, 44). Согласно содержанию того же апокрифа, Михаил, по просьбе Богородицы, на коленях у престола молил Бога о прощении грешников. Интересно отметить, что в данном апокрифе в качестве защитника рода людского перед Богом выступает и апостол Павел, который в этой же песне упоминается вместе со Святым Петром. Всем встречающимся на пути христианам они давали наставления, что нужно верить во Христа и соблюдать религиозные праздники. Петр и Павел также фигурируют в апокрифе «Сон Пресвятой Богородицы».

Песни ***Allahın türküsü*** («Песня Христа»), ***İsus Kurtarıcım*** («Иисус мой Спаситель») и др. по форме напоминают молитву-покаяние (Moldova gagauzların…, 2003, 46, 50). Еще более отчетливо форма песни-молитвы проявляется в тексте ***Göktä Boba padişaa*** **(«**На небе Царь-Отец»).

Göktä Boba Padişaa,	На небе Царь-Отец.
Hepsi Ondan da aşaa.	Все Его ниже.
Onun dualarnı taman	Все Его заповеди
Läázım tutmaa herzaman.	Нужно соблюдать всегда.
Baaşla bizä tuz-ekmek,	Ниспошли нам хлеб-соль,
O bizä paalı imek.	Это для нас дорогая еда.
Baaşla bizä tuz, ekmek,	Ниспошли нам хлеб-соль,
O bizä hazır imek.	Это для нас готовая еда.
Baaşla tarlaya yaamur,	Пошли на поля дождь,
Tarlalar olsun çamur.	Пусть на полях будет грязь.
Tarlala çamur olacek,	На полях будет грязь,
Teknelär amur dolcek, }2	Квашни наполнятся тестом, }2
Cümnä kuşlar tok olcek.	Птицы всего мира будут сыты.
Göktä Boba Padişaa,	На небе Царь-Отец.
Hepsi ondan da aşaa.	Все его ниже.
Onun dualarnı taman	Все Его заповеди
Läázım tutmaa herzaman.	Нужно соблюдать всегда.

(ПМА, Кихаогло Е.)

В нем присутствуют характерные для молитвы просьбы-заклинания: обращение-мольба к Богу, чтобы он послал просящему еду, хлеб-соль; на поля – дождь и т. д. Песня начинается и завершается прославлением Всевышнего и требованием соблюдать все его заповеди. Речитативная форма ее исполнения во многом напоминает чтение молитвы. В этой связи отметим, что аналогичная просьба-заклинание составляет основу песни в обряде вызывания дождя «Пипируда», в которой конкретно указывается, что исполнители песни «молят Бога» *(Allaha dua ederim)* о дожде и т. д. Это дает основание квалифицировать ее как разновидность народной молитвы, включенной в календарный обрядовый цикл.

Pipiruda gezäriz,	Пипирудой ходим,
Allaha dua edäriz,	**Бога молим,**
– Ver Allaşçıım yaamurcuk,	– Дай, Боженька, дождика,
Tarlalara çamurcuk,	На поля грязи,
Teknelerä amurcuk,	В корыта теста,
Fırınnara kolaççık,	В печи калачиков.

(ПМА, Попова Е.)

Основу другого обрядового текста – «Песня Пипируды» – также составляет молитва. В самой песне присутствует восклицание – «Аминь», использующееся как заключительное при чтении молитв.

Pipiruda-ruda.	Пипируда-руда.
Yazlar geldi, geçti.	Лето пришло и прошло.
Amin, Allaa, amin!	**Аминь, Боже, аминь!**
Yaamurcuklar yaasın,	Пусть пойдут дожди,
Ekinciklär büüsün,	Чтобы выросла пшеница,
Kurtu-kuşu doyursun.	Чтобы накормить все живое (на земле).
Acı, Allam, acı	Пожалей, Боже, пожалей
Dünnäyin aamaklarnı,	Всех глупцов на свете,

Acı, Allam, acı	Пожалей, Боже, пожалей
Dünnäyin sakatlarnı,	Всех калек на свете,
Hepsicii da doyunsun,	Чтобы все наелись,
Hepsicii da tok olsun!	Чтобы все были сыты!

(ПМА, Банкова С.)

В некоторых песнях ***Gökteki Anamız*** («Небесная Мать») и ***Bizim göktä Bobamız bir vakıt erä inmiş*** («Однажды наш Небесный Отец спустился на землю»), по содержанию напоминающих молитву, песенная составляющая усилена за счет включения в текст специфического припева: *hêy-hêy* (в первом тексте) и *vay-vay* (во втором). Песню ***İsuzun türküsü*** («Песня Христа»), в основе которой лежит апокрифическое сказание о мучениях Христа на кресте, дополняют вступление и концовка *(hey, lä, lä, lä, ley)*, которые обычно используются в песенном жанре (Moldova gagauzların…, 2003, 26, 43, 37).

В ряде других песен аналогичного содержания содержатся фрагменты, характерные для сказок, например: *Çok mı gitmiş, az mı gitmiş, karşı gelmiş Harahangili...* (Много ли шел, мало ли, по пути встретился с Архангелом…); *Az mı gitmiş, çok mı gitmiş, karşı gelmiş üç yolcuylan* (Много ли шла (Богородица), мало ли, повстречалась с тремя путниками); *Az mı gittik, çok mı gittik, biz etiştik Mermer taşına... / Boje Groba...* (Много ли шли, мало ли, мы дошли до Мраморного камня... / до Гроба Господня...); *Az mı gittilär, çok mı gittilär, karşı geldilär Hirod padişahsına...* (Много ли шли, мало ли, повстречались с Царем Иродом…) (Moldova gagauzların…, 2003, 68, 40, 36, 28). Это свидетельствует о тесном переплетении песенного жанра (а в определенной степени – и сказочного) с народными молитвами.

Значительная часть песен-молитв основана на проповеди о бренности земной жизни и необходимости ведения христианского образа жизни: не чревоугодничать, не злоупотреблять спиртными напитками, не гнаться за богатством, быть сердобольным, оказывать помощь всем просящим, гостеприимство путникам и т. д. (Moldova gagauzların…, 2003, 26, 43, 44, 45, 49). В песнях, как и в Новом завете, подчеркивается, что, только совершая богоугодные дела, человек сможет попасть в Царствие Небесное.

* * *

Из приведенных материалов видно, что у «бессарабских гагаузов» широко распространены народные песни религиозного содержания. У многих пожилых женщин имеются тетради с записями этих текстов, которые они часто поют, оставшись наедине или собираясь по нескольку человек в одном доме во время больших религиозных праздников. В большинстве своем эти песни воспринимались в народе как молитвы и являлись одним из способов покаяния перед Богом и укрепления в собственной вере.

Подчеркивая роль и значение данного вида песен в народной культуре гагаузов отметим, что они являлись составной частью их религиозности. Через них верующие выражали свои религиозные чувства. Многие из песен представляют собой религиозную проповедь в народной трактовке, целью которой является прославление Христа, призыв к соблюдению евангельских заповедей и ведению христианского образа жизни. Наряду с этим они выполняли функцию передачи знаний по истории христианства. В значительной части текстов содержатся сведения из Ветхого и Нового завета.

Такие песни, несомненно, способствовали росту религиозной грамотности гагаузов, поскольку содержащаяся в них информация передавалась на родном языке, в отличие от языка богослужения, который был непонятен верующим. (До начала XX в. в церкви использовался старославянский и молдавский языки.) Кроме того, передача знаний при помощи песен была адаптирована к народному способу восприятия, в то время как чтение религиозных книг для основной массы крестьян по объективным причинам было невозможным, ввиду довольно сложного языка Библии, а также малого числа грамотных в селе. Через песни же передача знаний по истории христианства осуществлялась в свободной и непринужденной форме в удобное для человека время.

Анализ содержания и формы религиозных песен позволил прийти к выводу о том, что некоторые из них являются не только составной частью народных молитв, но и представляют собой одну из их разновидностей – **песня-молитва**. К общим чертам, характерным для ряда песен-молитв и некоторых народных молитв относится наличие в них элементов апокрифических текстов, а также способ исполнения – пение.

Одним из элементов, отличающих песню-молитву от народной молитвы, является отсутствие в первой прямого указания на формулу-договор с Богом о спасении и сохранении души и тела при условии ее многократного повторения или переписывания. Вместе с тем отметим, что формула-договор не является обязательной составной частью всех народных молитв. В свою очередь частое исполнение песен-молитв (по праздникам и будням), вероятно, можно рассматривать как негласное соглашение между Богом и человеком, произносящим ее, о спасении его души. Другой особенностью песен-молитв является использование припевов, характерных для песенного жанра.

В целом можно говорить о том, что этот вид песен объективно способствовал поддержанию религиозного чувства у значительной части представителей гагаузского этноса и являлся формой выражения их религиозной идентичности. Необходимо дальнейшее изучение фольклора религиозного содержания, что позволило бы конкретизировать

вопрос о происхождении данного пласта народных песен у бессарабских гагаузов. Отсутствие их у гагаузов Болгарии (Квилинкова, 2005, 146) позволяет предположить, что основная их часть появилась на территории Бессарабии в первой половине XX века. В пользу данной точки зрения свидетельствует тот факт, что В. А. Мошков, собиравший фольклор в конце XIX в., зафиксировал одну песню религиозного содержания на ветхозаветный сюжет (об Аврааме) (Мошков, 1900, 44-48). Имеющиеся параллели с религиозным фольклором восточно-романских народов, а также использование в песнях и народных молитвах русских слов и выражений, в определенной степени позволяют говорить об иноэтничных влияниях в данной области песенного творчества, имевших место на территории Бессарабии.

Выявление общего и особенного в религиозном фольклоре гагаузов будет способствовать более глубокому изучению процесса этнокультурного взаимодействия гагаузов с соседними этносами (возможно, и с представителями других религиозных направлений) в данном регионе.

Примечание

[1] Предоставленные информаторами тексты молитв, написанные от руки на кириллице, были транслитерированы нами на латиницу с сохранением специфики их написания, связанной с особенностями произношения. По возможности мы расставили и знаки препинания.

Литература

Капало Д. А. Молитва и заклинание в религиозном фольклоре гагаузов // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинэу, 2006.

Квилинкова Е. Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chişinău, 2005.

Квилинкова Е. Н. Гагаузские песни религиозного содержания как источник знания по истории христианства // Матеріали III Міжнародної науково-пратичної конференції «Інноваційні моделі розвітку туристичної інфраструктури Украіни. Буковинське та світове старообрядництво: історія, культура, туризм». Чернівці, 23-24 вересня 2006 р. Частина 2. Чернівці, 2006а.

Квилинкова Е. Н. Страницы ветхозаветной истории в гагаузских народных песнях // Buletin ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţele Naturii şi Muzeologie. Vol. 5 (18). Chişinău, 2006б.

Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев, 2007.

Мифы народов мира: Энциклопедия в 2-х тт. Т. I. М., 1991; Т.II. М., 1992.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы // Этнографическое обозрение, 1900, № 1; 1900, № 2; 1901, № 4.

НА РМ. Национальный архив Республики Молдова, ф. 208 – Кишиневской Духовной Консистории.

ПМА. Полевые материалы автора (Е.Н. Квилинковой) за 2007 г., собранные в гагаузских селах юга Молдовы: с. Бешгёз, Добриогло В.; с. Бешгёз, Руссу В.; с. Бешгёз, Попова Е.; с. Авдарма, Кихаогло Е.; с. Гайдар, Банкова С.

Moldova gagauzların halk türküleri / Toplayan hem hazırlayan E. N. Kvilinkova. Kişinöv, 2003. 192 с.

Условные сокращения

Матф. Библия. Новый завет. Евангелие от Матфея. Глава 26: 36, 67-68; Глава 27 : 32, 46.

Мрк. Библия. Новый завет. Евангелие от Матфея. Глава 26: 36, 67-68; Глава 27 : 32, 46.

Ио. Библия. Новый завет. Евангелие от Матфея. Глава 26: 36, 67-68; Глава 27 : 32, 46.

Лук. Библия. Новый завет. Евангелие от Матфея. Глава 26: 36, 67-68; Глава 27 : 32, 46.

ПМА. Полевые материалы автора.

Rezumat

În articol sunt analizate atât forma cât şi conţinutul cântecelor populare găgăuze despre Isus şi Fecioara Maria. În urma studiului, autorul a ajuns la concluzia că majoritatea cântecelor reprezintă varietăţi ale rugăciunilor din popor – cântec-rugăciune. Găgăuzii din Bulgaria nu au astfel de cântece. Din aceste considerente autorul presupune că majoritatea acestora a apărut pe teritoriul Basarabiei la începutul sec. XX.

Cuvinte-cheie: cântece folclorice religioase, texte apocrif, rugăciuni din popor, cântec-rugăciune.

Резюме

В статье анализируется форма и содержание гагаузских народных песен об Иисусе и Богородице. В результате исследования автор пришел к выводу о том, что значительная их часть представляет собой разновидность народных молитв – песня-молитва. Данный вид песен отсутствует у гагаузов Болгарии. В этой связи автором было высказано предположение о том, что значительная их часть появилась у гагаузов на территории Бессарабии в начале XX в.

Ключевые слова: религиозный песенный фольклор, апокрифические тексты, народные молитвы, песни-молитвы.

Summary

In this article the form and the content of the gagauzien popular songs about Jesus and the Holy Mary are analyzed. In the result of investigation the author concludes, that their considerable part represents the variety of folk prayers - prayer-songs. This kind of songs is absent in Gagauzian and Bulgarian culture. The author comes to the conclusion that most of the songs represent varieties of the popular prayers.

Key words: religious song folklore, apocryphal texts, folk prayers, prayer-songs.

Д. Е. НИКОГЛО

НЕКОТОРЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ЯЗЫЧЕСКО-ХРИСТИАНСКОГО СИНКРЕТИЗМА И РЕЛИКТЫ АРХАИЧНЫХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В ТРАДИЦИЯХ ПИТАНИЯ ГАГАУЗОВ (НА ПРИМЕРЕ МЯСНЫХ ВИДОВ ПИЩИ)

Исследование элементов языческо-христианского синкретизма в традиционной культуре гагаузов представляет собой важное направление в современном гагаузоведении, так как позволяет выявить реликты архаического мировоззрения и приблизиться к решению вопросов этногенеза и этапов этнической истории народа.

Поскольку этногенез гагаузов связан с историей тюркоязычных кочевых племен, основным типом хозяйственной деятельности которых являлось кочевое скотоводство, весьма важно обратить внимание на символику элементов, связанных со скотоводческой культурой, и реликты мифологических представлений, уходящих корнями в глубокую древность. В этом отношении историко-культурный интерес представляют традиции питания, которые в сравнении с другими компонентами этнической культуры считаются наиболее устойчивыми.

Следует отметить, что одними из маркеров кочевого скотоводческого быта являются мясные виды пищи. В этой связи в данной статье автор ставит цель выявить их символическое значение в некоторых обрядах и ритуалах.

Как свидетельствуют результаты последних научных изысканий в области традиционно бытовой культуры гагаузов, особую группу обрядов, имеющих в своей канве магический смысл, составляют те, которые связаны с вкушением мяса жертвенного животного (Никогло, 1998; она же, 1999; она же, 2004; она же, 2001; Квилинкова, 1997; она же, 2002; Soroçanu, 2006).

Наиболее характерными в этом отношении являются обряды календарного праздника Святого Георгия *(Ay Görgi / Sveti Görgi)*, совпадающего с гагаузским народным праздником *Hederlez*, и день Святого Дмитрия *(Ay Dimitri / Sveti Dimitri)* – с праздником *Kasım* (названия праздников даны по Soroçanu, 2006, 225; 238). В эти дни в жертву приносили ягненка с целью уберечь скот, от болезней и увеличить его приплод.

Аналогичное значение имел жертвенный барашек и у болгар, для которых, как и для гагаузов, праздник Святого Георгия являлся одним из основных в цикле календарной обрядности. Для бессарабских болгар и для болгар, проживающих в Болгарии, характерно запекание барашка целиком. В некоторых селах его варят в больших котлах, не добавляя ничего, кроме соли и красного перца (Очерки истории и этнографии села Кирнички, 1998, 93; Чийшия: очерки истории и этнографии, 2003, 444).

Жертвоприношение на праздник Святого Георгия совершали многие другие народы Балкано-Дунайского ареала: греки, албанцы, сербы, македонцы, турки, болгары.

Вероятно, под влиянием традиций гагаузов и болгар у населения молдавских сел юга Бессарабии развился обычай заклания первого ягненка. Так же, как и у гагаузов, у них было принято закапывать кровь жертвенного животного в землю и выводить кровью кресты на лбах детей с целью оберега от болезней (Фуртунэ, 1989, 58).

Принесение в жертву ягненка на праздник *Курбан-Байрам* характерно и для народов, исповедующих ислам. Общемусульманский праздник *Курбан-Байрам*, возникший у арабов, имеет доисламское происхождение. Древние арабы, принося в жертву ягненка, верили, что тем самым они добьются единения со своими богами и умилостивят их. Боги за это отвратят от них злые стихии и обеспечат богатый приплод скоту, урожай злаков и т. д. Поедание жертвы было верным залогом того, что боги должны позаботиться о скоте и хозяйстве (Климович, 1941, 68).

Российский исследователь ислама Л. Климович отмечает, что «трапеза поедания жертвы прямо говорит о совпадении этого мусульманского таинства с бывшим у древних евреев обычаем поедания на Пасху ритуального мяса, с христианским причащением и с десятками подобных «таинств» других религий» (Климович, 1941, 68).

В обрядах гагаузов, как и у других народов, своеобразно переплелись языческие и христианские элементы. Наиболее яркое выражение такого рода синкретизм проявляется в празднике *Hederlez* (День Святого Георгия). Согласно православным канонам, Святой Георгий является покровителем пастухов. Для народов Юго-Восточной Европы, у которых было развито отгонное скотоводство, Георгиев день считался важнейшим из годовых праздников, важнее, чем Пасха. По мнению С. А. Токарева, «древнейшая черта праздника явно указывает на связь его с древним скотоводческим (особенно овцеводческим) хозяйством и с архаической пастушеской культурой, характерной чертой которой являлся, прежде всего, обряд торжественного заклания белого перворожденного барашка» (Токарев, 1983, 93-94). Аналогичную дохристианскую основу имеет обычай жертвоприношения у народов Балкано-Дунайского ареала, которые приносили в жертву ягненка в день Святого Георгия, считавшегося у них покровителем домашнего скота.

Новые религии, таким образом, не уничтожали древнюю традицию. Происходило лишь замещение персоналий, которым эти обряды посвящались. Языческие божества впоследствии заменялись христианскими или мусульманскими святыми: у христиан – Святой Георгий, у мусульман – *Хыдыр-Ильяс* (отсюда *Хедерлез*). Древняя основа у этих божеств – покровительство растительности, воды, скота, – сохранилась в основе ритуалов, посвященных им и в современном обряде (Климович, 1941, 62).

Гагаузы заимствовали у своих соседей на Балканах – турок лишь название праздника *Hederlez* и лексему *kurban*, обозначающий жертвоприношение (араб. *kurban* – жертва) (Покровская, 1974, 19-25).

Сам ритуал жертвоприношения животного для гагаузов является отголоском древних скотоводческих традиций их кочевых предков. Об этом свидетельствует тот факт, что гагаузы, как и древние тюрки, обычно выбирали в качестве жертвы животное белой масти. Как отмечает российский этнограф П.В. Денисов, у древних тюркских племен белый и синий цвета были священными цветами неба, то есть бога Тенгри-хана, главного в тюркском пантеоне богов (Денисов, 1969, 58).

В нашем исследовании автор не касается подробностей, связанных с отправлением данного обряда и с классификацией жертвоприношений, учреждаемых по различным поводам. В научной литературе это нашло соответствующее отражение (Никогло, 1998, 40; она же, 2004, 134-136; Квилинкова, 1997, 15; она же, 2002, 94-104; Soroçanu, 2006, 170).

Отметим, однако, отдельные элементы, которые, на наш взгляд, отражают своеобразие гагаузской традиции. Так, например, в отличие от турок, у гагаузов *Kurban* семьи совершали молодожены. Как правило, по договоренности со священником они назначали день какого-либо святого в качестве своего «семейного» *курбана*. Причем в первый год жизни семьи новобрачные жертвовали священнику живого ягненка, из которого готовилась жертвенная пища. В последующие годы обычай дарения живого ягненка уже отсутствовал, так как заколотого и готового для обрядовой трапезы ягненка считали основой торжественного обеда, на который приглашали посаженых родителей молодоженов и других близких родственников. У гагаузов, так же как и у ряда других народов Балкан, обычай заклания и вкушения жертвенного животного с обязательной трапезой проводили в течение года по различным поводам, связанным с жизнью семьи, в соответствии с обрядами чисто семейного цикла. Жертвенная пища поедалась в кругу семьи и раздавалась соседям и родственникам «за здоровье».

Заклание жертвенного барашка характерно и для праздника Святого Дмитрия (*Kasım*), который знаменовал конец сельскохозяйственного года и завершение выпаса скота. *Kurban*, приуроченный к этой дате, совершался в общесельском масштабе, если церковь носила имя Святого Дмитрия. В этот день было принято закалывать барашка или бычка-семилетку «для здоровья» (*Allahlık*). Курбан готовили в каждом доме, где мужчины носили имя Дмитрий. Аналогичный обряд, совершаемый в день Святого Дмитрия, существует и у бессарабских болгар (Очерки истории и этнографии села Кирнички, 1998, 176).

Анализ исследований по данной теме позволяет сделать вывод о том, что, в отличие от турок и болгар, у гагаузов не было принято отправлять *курбан* на помин души (Вакарелски, 1990, 111; Никогло, 1998, 40-41; она же, 2004, 170; Степанов, 2001, 181). Особенным символическим смыслом гагаузского *курбана* является постулирование здоровья.

Ритуальное приготовление жертвенной пищи заключалось в том, что в начале жертвенного ягненка, к рожку которого прикреплена восковая свеча, перевязанная ленточкой, и кусочек хлеба с солью, освящали в церкви. После заклания кровью животного вырисовывали на дверях и на воротах кресты с целью предохранения людей и скота от болезней. Остальную кровь зарывали в землю, преимущественно там, где люди не ходили (вблизи амбара и других хозяйственных построек) (Мошков, 1902, 44; Soroçanu, 2006, 170). После вкушения барашка оставшиеся кости, считающиеся также священными, зарывали в землю. По сообщению В. А. Мошкова, костями жертвенного барашка в игровой манере «ударяли» молодых супругов с целью пожелания им большого потомства (Мошков, 1902, 44).

В качестве жертвы могли выступать и другие животные. Так, А. Манов, описывая обряд *Kurban* у гагаузов Болгарии, отмечает, что в жертву приносились ягнята, бараны, а в семьях, где рождались только мальчики, в канун Нового года резали петухов, которых жарили на открытом очаге и раздавали соседям (Манов, 1938, 38-40).

Священник М. Чакир писал, что в качестве живой жертвы могла выступать даже свинья (Ceachir, 1943, 4). Однако такое утверждение спорно, поскольку полевые материалы, а также исследования этнографов подобный факт не подтверждают. Жители гагаузских сел при опросе всегда подчеркивали, что основным животным, приносимым в жертву, являлся ягненок или другое животное мужского пола, но только не свинья.

Думается, что использование свиньи в качестве жертвы, отмеченное М. Чакиром, – нетипичная, случайная ситуация, связанная, скорее всего, с отсутствием в хозяйстве необходимого для принесения в жертву животного. Тем не менее, не лишним будет поиск научного объяснения этого факта. Это явление, разумеется, не связано с религиозными догматами, что иногда подчеркивается некоторыми учеными. Своеобразное табу на использование

свиньи в обряде жертвоприношения – вовсе не мусульманское представление о нечистоте животного. Российский историк Д. Е. Еремеев объясняет это тем, что кочевому хозяйству тюркоязычных племен, а также других народов (арабов, евреев и др.) в глубокой древности не было свойственно разведение свиней еще до принятия ими официальных религий: христианства и ислама (Еремеев, 1980, 62). В данном случае пищевое предпочтение базируется, в первую очередь, на особенностях хозяйственно-культурного типа, обусловленной им модели питания этноса и зависит от природно-географического фактора. Религиозное представление о «нечистоте» свиньи – уже вторичное явление.

Приготовление жертвенного мяса имело различный характер. По традиции, гагаузы чаще всего тушку жертвенного животного помещали в печь вместе с пшеничной крупой (*bulgur*), которая также считалась жертвенной пищей. Обязательное наличие в обряде *Kurban* пшеничной крупы отмечалось многими авторами. Так, исследователь материальной культуры гагаузов Болгарии В. Маринов подчеркивает, что гагаузы Северо-Восточной Болгарии забитых ягнят и баранов запекали на вертеле, а кашу (*bulgur*) готовили отдельно (Маринов, 1956, 291-29). А. Манов отмечает, что у гагаузов Болгарии обязательной добавкой к жертвенному мясу служила пшеничная каша *кешкеш* на мясном бульоне (Манов, 1938, 127). В своих письмах А.В. Рачинский назвал жертвенную баранину с пшеничной кашей «неотъемлемой частью праздничного угощения у болгар (*и у гагаузов – Д. Н.)* Бессарабии» (Рачинский, 1856, 9).

Запекание вместе с жертвенным барашком пшеничной крупы (*bulgur*), а также выпечка специального жертвенного хлеба (*kurban ekmää*) свидетельствует о наличии у гагаузов земледельческих элементов в древнем обряде жертвоприношения (*kurban*). Исследования календарной обрядности Балканских народов показали, что у болгар, албанцев, сербов в составе жертвенной пищи редко встречается крупа (Иванова, 1977, 217-318; Колева, 1977, 281-290). Этот элемент бытует лишь в некоторых болгарских селах на территории Бессарабии и объясняется, возможно, гагаузским влиянием (Очерки истории и этнографии села Кирнички…, 1998, 70). Можно предположить, что предки гагаузов заимствовали этот элемент у восточных славян, которые к приходу тюрок в Северное Причерноморье были оседлыми земледельцами и к XI в. уже приняли христианство, по канонам которого вареная пшеница считалась священной. На наш взгляд, возможность такого симбиоза традиций подтверждает пример из быта татар-кряшен (Никогло, 1998, 40-41). Исследователи отмечают, что земледельцы татары-кряшены, воспринявшие христианство, во время языческих обрядов готовят на бульоне жертвенного животного пшеничную кашу (Мухамедшин, 1997, 137). Кроме того, аналогичный элемент встречается в земледельческой обрядности казахов и других тюркоязычных мусульманских народов, занимающихся земледелием (Кармышева, 1986, 5). Таким образом, наличие вареной крупы в данном обряде обусловлено земледельческими традициями народа.

В этом контексте следует упомянуть древнебулгарский (протоболгарский) эпос «Сказание о дочери Шана», написанный в 882 г. н. э. поэтом Микаилем Башту на основе древних булгарских легенд. В нем представлена история протоболгар, потомков грозных азиатских кочевников-гуннов, живших в Предкавказье со II в. н. э. и основавших государство Великая Болгария. В поэме отражены древнейшие верования, связанные с гуннскими и болгарскими религиозными мотивами (Олейник, 1991, XLIII). В одном из эпизодов автор говорит о блюде из мяса и вареных зерен. Сюжет состоит в том, что языческий бог Алп-Карга, являющийся покровителем людей, разбил высокую стену, заслонявшую Солнце, и погиб под его лучами. На землю к людям вернулся свет, прилетели грачи, и люди в честь прилета грачей «стали производить сговор, считая это время благоприятным. Угощали при этом друг друга ячменной кашей с мясом, считая ее любимой пищей Карги, причем *девушки ели ячмень, а юноши – мясо* (курсив Д. Н.)» (Башту Микаиль , 1991, 25).

В данном случае уместным будет привести наблюдение А. И. Защука, который описывал обряд Курбан у задунайских переселенцев, проводившийся в ознаменование храмового праздника: «По окончании всех полевых работ почти в каждой колонии, населенной болгарами, устраивают общественный праздник. Для этого к назначенному дню каждый из хозяев, по своему состоянию, жертвует кур, баранов, даже иногда волов; все это сносится на площадь около церкви; мужчины варят и жарят мясо жертвенных животных, а женщины по домам в то же время занимаются приготовлением других кушаний, среди которых главное – коливо» (Защук, 1862, 506-507).

В обоих случаях знаковая функция пищи проявляется в оппозиции *мужское – женское (мясо – хлеб или вареные зерна злаков)*. На наш взгляд, в процессе приготовления и потребления пищи, основанном на половой дифференциации, можно усмотреть отголоски древних верований, а также свидетельство того, что предки современных болгар в незапамятные времена кроме кочевого скотоводства занимались и земледелием.

Таким образом, в обрядах жертвоприношения у гагаузов элементы скотоводства, уходящие своими корнями в кочевой быт их предков, сочетаются с земледельческими элементами. Это свидетельству-

ет о том, что кочевые скотоводческие племена издавна, еще до перехода к оседлости, были знакомы с земледелием.

Аналогичная бинарная оппозиция (*мясо – хлеб* и *мужское – женское)* присуща также одному из атрибутов семейной обрядности гагаузов. В данном случае речь идет о калаче (хлебе) с вареной курицей (петухом) под названием *kaniska*.

По мнению исследователей, этот элемент символизирует две противоположности: *хлеб – женское начало, курица (петух) – мужское*. Их сочетание представляет семью как неразрывное двуединство (Иванова, 1997, 27). Вареная курица и калач встречаются также в свадебной обрядности болгар, молдаван, украинцев. По наблюдениям А. Терещенко, на русской свадьбе вареная или жареная курица (петух) подавалась молодым в качестве угощения прямо во время застолья или помещалась в опочивальне (Терещенко, 1848, 53; 100). Как отмечает В. А. Гордлевский, на османской свадьбе трапеза жениха и невесты, проходившая в их спальне, состояла из лепешек, фиников и вареной курицы, которую кто-нибудь из близких жениха спускал в комнату через трубу. При этом исследователь обращает внимание на то, что это не была типичная турецкая свадьба, «… она могла утратить черты народные, потому что жены султанов были нередко из иноземок – из гречанок или славянок и т. д. <…>, иноземки приносили с собой иноземные обычаи, и таким образом исчезала чистота турецкого быта» (Гордлевский, 1968, 99). Широкий ареал распространения данного элемента, возможно, свидетельствует о его индоевропейском происхождении.

Наиболее часто он встречается в свадебной обрядности гагаузов: курицу с хлебом молодые супружеские пары дарят священнику пред венчанием, вручают посаженным родителям и своим родителям во время свадьбы, а также на Рождество и Новый год *(kolaçlan gitmää)*. Такой же обряд существует и у молдаван (Молдаване, 1977, 279).

Помимо этого, у гагаузов есть обычай передавать (дарить) курицу или барана через могилу умершего в день погребения, что, возможно, символизирует переселение души. Однако данное действо можно истолковать по-другому. Например, в исследованиях по системе питания гагаузов указано, что во всех гагаузских селах на Спас (*İspas*) было принято одаривать родственников умершего живой уткой или курицей, чтобы на том свете у умерших они размножались и водились в достатке (Никогло, 2004, 140).

Особым символическим значением обладала печень жертвенного животного (*kara ceer*). Материалы, собранные в селе Казаклия, показали, что во время храмового праздника в церкви Святого Георгия гагаузы совершали необычный обряд: прихожане вкушали кусочки печени, крестились и клали на стол деньги. Аналогичный ритуал совершался при поселении в новый дом. В этом случае действо происходило в доме Вероятно, совместное вкушение печени символизировало родство и единение всех присутствующих, их сопричастность к совершаемому сакральному действу (Никогло, 2004, 138-139).

На наш взгляд, ход этого ритуала по своей сути аналогичен вкушению *koliva* – вареных зерен пшеницы, сопровождающих многие христианские обряды. Ритуальное вкушение *koliva* и *печени* символизировало причастность к совершаемым таинствам. Возможно, данный элемент представляет собой результат симбиоза двух культур: земледельческой (оседлой) и скотоводческой (кочевой). *Koliva* являлась принадлежностью земледельческой культуры, а *печень* – скотоводческой. В этом случае произошла адаптация более ранних верований предков гагаузов к христианству, а также приспособление к новому типу хозяйства – к земледелию. Но это только предположение, которое нуждается в уточнении.

Чтобы приблизиться к выявлению семантики данного элемента в культуре гагаузов, следует рассмотреть представления о печени у других тюркоязычных народов.

Так, исследователи мировоззрения тюрок Восточной Сибири отмечают, что в тюркской мифологии печень считалась не просто жизненно важным органом, а органом, сопричастным рождению, и приравнивалась к детородному органу. Ей приписывалась сила плодородия, сила, дающая начало новой жизни. «Образами тюркской эпики являются богатырь, рожденный отцом из печени, и отцовская печень» (Сагалаев, 1991, 69; Львова, Октябрьская, Сагалаев, 1989, 70-71). В культуре других тюркских народов разнообразие символических значений печени отражается в различных обрядах семейного цикла. Так, совместное вкушение печени было характерно для свадебной обрядности казахов. Символический смысл заключается в том, что, вкушая от одной печени, сваты становятся как бы братьями (Шаханова, 1987, 177). Такой же семантикой обладает печень у других тюркских народов. Например, в узбекском языке переносным значением слов *жигар (печень)* является *‘близкий родственник, родня, родной’* (Узбекско-русский словарь, 1959). Кроме того, узбеки используют печень жертвенного животного в похоронно-поминальной обрядности. По традиции они готовят жертвенную похлебку под названием *аталя* из семи частей тела животного, среди которых главной является печень. Чуваши, совершив жертвоприношение, клали в изголовье могилы печень, легкие и голову овцы (Карамышева, 1986, 134, 160).

В гагаузской культуре подобная семантика печени не зафиксирована. Однако некоторые параллели, указывающие на связь с другими тюркоязычными народами, нам удалось обнаружить. Приведем несколько примеров.

Специалисты по изучению общетюркского мировоззрения отмечают, что «если у европейцев символом средоточия чувств является сердце, то у тюркских народов – печень» (Львова, Октябрьская, Сагалаев, 1989, 70-71; Сагалаев, 1991, 69).

Действительно, в ряде тюркских языков в переносном смысле лексема *печень* имеет значение '*сердце, душа'*. Например, у турок распространено выражение *ciğerim yanıyor (букв. внутри у меня горит)* или *ciğerim aşktan yanıyor (букв. внутри у меня все горит от любви)*. У азербайджанцев бытует фразеологизм *бағры чатламаг* в значении '*разрываться сердцу'* и *'сильно испугаться, страшиться, прийти в ужас'* (Азербайджанско-русский словарь, 1965). В узбекском языке также обнаруживаются подобные параллели: *жигар бағрим кабоб бўлди* в значении *'сердце мое испепелилось'* или *жигари кун бўлди* – '*сердце кровью обливается'* (Узбекско-русский словарь, 1956). Эта особенность достаточно четко прослеживается и у гагаузов. Например, в гагаузском языке существуют устойчивые словосочетания, в которых фигурирует лексема *ceer (печень)*, употребляемая в значении '*внутренности, нутро*'. Фразеологизмами являются *ceerlerim yandı*, что буквально означает '*нутро мое сгорело'* или *ceerlerim yandı kahırdan/sevdadan – букв. 'внутри меня все сгорело от горя/от любви'* (Никогло, 2004, 139). Следует обратить внимание на то, что семантика печени как центра эмоций, любви, жалости свойственна не всем тюркоязычным народам. Исключение составляют якуты и чуваши. В их культуре печень является вместилищем раздражения (Федотов, 2002). Амбивалентная семантика печени присутствует во фразеологически устойчивых сочетаниях бессарабских болгар. Например, *стопи ми се джигеря* – букв. '*растаяла моя печень'* (имеется в виду от неразделенной любви или горя). В другом случае: *ми изгори джигеря* – букв. '*ты сжег мою печень'* или *ми изеди джигеря* – букв. '*ты съел мою печень'*, то есть обозначает негодование и раздражение по какому-либо поводу. В современном русском языке существует известная всем идиома *«ты у меня в печенке(ах) сидишь!»*, выражающая раздражение (Фразеологический словарь русского языка, 1986). Аналогичная семантика встречается в украинском языке: «*сидіти в печінках*», «*брати за печінки*», «*дошкуляти до печінок*» – раздражать, надоедать (Ущенко, 1998).

Интересно отметить, что представления о печени, как о центре чувств и эмоций уходит своими корнями в глубокую древность. Так, в тексте Библии мы также находим указание то, что этот орган является средоточием человеческих чувств и страстей. В Плаче Иеремии (Плач 2:11) сказано: «Истощились от слез глаза мои, волнуется во мне внутренность моя, *изливается на землю печень моя от гибели дщери народа моего*, когда дети и грудные младенцы умирают от голода среди городских улиц» (Библия, 1992, 800). Печень была средоточием жизни и в представлениях вавилонских жрецов (Марчукова, 2003, 54).

Однако у древних египтян, которые были сведущи во многих областях знаний, в том числе и в анатомии, центром мыслей и чувств являлось *сердце* (Марчукова, 2003, 36-37). Вполне возможно, что некоторые знания египтян распространялись и на территории Европы, в странах Средиземноморья еще в период античности. В месте с тем, нельзя не отметить тот факт, что в Европе более точные сведения по анатомии человека были получены, когда церковь официально разрешила препарирование тел в медицинских целях. Отметим, что гораздо позже, в художественной литературе эпохи Возрождения, в одной из новелл «Декамерона» Дж. Боккаччо повествуется о том, что муж, узнав об измене жены, убил ее любовника и приготовил из его сердца еду, которой накормил свою неверную супругу.

Следует обратить внимание на то, что мифы о Прометее, вероятно, также свидетельствуют о том, что печень считалась средоточием жизни еще в представлениях древних греков. Вполне возможно, что в этих мифах отразились медицинские знания эллинов о регенерирующих свойствах печени, то есть о том, что этот орган способен самовосстанавливаться. Прометей не умирал, несмотря на то, что его печень бесконечно клевала хищная птица. Значит, в данном случае возникает сомнение по поводу того, является ли этот символ характерным только для тюркской культуры.

Наши сомнения подкрепляются наличием в русском и украинском языках вышеупомянутых идиоматических выражений, свидетельствующих о том, что культурам восточнославянских народов также известно представление о печени как о вместилище человеческих чувств и эмоций.

Таким образом, важно исследовать символику печени и сердца у европейцев, арабов и у других народов в различные исторические эпохи (Античности, Возрождения и Средневековья). Особое внимание следует обратить на этнокультурные контакты населения Средиземноморья. Возможно, что мы имеем дело с одним из архетипов, истоки которого следует искать в индоевропейской культуре, на фундаменте которой получили свое развитие культуры многих тюркоязычных народов. Вполне вероятно, что символ и архетип, связанный с печенью, в большей степени сохранился у тюркских народов и утратился у европейцев. К сожалению, на данном этапе исследования нам не удалось пока зафиксировать данный элемент в обрядности болгар, что не позволяет делать окончательные выводы по исследуемой проблеме.

Однако нельзя отрицать то, что приведенные нами параллели с культурой других тюркоязычных

народов свидетельствуют об архаичности данного элемента в традициях питания гагаузов и его генетической связи с общетюркским мировоззрением. Дальнейшее изучение этого феномена поможет выявить наиболее древние элементы не только в системе питания, но и в других областях традиционно-бытовой культуры гагаузов.

Таким образом, в традиционной культуре гагаузов символические значения мяса и мясных продуктов восходят своими корнями к древним языческим верованиям и обнаруживают параллели с культурой населения Балканского полуострова и тюркоязычными народами. Мы полагаем, что к более архаичным элементам следует отнести обычай жертвоприношения животного «Курбан» и ритуальное вкушение обрядового блюда, а также ритуальное вкушение печени. Более поздним явлением, связанным с оседло-земледельческой культурой, возможно, считаются обряды с курицей и калачом.

Литература

Азербайджанско-русский словарь. Баку, 1965.

Башту Микаиль Сказание о дочери Шана, 882 г. Стамбул, 1991.

Библия. Кишинев, 1992.

Вакарелски Хр. Български погребални обичаи (сравнително изучаване). София, 1990.

Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. 4. М., 1968.

Денисов П. В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969.

Еремеев Д. Е. На стыке Азии и Европы. Очерки о Турции и турках. М., 1980.

Защук А. И. Материалы для географии и статистики России: Бессарабская область. Ч.I. СПб., 1862.

Иванова Р. Знакова същност на сватбени хлябове // Хлябът в славянската култура. София, 1997.

Иванова Ю. В. Албанцы. Греки // Календарные праздники и обычаи в странах Зарубежной Европы (весенние праздники). М., 1977.

Кармышева Дж. Х. Земледельческая обрядность у казахов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.

Квилинкова Е. Н. Гагаузский курбан: общее и особенное // Ştiinţa, Chişinău,1997, nr. 1-2.

Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь. Кишинев, 2002.

Климович Л. Праздники и посты Ислама. М., 1941.

Колева Т. А. Болгары // Календарные праздники и обычаи в странах Зарубежной Европы (весенние праздники). М., 1977.

Львова Э. Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А. М. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989.

Манов А. Потеклото на гагаузите техните обичаи и нрави. Ч.I. Варна, 1938.

Маринов В. Принос към изучаването на бита и културата на турците и га гаузите в Северо-Източна България. София, 1956.

Марчукова С. М. Медицина в зеркале истории. СПб., 2007.

Молдаване. Очерки истории, этнографии, искусствоведения. Кишинев, 1977.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда // Этнографическое обозрение. СПб, 1902, № 3.

Мухамедшин Ю. Г. Татары-кряшены. М., 1977.

Никогло Д. Е. К вопросу о сочетании аграрных и скотоводческих элементов в обрядовой пище гагаузов // Al 3- lea simpozion naţional de istorie şi retrologie agrară a Moldovei. Chişinău, 1998.

Никогло Д. Е. Некоторые элементы традиционной пищи гагаузов как этногенетический источник //Сборник научных трудов Комратского университета. Т. 2. Комрат, 1999.

Никогло Д. Е. Система питания гагаузов в XIX – начале XX века. Кишинев, 2004.

Никогло Д. Е. Традиционная пища гагаузов XIX начала XX вв. Автореф. дисс. … канд. ист. наук. М., 2001.

Олейник Ю. О поэме Микаиля-Башту ибн Шамс Тебира «Шан Кизи Дастини» (882 г.) // Сказание о дочери Шана. Стамбул, 1991.

Очерки истории и этнографии села Кирнички в Бессарабии. Одесса, 1998.

Покровская Л. А. Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов // Советская этнография. М., 1974, № 1.

Рачинский А. В. Походные письма ополченца из Южной Бессарабии (1855–1856), М., 1856.

Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск, 1991.

Степанов В. П. Похоронно-поминальная обрядность села Чийшия (Огороднее) Болградского района Одесской области // Вестник Славянского университета. Кишинев, 2001, Вып. 5.

Терещенко А. Быт русского народа. Ч. 2. СПб, 1848.

Токарев С. А. Обычаи, обряды и поверья связанные с животноводством // Календарные праздники и обычаи в Зарубежной Европе (исторические корни и развитие обычаев). М., 1983.

Узбекско-русский словарь. М., 1959.

Ущенко Д. В., Ущенко В. Д. Фразеологічний словник української мови. Київ, 1998.

Федотов М. Р. Этимологический словарь чувашского языка. 2002.

Фразеологический словарь русского языка. (Под ред. А. И. Молоткова). М., 1986.

Фуртунэ А. Т. Овцеводство у молдаван в XIX – начале XX века. Кишинев, 1989.

Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии. Одесса, 2003.

Шаханова Н. Ж. Традиционная пища казахов как историко-этнографический источник (по материалам кочевых и полукочевых групп). Автореф. дисс… канд. ист. наук. Л.,1987.

Ceachir M. Obiceiurile religioase ale găgăuzilor din Basarabia // Viaţa Basarabiei, 1943, iunie.

Soroçanu E. Gagauzların kalendar adetleri. Kişinöv, 2006.

Rezumat

În lucrare se examinează simbolismul cărnii de sacrificiu. În obiceiurile găgăuze există anumite rituri în care ficatul animalelor sacrificate este un element principal. S-a constatat că în cultura găgăuză ficatul este centrul pasiunilor şi emoţiilor

omeneşti. Aceste concepţii sunt prezente în limba găgăuză în formă de locuţiuni. Autorul trage concluzia că tradiţia de sacrificiu a animalului „Kurban" şi degustarea rituală de ficat a animalului sacrificat sunt rudimente ale concepţii de lume general-turanice. Găina (cocoş) fiartă este un element legat de cultura sedentară agricolă.

Cuvinte-cheie: concepţii arhaice mitologice, sincretismul păgâno-creştin, sedentar, cultura de creştere a vitelor, animal sacrificat, ficatul animalului sacrificat, concepţii despre lume general-turanice, colivă.

Резюме

В статье рассматриваются символические значения мясных видов пищи, которые выступают в качестве жертвы. В гагаузских традициях существуют ритуалы, в которых главным элементом выступает печень жертвенного животного. Было установлено, что в культуре гагаузов печень считается центром человеческих эмоций и страстей. Такое представление о печени сохранилось в гагаузском языке во фразеологически устойчивых словосочетаниях. Автор приходит к выводу, что обряд жертвоприношения животного «Курбан» и ритуальное вкушение печени жертвенного животного являются реликтами общетюркского мировоззрения. Вареная курица (петух) представляет собой элемент, связанный с оседло-земледельческой культурой.

Ключевые слова: архаичные мифологические представления, языческо-христианский синкретизм, скотоводческая культура, жертвенное животное, печень жертвенного животного, общетюркское мировоззрение, коливо.

Summary

In this article, symbolism of sacrificial meat is considered. Gagaus traditions have some rituals where the sacrificial animal liver is the basic element. In this research was determined that in Gagauz culture liver is a center of human passions and emotions. These conceptions have kept in Gagauz language in the form of idiomatic expressions. The author comes to conclusion that Gagauz ceremony of animal sacrifice "Kurban" and ritual taste of a sacrificial animal liver are All-Turkic world outlook relicts. Boiled or fried hen (or cock) is the element connected with settled-agricultural lifestyle.

Key words: mythological archaic conceptions, pagan-Christian syncretism, cattle-breeding, settled-agricultural, nomadic, sacrificial animal, sacrificial animal liver, All-Turkic world outlook, kolivo.

В. И. СЫРФ

ЭЛЕМЕНТЫ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ В ПРАВОСЛАВНОМ ХРИСТИАНСТВЕ (на материале народной прозы гагаузов Буджака)

Культурный уровень каждого народа определяется его отношением к ценностям прошлого, ко всему, что составляет его духовные традиции. Наши предки оставили богатое культурное наследие, которое, подобно лесному роднику, очищает и вдохновляет нас. На протяжении многих лет они по крупицам собирали знания в сокровищницу народной мудрости, передавая затем это богатство будущим поколениям.

К числу таких знаний и образцов народной мудрости принадлежат мифологические рассказы, легенды, предания, сказки – древние виды устного народно-поэтического творчества, классические феномены словесного фольклора. Они учат человека жить, вселяют в него оптимизм, утверждают веру в торжество добра и справедливости; за фантастичностью фольклорной фабулы и вымыслом скрываются реальные человеческие отношения.

В различных фольклорных видах общечеловеческие темы и идеи у каждого отдельно взятого народа получают своеобразное национальное воплощение. В гагаузских народных сказках, например, раскрываются определенные социальные отношения, отражается традиционно-бытовая культура народа, его религиозно-мифологическое мировоззрение и нравственные понятия, передается специфика гагаузского языка – все то, что делает сказку национально-самобытной и неповторимой.

Цель настоящей статьи – показать некоторые элементы традиционных верований в православном христианстве буджакских гагаузов на материале отдельных видов народной прозы, записанном в конце XIX в. и на протяжении XX в., а также попытаться проследить их генезис в контексте межэтнических связей с родственными народами.

При рассмотрении данной темы мы опирались на труды ученых и исследователей в области истории, этнографии, археологии, мифологии и религии тюркских (в том числе и гагаузского) народов (Гордлевский, 1962; Губогло, 1968, 51-60; Губогло, 2005, 408-446; Квилинкова, 2006, 341-363; Квилинкова, 2006а, 364-412; Манов, 1938; Мошков, 1901, 1-80; Наречия…, 1904; Папцова, 2003, 107-115; Стеблева, 1971, 213-226; Чимпоеш, 1996, 11; Ciachir, 1934, 21-28; Ciachir, 1934a, 4-8; Ciachir, 1934b, 37-40 и др.), а также использовали рукописные материалы 1959–1993 гг., хранящиеся в архиве Сектора «Этнология гагаузов» Академии наук Молдовы, собственные полевые записи 1994–1996 гг. и публикации (Сырф, 2003, 145-149; Сырф, 2004, 40-44 и др.).

Наше исследование не претендует на исчерпывающую полноту рассмотрения темы, мы ограничиваемся изучением текстов фольклорной прозы, бытующих среди гагаузов Буджака, в следующем порядке: апокрифические легенды, демонологиче-

ские рассказы, сказки религиозного содержания, а также богатырские и волшебные сказки. Для удобства названия легенд, сказок и рассказов в тексте статьи и в примечаниях даны в переводе на русский язык.

Впервые группу гагаузской народной прозы религиозного содержания из собранного фольклорного материала выделил российский этнограф В. А. Мошков в своей работе «Наречия бессарабских гагаузов» (Мошков, 1904, 1). К ней он отнес следующие записанные им произведения: «Божий крестник» в двух вариантах, «Похождения Ивана бессчастного, женатого на Божьей дочери», «Работник у солнцева отца», «Ленивец» в двух вариантах, «Святой Петр покровительствует своему крестнику», «О Святом Николае», «Легенда о Святом Константине», «Из христианства в мусульманство обращаются люди с турецкой кровью» и другие.

Их обстоятельный анализ был дан самим В. А. Мошковым в другой его работе – «Гагаузы Бендерского уезда» (Мошков, 1901, 1-80). Приведем некоторые выдержки из нее: «…вся же остальная их (гагаузов – В. С.) масса знает свою религию только из устных рассказов, среди которых она не в состоянии отличить сказок от действительных эпизодов из Священной истории. ⟨…⟩

И вот, если из религиозных сказок гагаузов извлечь их представление о Боге…, то оно получится самое первобытное и вполне языческое» (Мошков, 1901, 1-2).

Относительно образа Бога автор отмечает следующее: «Бога Отца представляют себе таким, как он рисуется на образах, т. е. стариком с седой бородой. Кроме большого ума, большой доброты и большой силы творить чудеса, фигура Бога в воображении гагауза ничем не отличается от почтенного старика крестьянина или помещика» (Мошков, 1901, 2).

И далее: «Из числа всех святых гагаузы выделяют Петра, который пользуется наибольшим значением и почетом у Бога и является его постоянным спутником; все же прочие находятся при исполнении разных обязанностей. Так, например, св. Илья заведует громом, св. Тодур – лошадьми, св. Георгий – прочим скотом и так далее. Любопытно, что в одной из сказок наряду со святыми фигурирует, между прочим, и солнце» (Мошков, 1901, 3-4).

Легенды апокрифического характера у гагаузов Бессарабии зафиксированы В. А. Мошковым в конце XIX века, их всего несколько – «Ной», «Единоборство Давида с Голиафом», «История креста Господня» (Наречия…, 1904, 20-24). Они основываются на вере, эпизодически повествуют о жизни и деятельности библейских персонажей, рассматривая в обыденной интерпретации канонические сюжеты об их действиях и поступках, как и в приведенных выше сказках. Здесь вымысел обретает характер осознанной фантастики, но выполняет не эстетическую, а поучительную и религиозную функцию.

Как видим, число сказок религиозного содержания и апокрифических легенд у гагаузов крайне невелико, чтобы можно было говорить о них более основательно.

Элементы *дохристианских культов* и *традиционных верований* в богатырских и волшебных сказках гагаузов встречаются довольно часто. Рассмотрим далее культовые представления о животных и некоторые народные верования, связанные с духами и оборотнями или живыми мертвецами.

Как известно, у древних тюрок сильное развитие получил *культ волка*, восходящий к тотемистическим верованиям (Урманчеев, 1978, 12-23; Урманчеев, 1987, 68-73). Его исконность не вызывает сомнения. Древние тюркские кочевые племена постоянно сталкивались в своей деятельности со степными хищниками, в том числе и с волками.

О культе волка у гагаузов интересные этнографические данные оставил В. А. Мошков: «У гагаузов сохранились очень ясные остатки культа этого зверя (волка – В. С.), вероятно, процветавшего когда-то у их предков. Естественно ожидать появление такого культа у кочевого народа, живущего в степи от скотоводства. Самым главным неумолимым врагом его должен быть волк. Не имея возможности избавиться от него обыкновенными средствами, такой народ должен был испытывать в отношении к нему религиозный страх.

Как на остаток волчьего культа, можно указать на «*волчьи праздники»*, во время которых женщины воздерживаются от всяких работ с шерстью» (Мошков, 1901, 60).

Вероятно, культ животных далеко не всегда связан по происхождению с тотемизмом. В большинстве случаев корни его, видимо, кроются в суеверном страхе перед опасными для человека дикими зверями.

Культ волка породил в языке наименования-заменители вследствие запрета (табу) произносить имя обожествленного зверя (у гагаузов волка называют разными словами-эвфемизмами: *yabanı, canavar, kuduruca, kuyruklu, bozkumi, bozbey, bozeleli, börü // bürü // börö*, а древнее прямое название (*kurt*) почти забыто).

Предки гагаузов отмечали, и сами гагаузы ныне еще отмечают в канун Рождественского поста особые дни – «*Canavar yortuları»* («Волчьи праздники»), во время которых, по народному преданию, нельзя пользоваться колющими и режущими инструментами (иглой, спицами, ножницами) и совершать различные работы, связанные с шерстью (вязанье, тканье, прядение, шитье). «Волчьи праздники» включали в себя также пищевой запрет (Булгар, 1990, 7).

Видный румынский тюрколог М. Губоглу в одной из своих работ прослеживает связь гагаузов с огузскими кочевыми племенами через сохранение у них культа волка (Guboğlu, 1981, 13).

Древние тюрки верили в магическую силу волка-тотема, не случайно на их знамени золотом была вышита волчья голова (Урманчеев, 1987, 68-73), а среди археологических находок в Башадарских курганах Центрального Алтая, относящихся к VII–VI векам до нашей эры, имеется мастерски сделанное кнутовище нагайки, на котором были вырезаны три волчьи головы, покрытые золотыми листками (Руденко, 1960, 78). Добавим от себя тот факт, что у гагаузов есть обычай вырезать изображение волка на чабанских посохах [1].

Следует отметить также, что в гагаузской сказке волк (*Topal Canavar*) представлен в роли предсказателя, он пророчит судьбу, предначертанную главному герою, отводит его от беды (Булгар, 1990).

Началом гагаузских богатырских сказок обычно служит рассказ о чудесном рождении будущего богатыря: рождается он в результате связи человека с медведем или медведицей (Наречия…, 1904, 126-128; Танасоглу, 1959, 139-146).

Сказка о медвежьем сыне, видимо, зародилась в глубокой древности, когда еще была жива *вера в происхождение человека от животного*, в частности от медведя (Воронин, 1960, 25-93). Судя по изученным нами сказкам, от тотемистических верований у гагаузов осталось убеждение, что при браке человека и животного к потомку переходит мощь и сила тотема.

Часто в богатырских сказках гагаузов встречается образ огромной говорящей орлицы, которая в благодарность за спасение своих птенцов от змеи покровительствует богатырю. У гагаузов такую птицу зовут *Kartal*. Помогая герою достичь цели, орлица сажает его себе на спину и переносит из темного царства на «светлую землю» [2].

У древних тюркских народов образ птицы *Kartal* был связан с *шаманским культом*. Следы этой связи сохранились у некоторых тюркоязычных народов (Мелетинский, 1991, 277). У гагаузов считалось большим грехом стрелять в орла. Полагали, что душа человека после смерти превращается в птицу или улетает на птице (Мошков, 1901, 62).

Следующим помощником главного героя в гагаузской богатырской сказке является *собака*. В одной из сказок собаки выручают его из беды (Gan-kişi, 1996, 4).

Собака, как и волк, некогда была почитаемым животным у тюркоязычных племен. У киргизов, например, сохранилось предание о том, что они произошли от большой красной собаки и сорока девушек. Считалось, что переселением тюрок в Среднюю Азию также руководил «зверь наподобие собаки» (Джикиев, 1963, 200).

Со временем образ мифической собаки у тюрок подвергся тем же превращениям, что и образы многих чудесных животных-покровителей в преданиях других народов: осталось воспоминание о ее участии в давних событиях, но смысл этого участия забылся, так как *культ собаки* угас.

В гагаузских волшебных сказках культовая роль птицы (см. выше) позднее перешла к *коню*. Сказочный конь крылат и тоже помогает герою в достижении его целей.

Гагаузские народные сказки, в которых наряду с героем активно действует волшебный конь как его самый надежный помощник, построены на известные сюжеты: «Сивка-Бурка» / «Сивко-Бурко», «Конек-горбунок». Это объясняется тем, что конь является чудесным универсальным помощником. С ним связано своеобразное отображение *древнего культа коня* как священного покровителя. Так, конь в якутском эпосе *олонхо* имеет божественное происхождение и спускается к своему хозяину с небес (Габышева, 1984, 27-30).

В гагаузской волшебной сказке конь помогает главному герою допрыгнуть до двенадцатого или сорокового этажа дворца падишаха и заполучить платок и кольцо его дочери [3].

«В образе коня как волшебного помощника героя, – писал литературовед и фольклорист В. М. Жирмунский, – сказка еще сохраняла отдаленную связь с мифологическими представлениями о звере как о чудесном помощнике человека, основанными на древних тотемистических верованиях» (Жирмунский, 1962, 24).

Одним из наиболее типичных для гагаузской волшебной сказки зооморфных помощников героя выступает *вол* или *бык* (Наречия…, 1904, 1-5). Чудесные волы *Murgoç* и *Galboç* помогают герою заполучить в жены дочь падишаха. Они распахивают медную полосу, засевают пшеницей, жнут ее, молотят и к вечеру мелют муку. В другой раз волы вспахивают луг из чугуна, сажают виноград, выжимают его и к концу дня делают вино. Чтобы продлить светлый день, *Murgoç* рогом отбрасывает солнце в обратную от захода сторону: «Гүн чыкмыш ӱӱлен йеринä, Мургоч алмыш гүнӱ буйнузуна, атмыш геери, гүн узанмыш» («Солнце держалось в зените, Мургоч зацепил солнце рогом и закинул назад, день удлинился») (Наречия…, 1904, 4).

Вол (бык) в *солярном культе* и *культе громовержца* известен и многим другим народам (Мелетинский, 1991, 379). Образ быка или коровы занимал важное место у многих народов Евразии и в религиозных представлениях. «Из тюркской мифологии известно, например, что легендарным первопредком тюркских огузских племен был *Огуз-каган (Бык-каган)*, рожденный Ай-каган от быка. Огуз, или буга (в различных фонетиче-

ских вариантах), является культовым животным-тотемом, название которого стало этнонимом» (Боргояков, 1976, 57).

В гагаузской сказке вол *Murgoç* совершает обряд посвящения, проглатывая и выплевывая героя (Наречия…, 1904, 4). Тем самым герой приобретал силу тотема, становился мужчиной (*обряд инициации*).

К помощникам фантастического характера относится невидимый дух, которого гагаузы в волшебной сказке называют *arap* (Пастух, 1991). Он является по вызову, для этого герою нужно потереть найденное золотое кольцо, пока оно не заблестит. *Arap* может приобретать любую форму и выполнять любые приказания.

Arap в турецких сказках фигурирует как чернокожий джинн, это персонаж, наделенный злой силой. Чтобы его одолеть, нужно иметь над ним волшебную власть, которая скрыта в палке или в особом пруте. Чтобы вызвать джинна, надо лизнуть чудесный перстень, ударить чудесной плеткой по шкуре или позвать, сказав «Ох!», так как это его имя. По поводу имени *Ох* фольклорист П. Н. Боратав привел интересную турецкую пословицу: «Не говори «Ох!», а скажи «Аллах!»», поясняя ее тем, что по народным представлениям *Ох* – это имя дьявола, которое не следует произносить (Турецкие…, 1986, 9).

Надо сказать, что в коллекции гагаузских сказок, собранной В. А. Мошковым, мы находим несколько вариантов повествования на сюжет «Хитрая наука» (Наречия…, 1904, 58-62), где одним из персонажей является черт по имени *Ох*.

У многих народов, в том числе и у гагаузов, широко известны рассказы о всякого рода демонических существах – о духах, карликах, великанах, оборотнях и тому подобном, представления о которых связаны с традиционными верованиями людей. Изучение поверий и сложившихся на их основе рассказов имеет большое значение для раскрытия эволюции древних воззрений. Рассмотрим далее ряд таких рассказов в гагаузском фольклоре, в которых представлены различные по виду и происхождению, но единые по функциональной направленности персонажи.

Образ *Tıl(ı)sım* у гагаузов Бессарабии – добрый дух, образ домового. Они представляют его себе в виде *змеи*, берегущей счастье дома и пристроек к нему. По поверьям, если она погибнет, то вместе с нею погибнет дом и все живущие в нем. В Семенов день, 1 (14) сентября, гагаузы устраивали праздник в честь домового, то есть они не работали, иначе домовой мог разгневаться (Мошков, 1901, 15-16).

К демоническим персонажам гагаузского фольклора он относится потому, что гагаузы верили: душа человека после его смерти (самоубийства) может превратиться в оборотня, проявляющегося и приносящего беду только в ночное время, с полуночи до первых петухов, его-то и называли *Tıl(ı) sım* (Маруневич, 1975, 92-93). Чтобы его успокоить, приносили жертву – резали петуха (Манов, 1938, 73).

У турок *Tılsım* или *Ev-Bekçisi* – тоже домовой и злой дух. Представлен он также в облике змеи, но может быть и уродом со свисающей до живота нижней губой, горящими, как уголья, большими глазами, спутанными волосами, спускающимися до пят. Обитает, как правило, в заброшенных постройках (Мелетинский, 1991, 629). Появляется, как и у гагаузов, по ночам и исчезает при пении первых петухов.

Образ *Tepägöz* – демоническое существо, чудовище-великан с глазом на макушке, враждебен людям. *Tepägöz* играет роль коварного и опасного похитителя красавиц, необычайно силен.

В. А. Мошков, сравнивая огузскую и гагаузскую версии рассказов о циклопах, отмечал: «Современные гагаузы думают, что таких великанов (циклопов – В. С.) много, они составляют отдельный народ, о происхождении которого ничего неизвестно» (Мошков, 1901, 76). Огузы же, по замечанию В. А. Мошкова, придают одноглазому «полубожественное происхождение от связи нимфы с огуцким (т. е. огузским – В. С.) пастухом» (Мошков, 1901, 76).

Два варианта гагаузских рассказов о циклопах из трех записанных В. А. Мошков опубликовал в томе «Наречия бессарабских гагаузов» (Наречия…, 1904, 37-39). В них рассказывается о случайной встрече нескольких человек с великаном, который зазывает их к себе в пещеру, заложив после этого вход огромным камнем. Люди ослепляют циклопа и спасаются от него, прибегая к хитрости – при помощи овечьей шкуры, надетой на спину.

Подобный сюжет об ослеплении одноглазого великана широко распространен в мировом фольклоре.

Образ *Tepägöz* восходит к великану-людоеду *Depe-Göz*, персонажу огузского эпоса «Книга моего деда Коркута» (Книга…, 1962). *Depe-Göz*, которому ежедневно доставляли на съедение двоих огузов, был ослеплен в своей пещере (а затем убит) богатырем *Бисатом*.

В образах злых духов *Rusali* гагаузы соединили качества таких женских персонажей славянской мифологии, как самовилы, самодивы и русалки, но, в отличие от последних, они могут быть и мужского пола, встречаются с людьми в виде пьяниц или слабоумных. Люди избегают встреч с ними, так как верят, что те отнимают разум у человека. Также они убеждены, что спастись от них можно, находясь на перекрестке дорог (Наречия…, 1904, 33-34).

Злой дух *Hobur* представляется гагаузами как оборотень или вурдалак, живущий в могиле неправедного в жизни человека, выходящий по ночам в поисках жертвы. Он появляется через сорок дней после погребения покойника, у него лицо умершего. Отличается от других людей тем, что весь субботний день лежит лицом к земле. Самое большое несчастье, которое *Hobur* может причинить людям, – это холера. В этом случае открывают гроб и вбивают кол в покойника, чтобы *Hobur* больше не вылез из него (Наречия…, 1904, 34-37). Подобное представление об оборотнях, как известно, распространено у христианских народов Юго-Восточной Европы.

Еще одним духом является *Lufusniţa* – мифическая дева, приходящая вместе с двумя ее сестрами к новорожденному ребенку, чтобы записать в книгу судеб его дальнейшую жизнь. Чаще всего это происходит на третий день после родов. *Lufusniţa*, по верованиям, могла увести роженицу прочь от дома и замучить до смерти, а ребенка похитить или убить (Манов, 1938, 110). Чтобы избежать несчастий, зажигали на ночь свечи и держали их горящими первые сорок дней у постели новорожденного.

После В. А. Мошкова практически никто не занимался сбором и изучением гагаузских нарративов религиозного содержания, хотя они продолжали достаточно широко бытовать среди местного населения. Известно, что в советское время атеистическая пропаганда и идеология были направлены против подобных явлений и фактов народной жизни. Тем не менее, религиозные сказки сохранились и по настоящее время, доказательством чего служат собранные нами материалы [4], а также отдельные публикации в прессе (Пастух, 1991; Жертва, 1992).

Отметим при этом, что, начиная с середины XIX в., по имеющимся историческим данным, гагаузы известны как тюркоязычная народность, исповедующая православное христианство (Губогло, 1967, 8). Тот необычный факт, что гагаузы используют мусульманскую терминологию (*Allaa* (Бог), *kurban* (жертва), *şeytan* (чёрт), *Hederlez* (Св. Георгий), *Kasım* (Св. Дмитрий) и др.), говорит о следующем: «...эти (мусульманские по происхождению – В. С.) термины отражают в основном абстрактные религиозные понятия, не связанные с вещественными реалиями христианской религии и потому допускающие переосмысление» (Покровская, 1974, 140). И далее: «Мусульманские же религиозные термины арабского и персидского происхождения в системе христианской религиозной терминологии гагаузов, очевидно, являются данью историческим условиям существования малых тюркоязычных народов христианского вероисповедания (к которым относятся и караманлы) в эпоху владычества османских турок-мусульман на Балканах» (Покровская, 1974, 140).

Российский этнограф М. Н. Губогло в своей работе о происхождении гагаузов отмечает следующее: «В складывании этнической общности гагаузского народа на ранних этапах его истории значительную роль сыграло принятие ими христианства. Позднее христианство стало одним из главных отличительных этнических признаков гагаузов, выделяющее их из остальной массы тюркоязычных народов Балканского полуострова, исповедующих ислам» (Губогло, 1967, 8).

Следовательно, для выяснения исторического прошлого гагаузов большое значение имеет изучение истории их религиозных верований, в частности истории принятия ими христианства. При этом основными источниками для исследования служат данные материальной и духовной культуры (в том числе и фольклора).

Среди народных сказок гагаузов, на наш взгляд, можно выделить разряд легендарных сказок, связанных с религиозностью народа. В указателе Аарне–Томпсона и в некоторых других национальных каталогах данный разряд оформлен как «религиозные» сказки. Они отличаются от собственно легенд своим построением, функциональной направленностью и разделяются на тематические группы по сюжетам: «Бог вознаграждает и наказывает»; «Все тайное становится явным»; «Человек в раю»; «Человек, обещанный дьяволу» и другие. (Наречия…, 1904, 1-27).

Остановимся далее на уже изученных нами сказках религиозного содержания.

В одной из таких сказок (Жертва, 1992) повествуется о встрече Бога и святого Петра во время их ночлега у одного из сельчан. В ходе развития сюжета отец пытается спасти сына, но, в конце концов, волки исполняют волю Бога – они крадут сундук, в котором находился юноша, и съедают свою жертву.

Данная сказка, как и другая, записанная уже нами, – «Марку Богатый» [5], построена по известному международному сюжету: богачу предсказано от старца (в нашем случае – от Бога), что его дочь выйдет замуж за его же бедного слугу (за бедняка), все попытки богача избежать предсказанного оканчиваются трагически – богач Марку гибнет по своей вине.

Две другие сказки из нашей коллекции – «Архангел Михаил как крестный отец» [6] и «Архангел Михаил дает совет человеку» [7] – повествуют, как видно из названий, об архангеле Михаиле, который забирает человеческие души перед их смертью. В первой сказке подчеркивается его честность и справедливость, благодаря этим качествам его берут в крестные: «…söleer hepsici, ani sän uz» («…все говорят, что ты честный»), а во второй со-

ветует человеку, как избавиться от нищеты: «Başla büündän ötää dooru da ilaçlamaa. İnsan sana verecek ekmek, verecek para da bakacan semyanı» («Начни с сегодняшнего дня заниматься врачеванием. Люди дадут тебе за это хлеб, деньги, будет на что семью содержать»).

Но человек не слушается архангела, и в итоге возвращается домой все таким же бедным и несчастным.

Христианизация жизни народа привнесла в гагаузскую фольклорную сказку свои изменения. Прежние родовые покровители заменяются христианскими. В их числе сам Бог (*Allaa*), архангелы Mihail и Gavriil, святые Николай и Петр, покровительницы святых дней недели (*Çarşamba-Babusu, Perşembä-Babusu, Cumaa-Babusu, Pazar-Babusu (Anası))*.

Среди прочих помощников героя особо выделяется *Allaa*, так как его помощь в итоге оказывает существеннейшее влияние на судьбу героя. Так, например, в сказке «Пять братьев» [8] братья-сироты просят у Бога что-либо в дар: табун лошадей, стадо коров, отару овец, источник вина, жену-красавицу. На обратном пути *Allaa* наказывает четырех братьев за жадность и только младшего брата награждает добром за чуткое и отзывчивое сердце.

Сказка «Дочь Солнца и Измей» [9] начинается с того, что к бедной женщине приходят *Allaa* и его постоянный спутник – святой Петр, и крестят мальчика. Далее крестник находит под деревьями все, что нужно для ведения охоты и хозяйства, в том числе: ружье, двух собак, коня и даже двух львов (!).

Таким образом, мы видим, что *Allaa*, как и другие помощники героя, покровительствует ему и оказывает поддержку в достижении счастья. Его образ в словесном фольклоре гагаузов напрямую связан с *религиозными представлениями народа*.

Специфическими помощниками героя в гагаузской народной сказке являются покровительницы святых дней недели: *Çarşamba-Babusu, Cumaa-Babusu, Pazar-Babusu (Anası)*. В. А. Мошков дает подробное описание данных образов в верованиях и сказках гагаузов: «Этих трех существ гагаузы представляют себе в виде старух в белой одежде с палками в руках. Они живут где-то в лесу, в пустынном месте. Все отношение их к людям заключается в зорком наблюдении за тем, чтобы строго соблюдались их праздники, то есть чтобы не было работ вечером накануне среды, пятницы и воскресенья» (Мошков, 1901, 14).

Интересно, что в сказке «Домуз Тырнаа» [10], записанной нами, вместо Çarşamba-Babusu действует Perşembä-Babusu. Все три старухи помогают героине найти исчезнувшего мужа, дарят золотые вещи (прялку, ступицу колеса для нее, комнатные туфли). Старшей из старух является Pazar-Babusu.

Согласно гагаузским народным верованиям, ежегодно в день *Ak Perşembä* (Чистый Четверг перед Пасхой – В. С.) умершие посещают свои старые жилища и находятся в них до церковного праздника Вознесения – *İspas* (Курогло, 1975, 80).

У турок образ *Perşenbe-Karısı* представлен в виде духа. Считалось, что накануне мусульманских праздников Perşenbe-Karısı обходит дома и следит, чтобы никто не сидел за прялкой, а виновных наказывает (например, бросает в горячий котел). У некоторых групп турок она известна как *Çarşambe-Karısı* (Мелетинский, 1991, 439).

Таким образом, можно отметить, что одной из своеобразных черт гагаузской народной сказки является ее религиозный характер. Рассмотрев на материале народной прозы лишь некоторые элементы традиционных верований в православном христианстве, мы можем констатировать их достаточно широкое бытование среди местного населения. Они встречаются в основном в апокрифических легендах, в демонологических рассказах, в религиозных, богатырских, волшебных сказках

Большая часть из рассмотренных нами традиционных религиозных образов и персонажей, бытующих у гагаузов, находит аналогии и отголоски в легендах, сказках, в поверьях родственых тюркских народов, в первую очередь – турок, с которыми гагаузы контактировали на Балканском полуострове на протяжении ряда веков. Это свидетельствует, с одной стороны, о том, что существуют у данных народов культурные традиции, основанные на этнической близости. С другой стороны, мифология гагаузов, по преимуществу христианская, сохранив часть языческих верований и представлений, подверглась влиянию мусульманских воззрений населения Юго-Восточной Европы и Малой Азии в эпоху османского господства на Балканах.

Примечания

[1]Записано со слов гагаузоведа Г. А. Гайджаржи.

[2]Ванчу в темном царстве. Вулканештский р-н, с. Дерменжи, 1960. Инф. К. М. Дерменжи, 46 лет. Запись Г. А. Гайджаржи. Личный архив автора.

[3]Кўллў Пепелешку. Комрат, 1959. Инф. А. С. Колца, 43 года. Запись Е. К. Колца. Личный архив автора.

[4]Архангел Михаил как крестный отец. Тараклийский р-н, с. Копчак, 1994. Инф. А. М. Бабогло, 63 года. Архангел Михаил дает совет человеку. Тараклийский р-н, с. Копчак, 1994. Инф. А. М. Бабогло, 63 года. Марко Богатый. Тараклийский р-н, с. Копчак, 1994. Инф. А. М. Бабогло, 63 года. Пять братьев. Комратский р-н, с. Авдарма, 1996. Инф. И. Н. Кристов, 81 год. Три брата и Бог. Комратский р-н, с. Авдарма, 1996. Инф. И. Н. Кристов, 81 год. Все сказки записаны В. И. Сырфом и хранятся в личном архиве автора.

[5]Марку Богатый. Тараклийский р-н, с. Копчак, 1994. Инф. А. М. Бабогло, 63 года. Запись В. И. Сырфа.

[6]Архангел Михаил как крестный отец. Тараклийский р-н, с. Копчак, 1994. Инф. А. М. Бабогло, 63 года. Запись В. И.. Сырфа.

[7]Архангел Михаил дает совет человеку. Тараклийский р-н, с. Копчак, 1994. Инф. А. М. Бабогло, 63 года. Запись В. И.. Сырфа.

[8]Пять братьев. Комратский р-н, с. Авдарма, 1996. Инф. И. Н. Кристов, 81 год. Запись В. И. Сырфа.

[9]Дочь Солнца и Змей. Комрат, 1988. Инф. В. З. Кендигелян, 78 лет. Запись М. А. Дурбайло. Архив Сектора «Этнология гагаузов» АН РМ.

[10]Домуз Тырнаа. Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1996. Инф. А. Ф. Узун, 61 год. Запись В. И. Сырфа. Личный архив автора.

Литература

Боргояков М. М. Гуннско-тюркский сюжет о прародителе-олене (быке) // Советская тюркология. Баку, 1976, № 3.

Буджактан сесläр. Литература йазылары. Хазырл. Д. Танасоглу. Кишинев, 1959.

Булгар С. Дев адамын оолу: Масаллар. Кишинев, 1990.

Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI веке // Краеведческие записки (Государственный Ярославо-Ростовский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник). Вып. IV. Ярославль, 1960.

Габышева Л. Л. Цвето- и зоосимволика в якутском эпосе олонхо // Советская тюркология. Баку, 1984, № 3.

Гордлевский В. А. Из османской демонологии. Избран. соч. М., 1962.

Губогло М. Н. Культ волка у гагаузов. Этнокультурные параллели в тюркском мире // Русский язык в тюркославянских этнокультурных взаимодействиях (Этнологические очерки). М., 2005.

Губогло М. Н. Малые тюркоязычные народы Балканского полуострова. К вопросу о происхождении гагаузов: Автореф. дисс. … канд. ист. наук. М., 1967.

Губогло М. Н. Этнокультурные данные о кочевом прошлом гагаузов // Археология, этнография и искусствоведение Молдавии (Материалы и исследования). Кишинев, 1968.

Джикиев А. Материалы по этнографии мангышлакских туркмен // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Туркм. ССР. Т. VII. Ашхабад, 1963.

Жертва // Ана сөзў. Кишинев, 1992, 15 февраля. – (Йазылды Кечи Маринануын аннатмасына гöрä. Тўлў кўйў. Ерлештирди С. П. Экономов)

Жирмунский В. М. Народный героический эпос: Сравнительно-исторические очерки. М.–Л., 1962.

Квилинкова Е. Н. Религиозность гагаузов и формы проявления религиозной идентичности (по этнографическим и архивным материалам XIX – первой половины XX в.) // Этнографические исследования в Республике Молдова (история и современность). Кишинев, 2006.

Квилинкова Е. Н. Цикл «Волчьих праздников» у гагаузов в сравнении с другими народами // Этнографические исследования в Республике Молдова (история и современность). Кишинев, 2006.

Книга моего деда Коркута: Огузский героический эпос. Пер. акад. В. В. Бартольда. М.–Л., 1962.

Курогло С. С. Поминальные обряды и обычаи гагаузов в XIX – начале XX в. // Известия АН МССР: Серия общ. наук. Кишинев, 1975, № 3.

Манов А. И. Потеклото на гагаузите и техните обичаи и нрави. В две части. Варна, 1938.

Маруневич М. В. Некоторые обряды и поверья гагаузов, связанные с жилищем // Известия АН МССР: Серия общ. наук. Кишинев, 1975, № 3.

Мифологический словарь. Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда: Этнографические очерки и материалы // Этнографическое обозрение. М., 1901, № 4.

Наречия тюркских племен. I отделение. Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Часть X. Наречия бессарабских гагаузов. Тексты собраны и переведены В. Мошковым (с двумя прибавлениями). СПб., 1904.

Папцова (Келеш) А. Некоторые архаические черты религиозности гагаузов в конце XIX – начале XX веков // Материалы Междунар. науч.-практ. конфер., посв. 7-й годовщине Гагауз Ери (Гагаузии). В трех тт. Т. II. Культура и искусство. Комрат, 2003.

Пастух // Ана сöзў. Кишинев, 1991, 29 июня. – (Йазылды Демирка Панинин аннатмасына гöрä. Тўлў кўйў. Ерлештирди С. П. Экономов)

Покровская Л. А. Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов // Советская этнография. М., 1974, № 1.

Руденко С. И. Культура населения центрального Алтая в скифское время. М.–Л., 1960.

Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. 1971. М., 1972.

Сырф В. И. Гагаузская мифология и ее турецко-туркмено-азербайджанские параллели // Anuarul Institutului de cercetări interetnice // Ежегодник Института межэтнических исследований. Vol. IV. Chişinău, 2003.

Сырф В. И. Южнославянская мифология и ее гагаузские параллели // Славянские чтения. Материалы научно-теоретической конференции. Вып. 2. Кишинев, 2004.

Турецкие сказки. Сост., пер., вступ. ст., прим. И. В. Стеблевой. М., 1986.

Урманчеев Ф. Золотая волчья голова на знамени (К вопросу о происхождении образа волка в древнетюркском эпосе) // Там же, 1987, № 3.

Урманчеев Ф. По следам Белого Волка // Советская тюркология. Баку, 1978, № 6.

Чимпоеш Л. С. Мифический образ Тепягёза в фольклоре гагаузов // Ştiinţa, 1996, nr 2.

Ciachir M. Obiceiurile religioase ale găgăuzilor din Basarabia. Curbanele sau sacrificiile // Ibid., 1934, nr. 6.

Ciachir M. Obiceiurile religioase ale găgăuzilor din Basarabia. Obiceiuri la naştere şi botez // Ibid., 1934, nr. 7-8.

Ciachir M. Religiozitatea găgăuzilor // Viaţa Basarabiei. Chişinău, 1934, nr. 3.

Gan-kişi // Güneşçik. Komrat, 1996, nr. 2.- (Gagauz halk masallarina görä yazdı S. Bulgar)

Guboglu M. Gagauz Folklorunun Özellikleri, Önemi ve Canavar Kültü // VI. Uluslararası Folklor Kongresi (Bursa, 1981). Ankara, 1981.

Rezumat

Articolul de faţă a fost elaborat în baza prozei folclorice – legendelor apocrife, poveştilor: demonologice; fantastice; eroice şi cu un conţinut religios, care au fost înregistrate la sfârşitul secolului XIX şi pe parcursul secolului XX în mediul populaţiei găgăuze din Bugeac. Este prezentată funcţionarea conceptelor religioase tradiţionale din cultura spirituală contemporană a găgăuzilor. De asemenea, se face o caracteristică generală şi se arată geneza imaginilor mitologice şi religioase. O atenţie deosebită se acordă evidenţierii unor asemănări în practicile religioase la popoarele înrudite.

Cuvinte-cheie: credinţa tradiţională, creştinismul ortodox, proza populară, găgăuzii din Bugeac, culte precreştini, demonologie.

Резюме

В статье на основе изучения текстов фольклорной прозы (апокрифических легенд; религиозных, богатырских и волшебных сказок, демонологических рассказов), записанных в конце XIX века и на протяжении XX века среди гагаузского населения Буджака, показано функционирование в современной духовной культуре народа элементов традиционного религиозного мировоззрения. Дана общая характеристика и показан генезис мифологических и религиозных образов, уделено специальное внимание выявлению отдельных параллелей в области культовой практики с родственными народами.

Ключевые слова: традиционные верования, православное христианство, народная проза, гагаузы Буджака, дохристианские культы, демонология.

Summary

In this article, on the basis of the text investigation of folklore prose (apocryphal legends; religious, folk epic and fairy tales; demonological tales) written down in the late 19th century and in the course of the 20th century among the Gagauzian population of Budzhak there is shown the functioning of elements of the traditional religious outlook in the contemporary spiritual culture of the people. General characteristics and the genesis of mythological and religious images are given; a special consideration is given to the revealing of individual parallels in the field of cult practice with the related peoples.

Key words: traditional religious beliefs, the Orthodox Christianity, popular prose, Gagauzians from Budzhak, pre-Christian cults, demonology.

В. П. СТЕПАНОВ

ДОХРИСТИАНСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ УКРАИНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ С. МУСАИТ В ИНОЭТНИЧНОМ ОКРУЖЕНИИ

(экспедиционные материалы)

Как и вся территория Республики Молдова, юг края представляет собой места компактного и дисперсного расселения представителей того или иного этноса. И даже в местах компактного проживания одного из народов, будь то молдаване, украинцы, гагаузы или болгары, встречались и продолжают встречаться села, населенные представителями другой национальной группы. Здесь мы сталкиваемся с очень серьезной, малоизученной и потому актуальной проблемой – ***феноменом национального меньшинства, проживающего в среде более многочисленного национального меньшинства.*** Помимо недостаточно разработанной практической стороны проблемы отметим ее слабую изученность и в научно-теоретическом плане. С полной уверенностью можно сказать, что проблема «национального меньшинства в меньшинстве» является в настоящее общеевропейской проблемой.

В силу вышесказанного данная проблема приобретает особое звучание в условиях полиэтнического общества. Считаться с указанным феноменом необходимо при создании условий для обеспечения малочисленного национального меньшинства соответствующими правами и возможностями в деле развития национальной культуры и языка, с одной стороны, и гармоничного взаимодействия с более многочисленным иноэтничным окружением – с другой.

Проблема, поднимаемая в исследовании, связана с традиционными дохристианскими верованиями и представлениями, которые сохранились в народе, наряду с более поздними христианскими представлениями. В «Покровских чтениях» 2004 г. в докладе «Симбиоз языческо-христианских представлений в современном обществе» мы уже затронули ее на примере данных, полученных в ходе экспедиций в болгарских селах юга исторической территории Бессарабии (ныне Республика Молдова и часть Одесской обл.). В данном выступлении хотелось бы продолжить разговор и остановиться на анализе этнографических материалов, полученных в процессе работы молдавско-украинской экспедиции в украинском с. Мусаит Тараклийского р-на в 2001 г.

В указанном районе большинство населения составляют болгары, село Мусаит по общей численности населения насчитывает 1234 чел. Абсолютное большинство населения в нем составляют украинцы – 974 чел. Затем следуют молдаване –

123 чел, гагаузы – 54 чел., болгары – 40 чел., русские – 35 чел. и др. – 8 чел.

На сегодняшний день храма в селе нет (во время экспедиции – 2004 г. – руководство села собиралось его строить). Часть жителей посещает церковь в соседнем с. Будей. Некоторые являются членами религиозных сект. Около пятидесяти человек, в большинстве своем старше пятидесяти лет, посещают молельный дом пятидесятников. Другая религиозная секта – адвентисты – насчитывает свыше 300 человек. Среди них много молодежи и детей. Часто случается, что родители исповедуют традиционное православие или вообще не верят в бога, а дети ходят уже к адвентистам. Причем некоторые представители старшего поколения относятся к этому весьма лояльно: «Хай собі ходять, там не учат воровати та вбивати!» [1].

Такая веротерпимость является традиционной для земель Пруто-Днестровского междуречья и Левобережного Поднестровья, как впрочем, и в целом для земель Новороссийского края, мало освоенного с XIX в. и потому заселяемого носителями различных конфессиональных ценностей.

Лояльность к вероисповеданию и годы атеистической пропаганды в советский период в немалой степени способствовали сохранению многочисленных дохристианских народных представлений, на которых хотелось бы остановиться подробнее.

Сверхъестественные существа и явления. В селе еще можно услышать рассказы о сверхъестественных существах, однако представления о них носят не ярко выраженный характер. Носителями подобного рода знаний, в основном, выступают люди старшего поколения. Среди вышеупомянутых существ следует особо выделить русалий, домовых и сверхъестественную силу – блуд. Каждое из них нуждается в более подробной характеристике.

По утверждению жителей села, *русалии* – это некрещеные дети. Можно также услышать и другую точку зрения, будто русалии выглядят как тени и представляют собой души самоубийц. Традиционно считается, что приходят они на зеленые праздники – Троицу. По преданию в это время особенно опасно спать на меже дорог и полей. Подобного рода представления имеют место и у других народов проживающих на юге Молдовы – гагаузов (Квилинкова, 2002, 110), болгар. Так одна из жительниц Мусаита Матрона Ивановна Выходец, вспомнила легенду о том, что женщина, работавшая в поле, прилегла отдохнуть у дороги, заснула и услышала голос: «Давай віднімим у неї люшнюю колесу!». После этого случая у женщины отнялись рука и нога. Долго ее лечили, да все без толку. Полное исцеление наступило лишь тогда, когда ее вновь повезли на ту межу, где с ней приключилось несчастье. Там, уснув, она опять услышала голос «Поставим люшнюю колесу на место!».

По рассказам жительниц села, девушки, которые спали на меже в русальную неделю, ощущали, что их душили во сне.

На Троицу дом и усадьбу украшали зеленью. Предпочтение отдавалось ореху, чабрецу, васильку и полыни. Это был своеобразный оберег. Одним общим свойством, характерным для перечисленных растений был сильный запах. В качестве оберега от дурного влияния русалий пили вино с полынью, полынь с васильками клали в постель и детям в чепчик.

Особенно опасным считалось работать в день, когда приходили русалии: люди, нарушившие данное положение могли серьезно пострадать, например – сойти с ума. В настоящее время подобные представления утратили свою былую распространенность, особенно в молодежной среде. Но с приходом Троицы пожилые люди все еще прикрикивают на своих детей и внуков, напоминая им, что нельзя работать, когда рядом бродит нечистая сила.

Домовой. В селе также можно услышать рассказы о том, что в доме у некоторых людей происходят непонятные явления: таинственный некто стучит по ночам, скрипит половицами или еще как-то необычно выдает свое присутствие. Местные жители говорят, что это домовой. Никаких специальных характеристик в отношении этого существа зафиксировать не удалось. Однако из разговоров с местными жителями выяснилось, что домовой воспринимается, по сути, на грани хорошего и плохого и способен творить как добро, так и зло, что собственно отражает представления и других народов, проживающих в республике [2].

Блуд как демонологическое явление в селе помнят плохо. Единственное, что удалось выяснить, так это то, что приходил он после полуночи, но как выглядел – респонденты пояснить затруднились. По народным представлениям, блуд был способен увести запоздившегося путника далеко от дороги, куда-нибудь в труднодоступные места, часто опасные для жизни. Бывало, люди, попавшие под его влияние, приходили в сознание где-нибудь на краю обрыва или в реке. Блуд является общеукраинским демонологическим явлением и получил широкое распространение, в том числе и на севере Республики Молдова. Во время экспедиции в украинское село Рашков Каменского района, на левом берегу Днестра один из респондентов [3] в своих воспоминаниях рассказал, как во время его похода за кукурузой на поле на него напал блуд. Переночевав на голой земле, он обнаружил, что спал над обрывом (местность в районе с. Рашков пересеченная), еще шаг и разбился бы. Вместе с тем, это место находилось в 20-ти метрах от его дома [4]. Аналогичную историю мне приходилось слышать от моей родной бабушки Винцевич Оксаны Саввовны (1913 г.), которую блуд водил по лесу, а очнулась она, стоя по горло в Днестре.

* * *

Традиционно-бытовая культура народа насыщена многочисленными дохристианскими рудиментами, которые в качестве напластования вошли в более позднюю официальную религию. Например, христианский праздник Троицы и языческие русалии. Украинская исследовательница А. А. Скрипник справедливо отметила, что «не последнюю роль в обеспечении устойчивости архаических мировоззренческих представлений и понятий сыграли их поэтизация и эстетизация, пронизывающие всю совокупность нравственных и мировоззренческих понятий, представлений и магических обрядовых действий» (Скрипник, 2000, 431).

Магия

К магии в настоящее время жители села, да и не только, относятся по-разному. За последние десять лет интерес к этому направлению народного знания значительно увеличился. Думается, это объясняется и тем фактом, что общество претерпело значительные перемены, сменились ценности. А магия, как непознанное, привлекает тем, что обладает способностью дать ответы на вопросы, на которые наука ответить пока не может.

Традиционно в народе сложилось двоякое представление о магии: с одной стороны, как о вредоносной, а с другой – как о приносящей пользу. В литературе можно также встретить упоминание о черной (злой) и белой (доброй) магии.

По представлению местных жителей, вредоносной магией занимались ведьмы. Они утверждают, что ведьмы были и есть сейчас. Однако, в селе в настоящее время таковых, по утверждению селян, нет. Считалось, что узнать ведьму мог не каждый, такая способность, по народному поверью, была дана близнецам. Татьяна Григорьевна Шпица (1927 г. р., украинка, уроженка с. Мусаит) подчеркнула, что ее отец жил в соседнем Будее, он был «*близник і відьми бачив*».

По народному поверью, ведьмы любили молоко. Особенно опасными они становились перед Пасхой и Троицей, когда телят пускали к корове. Считалось, также, что ведьма способна заплетать коням гривы. Такого рода представления встречались и у живущих по соседству народов. Так, от проживающих по соседству болгар приходилось слышать, что так с лошадьми проказничает «невестулка-булка» (образное называние куницы), пугавшая животных по ночам тем, что бегала по ним, запутывая гривы.

Страх перед нечистой силой был настолько силен в народе, что раньше, когда упоминали нечистую силу, например, черта, обязательно говорили «Боже, прости и сохрани!».

На Пасху все православные шли в церковь. Туда же, по народному поверью, приходили и ведьмы. Бытовало мнение, что их можно было вычислить по повадке: во время крестного хода они старались остаться в церкви, возле креста. Считалось, что, когда все говорили «аминь», ведьмы произносили: «молоко дою, сметану собираю». В отличие от остальных, находящихся в церкви, ведьмы не произносят слов «Воистину воскрес!». Приходилось также слышать, что, когда люди выходили со всенощной, ведьмы «тримались за клямку» (ручку двери). «Люди виходят, виносят плащаницю, а вона (ведьма) не виходе, бо не хоче відриватися».

Магией чаще занимались женщины, однако, встречается информация, правда, куда более редкая, что и мужчины учились *поробляти*.

Некоторые вредоносные действа можно было осуществлять и без специальных знаний, например, использовать воду, которой мыли умершего, или веревки, которыми покойнику завязывали конечности. Приходилось слышать рассказ, о женщине, которая после смерти так раздулась, что не влезала в гроб и вся одежда на ней полопалась. Объяснили это тем, что она «займалась мертвими нітками».

В селе наиболее распространена белая магия как способ *лікування*. Чаще всего к знахаркам обращались, когда болели дети. Народные целители лечили в случаях, когда дети кричали не своими голосами, синели, были излишне беспокойны, часто плакали. Местные знахарки таких детей заговаривали. Несколько человек продолжают практиковать таким образом и сегодня оказывая подобную помощь и взрослым. В случае простудных заболеваний, жалоб на боли «в грудах» применяют натирания топленым жиром, в крайнем случае, маслом. Широко используется в этих целях и обычный одеколон.

Конечно, современные представления о медицине и лекарственных препаратах, распространенные в народе, не могут идти ни в какое сравнение с теми, какие были у селян в начале XX ст. Тем не менее, данная традиция весьма устойчива. При разговоре с респондентами приходилось слышать об использовании обезболивающих препаратов: но-шпы, цитрамона и др. Вместе с тем, когда местные старожилы рассказывали о лечении головной боли, они отметили два способа: современный, с использованием медицинских препаратов и народный, при котором боль снималась установлением на лоб пациента двухсотграммовой банки, нагретой фитилем. По утверждению практикующих такой метод головная боль проходит в течение двадцати минут. Признаться, автор этих строк поначалу думал, что о данном лечении рассказали в шутку (такое бывает при работе с респондентами, потому в этнографии очень важно несколько раз проверить объективность собранной информации), пока лично не убедился, в действенности этого метода. Головная боль у людей проходит, но синяк от банки остается.

К тем, которые гадали, обращались, когда хотели узнать свою судьбу. Большинство гадало на картах. Однако встречались и более редкие виды гадания,

например, встречались такие, которые гадали по спичкам, брошенным в воду, на яичном желтке.

Село расположено в зоне активной межэтнической контактности. В связи с этим важно отметить, что респонденты-украинцы, жители села, подчеркивали, что для них не свойственно *баяние (определение недуга, того, что беспокоит, с последующим лечением и предсказанием судьбы)*, которым владеют болгарские басмарки. Местные жители вспоминают, что раньше в селе жила женщина-болгарка, которая ставила диагноз с помощью традиционного метода, распространенного среди болгарских магёсниц – *«меряния»* [5] и пользовалась известностью.

Молдаванка Нина Ивановна Ница сравнительно недавно переехала в село, она не очень хорошо владеет украинским и русским языком, однако широко известна, благодаря своему умению ставить диагноз и лечить маленьких детей.

По словам Нины Георгиевны, научилась она всему у своей бабушки. Когда бабушке было лет пятьдесят, а сама она стала уже «fata mare» (в пер. с молд. – девушка), внучка начала обучаться и унаследовала бабушкины секреты. У Нины Георгиевны есть еще брат, но свои знания и уменье бабушка передала только ей. Нина Георгиевна умеет лечить «de frică» (в пер. с молд. – от страха), «de deochi» (от сглаза), «amețeală» (от головокружения, потери сознания). Например, недуг под названием *«самка»* определяется ею при пальпации спины у младенца. «Я всегда кладу руку на спину ребенка и, сжимая, определяю, есть у него самка или нет», – говорит знахарка. По ее словам, это заболевание передается детям от сутулых родителей.

Распространенным диагнозом, которым лекарки наделяли своих пациентов, был *страх,* являющийся последствием перенесенного ранее испуга. Такой диагноз ставится в настоящее время не только маленьким детям и их матерям, но даже вернувшимся из армии молодым мужчинам.

Одним из методов местной знахарки (которая пожелала остаться неизвестной) при определении наличия страха у пациента был следующий: берется стакан воды, разбивается куриное яйцо, после чего смешиваются желток и белок и заливается в приготовленную воду. Считалось, «якщо білок піднявся – то имеешь страх».

По утверждению Нины Георгиевны, как, впрочем, и других знахарок, с которыми приходилось общаться в селе, постигнуть тайну заговоров можно было лишь украв их, то есть подслушав во время сеанса с пациентом. Поэтому тексты заговоров знахарки произносят скороговоркой и шепотом. Подобные утверждения автору приходилось не раз слышать, общаясь со знахарками в молдавских, украинских и болгарских селах края. Одновременно приходилось слышать, что если не передать полученные и накопленные тайные знания – будешь мучаться на том свете. Знахарка может научить только того, кто младше ее. В процессе сбора материала приходилось общаться с несколькими женщинами, которые *замовляют* в селе, причем многие из них не захотели называть своего имени или просили его не указывать.

Следует подчеркнуть, что местное знахарство испытало на себе немалое молдавское влияние. Так одна из знахарок, практикующая ныне в селе, подчеркнула, что ее мама, от которой она переняла свое мастерство, знала немало молдавских заговоров.

У местных знахарок даже сложился своеобразный «профессиональный кодекс». В процессе сбора материала приходилось слышать: «Если знаешь, грішно не спасти дитину». Сегодня село, как и вся страна, переживает нелегкое время, однако, наличие врачей в селе и районных центрах и их доступность несравнимы с началом XX в., когда часто вся надежда ложилась на местную знахарку. Сегодня, когда ныне действующие народные лекари вспоминают своих близких, передавших им свое знание, они не без основания подчеркивают, что «баби помогали людям больше, чем врачи». Страждущие в селе не ограничивались обращением лишь к местным специалистам, а ездили в соседние населенные пункты – Вулканешты, Будей, Чумай, Бурлачаны – к знахаркам, о которых расходилась молва.

В связи с тем, что в селе, как и в целом в регионе, зафиксирована зерно-мясо-молочная система питания, наличие крупного и мелкого скота было неотъемлемой частью традиционно-бытовой культуры. Потому местные знахарки умели лечить и заговаривать не только людей, но и домашний скот, очевидно, в силу того, что местное население, как, впрочем, население Молдовы и Украины в целом, в качестве основного традиционного занятия выступает земледелие и мясомолочное животноводство. Вероятно, вследствие определенной законсервированности культуры в условиях иноэтнического окружения еще в середине XX в., согласно воспоминаниям респондентов, в селе имели место элементы магии плодородия. В частности, на Купалу девушки и молодые женщины раздевались донага и катались по росе на поле. Мы столкнулись с архаическим, практически исчезнувшим верованием в силу обнаженного женского тела как символа плодородия. Это, по существу, один из пережитков аграрного культа, в котором заключена идея магического воздействия человеческой половой силы (в данном случае женской плодовитости) на производительность природы, а соответственно – на благополучие семьи и общины (Токарев, 1983 а, 104).

Относительно использования черной магии жители села Мусаит, как, впрочем, и других населенных пунктов, где приходилось собирать материал, говорили с большой неохотой. Подчеркивая, что

этим сейчас никто не занимается, обращая внимание на то, что раньше были люди, умеющие делать дурное. В селе сохранилась вера об особой дурной силе воды, которой мыли покойника, веревок, которыми связывали конечности умершему. Однако, по словам респондентов, в этом населенном пункте сейчас такими вещами не занимаются. Тем не менее приходилось слышать, что, когда в огороде находят закопанные яйца и веревки, завязанные в узлы – их не следует касаться руками и необходимо немедленно выбросить в огонь. Вместе с тем, среди респондентов прозвучала и противоположная точка зрения, будто этого делать нельзя, «бо що спалила, то нельзя одробить, а если не спалила, то бабки-колдовниці одробять». Приходилось слышать, что *пороблене* собирали лопатой и выбрасывали подальше, «куда никто не ходит».

До сих пор сохранилась вера в силу опаивания, после которого человек (к примеру, юноша) без памяти влюбляется в девушку. Удалось выяснить, что действо это не является грехом, при условии, что опаиваемый человек, не состоит в браке, то есть свободен.

Конечно, к возможности избавления от недугов или достижения каких-то целей с помощью использования заговоров можно подходить по-разному, но несомненно одно: народная магия, как и другие многочисленные народные знания, поверья и приметы является неотъемлемой частью культуры народа, которую необходимо изучать.

Гадания. Попытка узнать судьбу свойственна представителям разных традиционных культур. В настоящее время многие методы определения будущего забыты. Тем не менее, память о традиционных гаданиях еще жива в народе.

Условно гадания в с. Мусаит можно рассматривать как приуроченные к конкретным календарным дням (празднику Св. Андрея, Новому году, Рождеству), когда гадали о судьбе человека, урожае, хозяйстве. Кроме такого рода гаданий, имели и продолжают иметь место гадания, обычно направленные на определение судьбы человека вне зависимости от конкретной даты.

Гадания, приуроченные к календарным/религиозным датам, отличаются большей архаичностью. Об этом, в частности, свидетельствуют методы гадания с привлечением магических действ (непочатая вода, табуирование общения в процессе добывания воды т. п.), изготовлением балабушек и т. д. (подробнее см. ниже). Те же гадания, которые не связаны с конкретной датой, обычно осуществлялись посредством гадания на картах, хиромантия практически не использовалась [6].

В работе нет возможности подробно остановиться на описании исследуемой нами проблемы, потому представим лишь некоторые формы гадания известные в селе.

На Св. Андрея гадание устраивали обычно девушки [7]. Ведь их счастье и дальнейшая судьба полностью зависели от нареченного. Поэтому основная масса девичьих гаданий была направлена на выяснение подробностей о будущей жизни. Среди прочих гаданий были такие, при которых девчата кидали черевики через хату; считалось, в какую сторону повернется носок – туда и замуж выйдет. Считали и доски в заборе. Если доски, в конце счета выходили парные, жди свадьбы – то есть быть гадающей при паре (вариант – считалка: «вдовец – молодец»).

Той же ночью ловили овцу, привязывали к ней метку, а утром определяли ее возраст: если овца молодая, идти за молодого, если нет – за старого.

Рано утром девчата брали непочатую воду с колодца. Затем на этой воде пекли лепешку – балабушку. Каждая девушка готовила свою. Затем все вместе давали их собаке. Та, чью лепешку собака съест первой – первая выйдет замуж. На балабушках гадали и хлопцы, но старались делать это так, чтобы девчата не знали.

И хлопцы и девчата гадали на картах, ходили к цыганке.

Думается, нижеприведенный способ гадания представляет собой более позднее напластование, сильно напоминающее спиритический сеанс. Осуществлялся он в 12 часов ночи. Четыре девушки садились по углам стола и клали руки одна на другую. Рука каждой называлась определенным мужским именем. Затем, в тишине девчата ожидали знака от названых кавалеров. Считалось, что они должны были подать какой-либо знак. Поднятие угла стола, непроизвольное подергивание руки и т. п. указывало на то, что избранник девушки будет к ней благосклонен.

На Иордан *вечеряли* голодной кутей и выходили на двор с посудой от нее. Девушки стояли и слушали. Там, где залает собака – туда и замуж идти.

С Новым годом у людей связано много надежд, потому в это время гадали о погоде и о будущем урожае [8]. Одним из способов подобного гадания был следующий: двенадцать половинок разрезанного надвое лука с очищенной серединкой выкладывали в ряд, слегка солили и оставляли на ночь. Каждая половинка лука получала название соответствующего месяца. Если тот или иной кусок лука пускал воду, считалось, что соответствующий месяц будет дождливым. В зависимости от этого пытались вычислить, будет ли удачным урожай. Подобного рода гадание распространено не только у других народов, проживающих в Молдове, но и во многих европейских странах.

К гаданию на картах о судьбе, о своем будущем и будущем близких обычно прибегали женщины. Причем будущее, предсказанное картами, считалось более правдоподобным, нежели результаты, полученные посредством описанных выше форм

гаданий на Св. Андрея, Новый год и Рождество. Последние, неся в себе ранее вполне серьезный знаковый смысл, постепенно утратили свою значимость и перешли, скорее, в разряд игровых действ, которыми заполняется конкретный праздник. Помолодел и состав участников гадания.

Клады

В Буджаке широкое распространение получили представления о закопанных в землю сокровищах. Согласно легендам, их зарыли в землю турки. Здесь, однако, следует обратить внимание на часто встречающуюся ошибку, когда ногайских татар, проживавших на землях Буджака (до 1806 г., потом по распоряжению Российской империи ногайских татар переселили в Крым) и бывших верными вассалами Османской империи, вероятно, в связи с их общей мусульманской религией, местные жители часто до сих пор, путают с турками.

Вера в клады не обошла и жителей Мусаита. Здесь она не получила такого широкого распространения, как, например, в ряде болгарских населенных пунктов, где до сих пор можно увидеть свежевырытые ямы, оставленных кладоискателями.

Однако, в процессе сбора материала удалось выяснить, что в данном украинском селе, так же как и в болгарских поселениях, существует поверье о том, что клады могут быть заговорены. В этом случае они либо вообще не дадутся в руки, либо принесут несчастье. Довелось зафиксировать назидательный рассказ, согласно которому один из жителей села нашел клад. Судя по всему, сокровища были сданы государству (значит – это произошло в недалеком прошлом). Однако жена нашедшего клад оставила себе на память несколько драгоценных предметов. Несчастья посыпались на супружескую пару с молниеносной быстротой. Муж, работая трактористом, случайно убил ребенка и попал в тюрьму. Родственники посоветовали женщине выбросить все оставленные драгоценности, считая именно их виновниками бед. Что и было ею сделано.

Подобного рода истории, которые приходилось слышать и в других населенных пунктах Буджака, отличаются одной общей чертой – они подчеркивают опасность, которая может таиться в кладе и способна преследовать нашедшего сокровища и его близких.

Приметы

Жизненный опыт человечества выработал определенную систему знаний, которая, будучи апробирована целым рядом поколенияй, во многом сохранилась до наших дней. Определенный комплекс народных представлений о мире несут в себе приметы, о которых написано немало специальной литературы и которые до сих пор вызывают интерес. Не случайно их регулярно печатают многие средства массовой информации (прежде всего они посвящены предсказанию погоды). Приметы затрагивают многочисленные стороны жизни человека, поэтому их изучение связано с вопросом об их классификации.

Попытки классификации примет можно встретить и на страницах первого журнала, начавшего выходить в Бессарабии с 1867 г., – в Кишиневских Епархиальных ведомостях. Там приметы украинцев разделяются на следующие тематические группы: рождение и смерть; счастье; несчастье, приезд гостей; погода; посев и сбор урожая (Степанов, 2001, 136).

С. А. Токарев предлагает более унифицированную схему классификации народных примет, условно разделяя их на три основные категории:

«стихийные», касающиеся, главным образом, погоды и ее предположительных перемен;

«научные» (или не противоречащие науке), основанные на систематических наблюдениях, так называемые предсказания погоды;

«суеверные» (бытовые), по большей части не относящиеся ни к погоде, ни к календарным обычаям и поверьям (Токарев, 1983 б, 55-56).

Исследователь С. А. Токарев справедливо подчеркнул, что «стихийные», условно названные им также «земледельческими», приметы, известны многим народам. Они отличаются устойчивостью и однотипностью. Возникнув в глубокой древности, они дожили до наших дней. Главную причину этого С. А. Токарев усматривает в том, что «они связаны с традиционно сложившимися земледельческими занятиями, отличающимися крайней консервативностью и застойностью» (Токарев, 1983 б, 57).

Было бы неверно утверждать, что в селе широко распространена вера в приметы. Многие из них уже забыты, некоторые еще сохранились в народной памяти и передаются новым поколениям. Ниже приведены наиболее распространенные приметы, встречаемые в селе Мусаит. Конечно, их значительно больше, но в данном исследовании не ставилась задача представить полный перечень примет поверий.

Об урожае

Если цветет терн – пора сеять кукурузу;

Много цветов акации – к урожаю кукурузы;

О погоде

Когда зарождается месяц рожками вниз – к дождю, рожками вверх – к засухе;

Если долго нет дождя, нужно взять медведку и подвесить ее живую на заборе, когда она умрет – пойдет дождь. (По словам респондентов, эта примета заимствована у проживающих в селе гагаузов). Местные жители утверждают, что это средство действительно помогает вызвать дождь. Однако помнят о нем уже не многие.

К гостям

Кот умывается, ребенок ползает – жди гостей.

К счастью/несчастью

На Новый год первым гостем в доме должен быть мужчина.

Если женщина беременна, ей с мужем при умывании нельзя лить воду друг другу на руки.

К достатку

Когда печешь Пасху/хлеб, нельзя чтобы кто-либо приходил во двор.

Когда печешь, ничего нельзя одалживать кому-либо.

Ситечко нельзя давать из хаты, в противном случае его необходимо завернуть, так как если этого не сделать, будет плохо для хозяйства.

Было бы неправильно утверждение, что приметы статичны. Например, под влиянием изменений, происходящих в природе (всеобщее потепление), многие приметы, будучи в ходу на протяжении смены многих поколений, «не работают», либо подвержены трансформации в связи с поправками на климат.

Оказывает свое влияние и технический прогресс. В недавнем прошлом, например, фотоаппарат был в диковинку, сейчас это широко распространенная в быту вещь. Одновременно с его распространением в селе, да и не только, автору приходилось слышать мнение, которое уже стало приметой: нельзя неженатым юноше и девушке фотографироваться вдвоем – это приведет к расставанию. Определенного рода запреты: пищевые (в пост), родовые (изоляция женщины на 40 дней после родов) и т. п. также породили многочисленные поверья.

* * *

Материал статьи свидетельствует, о том, что в Мусаите дохристианские верования и народные знания носят в основном, общеукраинские черты: представления о сверхъестественных существах (ведьмах, домовых, блуде и др.), народные приметы и поверья. Одновременно сказывается и влияние болгарского окружения – вера в силу *магёсниц* (термин заимствован у болгар). Следует особо подчеркнуть, что их сохранению в этом регионе Молдовы способствовала определенная консервация традиционно-бытовой культуры народа в условиях иноэтнического окружения и, как следствие, сложившаяся традиция преемственности поколений.

Активизация в последнее время определенных элементов магии, в частности, лечение младенцев и стариков с помощью заговоров, можно объяснить сложностью политических и экономических процессов, которые претерпело молдавское сообщество за последние десять лет, появлением, по сути, платной медицины и отсутствием у жителей села средств на медицинское обслуживание. Это является важным фактором, обуславливающим вышеназванные тенденции. В любой переходный период, период смены ценностей в обществе повышается интерес к мистике, неизведанному, непознанному и давно забытому.

Примечания

[1] В цитатах респондентов автор постарался передать специфику говора местных жителей.

[2] Во время работы молдо-украинской экспедиции в болгарском с. Чийшия Болградского р-на Одесской обл. члены экспедиции проживали в местной школе (стояло лето 1999 г.). Проживая месяц в этом учебном заведении, члены экспедиции неоднократно сталкивались с проявлением сущностей, которые внезапно открывали двери и с силой их захлопывали. Материалистического объяснения происходящему, к сожалению, дать невозможно (все двери запирались с дополнительным усилием, окна были забиты гвоздями). Даже если двери запирались, очевидцы наблюдали чьи-то попытки их открыть, при этом за дверьми никого не оказывалось. Предположения о шутках местных жителей или коллег по экспедиции (такая версия также допускалась) не находят логичного подтверждения, в связи с тем, что помещения, в которых проживали члены экспедиции находились в отдельном крыле здания, причем расстояние до других ближайших классов составляло не менее 25–30 метров.

Местные жители подтвердили тот факт, что подобного рода истории имели место и ранее. В процессе работы с респондентами было выяснено, что объясняют они данное явление тем, что в процессе строительства школы местные рабочие замерили тень мастера с соседнего села, после чего он умер.

Здесь необходимо пояснение, еще в XIX в. на страницах Кишиневских Епархиальных ведомостей вышел указ Бессарабского генерал-губернатора, запрещающий воровство теней. Делалось это с целью профилактики волнений в народе, в среде которого было распространена вера в то, что человек, у которого замерили тень и положили мерку в фундамент дома, через 40 дней непременно умрет, а дом, охраняемый духом умершего, будет стоять вечно. Причем, эта сущность была призвана охранять дом, а вот по отношению к людям оно могло вести себя по-разному. Вера в подобного рода представления в среде местного населения уходит корнями в далекое прошлое и известна не только среди молдаван и болгар края, но и практически среди всех народов Балкан. Идея строительной жертвы не нова и многовариативна (вспомним легенду о Мастере Маноле). Вполне объясним и факт сохранения среди жителей Чийшии подобного рода представлений, передаваемый из поколения в поколение.

Но чем объяснить то, очевидцем чего мне пришлось быть, сказать мудрено. Конечно, об этом субъективном можно было бы не писать вообще, но тогда как же быть с передачей собственного восприятия действительности в процессе изучения полевой этнографии?

[3] Сливка Михаил Яковлевич, 1935 г. р., украинец.

[4] Личный архив автора. Экспедиция в с. Рашков Каменского р-на (05.08 – 20.08.2007).

[5] Диагноз с помощью «меряния» устанавливался следующим образом: басмарка произносит имя того, кого бает и, перекрестившись (упоминание Бога, Божьей матери и святых в процессе баяния – традиционно), начинает мерить какую-либо личную вещь человека (платок, пояс, чулок), который к ней обратился. Поочередно – сначала ребром ладони, затем кулаком, после локтем – басмарка отмеряет расстояние на измеряемом предмете. По оставшемуся концу вещи, зажатой в кулаке, она определяет недуг, которым страдает посетитель. (Подробнее см.: Дыханов, Степанов, Бандурова, 1998, 227-229).

[6] Российский исследователь С. А. Токарев предлагает следующую классификацию традиционных гаданий: 1) по времени (к каким дням приурочены); 2) по цели (о чем гадают); 3) по способу (каким образом осуществлялось гадание) (См.: Токарев, 1983 б., 63).

[7] Феномен гадания на Св. Андрея привлекал к себе внимание еще в XIX в. Так, по предположению бессарабского автора А. Стадницкого, преподавателя Кишиневской духовной семинарии, ставшего в 1887 г. редактором Кишиневских Епархиальных ведомостей, традиция веры в магическую силу Андрея Первозванного пришла в Киев из Константинополя, а уже из Киева, «как бывшего центра религиозной и политической жизни русского государства, обычай гадания накануне Андрея распространился и по всей южной России: отсюда же он занесен и в Бессарабию, которая входила тогда в состав Молдавии, имевшей частые сношения с русскими» (Стадницкий, 1889, №23. С. 1020).

[8] Объяснением того, что на Новый год и Рождественские праздники приходится большинство гаданий, этнографы объясняют тем, что эти религиозно-календарные праздники представляют собой начало нового отрезка времени. Для того, чтобы узнать, каким он будет, в традиционном обществе прибегали к «магии первого дня», или «мантике первого дня» (См.: Токарев, 1983 б., 64).

Литература

Дыханов В. Я., Степанов В. П., Бандурова Н. А. Мировоззрение. В монографии «Очерки истории и этнографии с. Кирнички в Бессарабии». Отв. Ред. В. Н. Станко. Одесса, «Гермес», 1998.

Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь. Кишинев, 2002.

Скрипник А. А. Народные верования // Украинцы. Отв. ред. Н. С. Полищук, А. П. Пономарев. М. 2000.

Стадницкий А. Происхождение обычая гадания накануне св. Андрея (30 ноября) // Кишиневские Епархиальные ведомости. 1889, № 23.

Степанов В. П. Труды по этнографии народов Бессарабии. Кишинев, 2001.

Токарев С. А. Эротические обычаи // Исторические корни и развитие обычаев. М. 1983 а.

Токарев С. А. Приметы и гадания // Исторические корни и развитие обычаев. М. 1983 б.

Список респондентов, в с. Мусаит:
Аникина Любовь Дмитриевна, 1949 г. р.
Боцу Агафья Федотовна, 1926 г. р.
Брачко Маприя Григорьевна, 1952 г. р.
Влагу Марина Афанасьевна, 1934 г. р.
Выходец Матрона Ивановна.
Выходец Олег, 1977 г. р.
Выходец Ольга Петровна, 1926 г. р.
Выходец Яков Иванович, 1936 г. р.
Выходец Татьяна Ивановна, 1939 г. р.
Драгой Евдокия Николаевна, 1942 г. р.
Иванов Антон Степанович, 1926 г. р.
Иванова Матрона Степановна,1934 г. р.
Иванова Наталья Степановна,1931 г. р.
Иванова Екатерина Яковлевна, 1929 г. р.
Иванова Василиса Семеновна, 1930 г. р.
Кысая Любовь Ивановна, 1951 г. р.
Мельниченко Семен Тимофеевич, 1931 г. р.
Мельниченко Нина Никодимовна, 1933 г. р.
Мельниченко Мария Петровна, 1942 г. р.
Митрошенко Анна Георгиевна, 1936 г. р.
Мельниченко Нина Никодимовна, 1933 г. р.
Постовиченко Мария Васильевна, 1939 г. р.
Павленко Евдокия Николаевна, 1924 г. р.
Рыбалов Наталья Мифодиевна, 1923 г. р.
Рыбалова Мария Андреевна, 1942 г. р.
Садковская Галина Борисовна, 1950 г. р., в Мусаите живет с 1975 г.
Сырбу Ефросинья Дмитриевна, 1911 г. р.
Ташниченко Василий Антонович, 1943 г. р.
Ташниченко Матрона Федотовна, 1946 г. р.
Ташниченко Василина Андреевна 1914 г. р.
Чечиль Анна Николаевна, 1929 г. р.
Чечиль Ирина, 1918 г. р.
Чечиль Иван, 1927 г. р.
Шпица Илья Константинович, 1926 г. р.
Шпица Трифон Константинович, 1920 г. р.
Шпица Татьяна Григорьевна, 1927 г. р.
Шпица Ольга Константиновна, 1926 г. р.
Шпица Татьяна Григорьевна, 1927 г. р.

Rezumat

În articol este prezentat materialul etnografic, ce ține de reprezentări demonologice şi elemente din domeniul ştiinţei populare, colectat în s. ucrainean Musait din sudul Republicii Moldova din raionul Taraclia, unde locuiesc compact reprezentanţii etniei bulgare. Astfel, s. Musait reprezintă un exemplu de conlocuire a unei minorităţi etnice în mijlocul unei minorităţi etnice mai numeroase din Republica Moldova.

Cuvinte-cheie: reprezentări demonologice, elemente din domeniul ştiinţei populare, minorităţile naţionale.

Резюме

В статье представлен этнографический материал, касающийся демонологических представлений и элементов из области народных знаний, собранный в украинском с. Мусаит, расположенном на юге Республики Молдова в Тараклийском районе, в котором компактно проживают представители болгарской национальности. Таким образом, с. Мусаит являет собой пример проживания национального меньшинства в окружении более многочисленного национального меньшинства в Республике Молдова.

Ключевые слова: демонологические представления и элементы, народные знания, национальные меньшинства.

Summary

The article considers ethnographic material about demonological ideas and elements from the area of traditional knowledge collected in Ukrainian village of Musait situated in the south of the Republic of Moldova in Taraclia Region where there is a settlement of the Bulgarians. Thus the village of Musait is an example of living of national minority surrounded by more numerous national minority.

Key words: demonological ideas and elements, traditional knowledge, national minorities.

V. CHIRTOAGĂ

CONSIDERAŢII PRIVIND VIAŢA RELIGIOASĂ ÎN LOCALITĂŢILE ETNICILOR GERMANI DIN BASARABIA ÎN SEC. XIX – ÎNC. SEC. XX

Etnicii germani, care au colonizat sudul Basarabiei (Bugeacul) începând cu anul 1814 s-au remarcat atât prin particularităţi deosebite nu doar în domeniul social-economic, ci şi printr-un nivel spiritual-cultural aparte, care le-a permis păstrarea identităţii naţionale în noua patrie.

Viaţa spirituală a germanilor basarabeni este tangenţial reflectată în istoriografie. Acest subiect este abordat mai detaliat în monografiile cercetătorilor germani care fac o trecere în revistă a diferitor aspecte ale vieţuirii germanilor pe teritoriul Basarabiei (Becker, 1966; Ziebart, 1966; Kern, 1995 ş. a.). Însă autorii germani, de cele mai multe ori, n-au avut acces la arhivele ruseşti, ci s-au bazat pe publicaţiile scrise în baza memoriilor legate de Basarabia sau au fost martori oculari la evenimentele din perioada 1814–1940. De aceea multe date din lucrările lor nu coincid cu cele oficiale. În prezentul articol ne propunem prezentarea tabloului general vizând situaţia confesională în localităţile etnicilor germani din Basarabia în perioada administraţiei ţariste.

Guvernul rus a stimulat venirea coloniştilor germani în Basarabia prin acordarea unui şir de privilegii. În 1817 a fost adoptată legea cu privire la coloniştii germani din Basarabia. Ea prevedea acordarea fiecărei familii a unui lot de 60 desetine, scutirea de serviciu militar şi pe un termen de 10 ani de orice impozit şi prestaţii faţă de stat etc.

Punctul 6 al legii sus menţionate se referea la libera practicare a cultului, dreptul germanilor de a construi biserici, de a avea preoţi proprii. Incipient, clerul german era susţinut financiar din bugetul statului rus, preoţii având un salariu de 500-600 ruble pe an. Parohiile dispuneau de câte un lot de pământ şi erau scutite de impozite (Neamţu, 1997, 49).

Majoritatea absolută a coloniştilor germani erau de confesiune evanghelico-luterană, însă au existat şi alte curente religioase.

Biserica evanghelico-luterană din Basarabia confesa doctrina bazată pe Scripturile Prorocilor şi Apostolilor ai Vechiului şi Noului Testament, iar în cărţile explicative recunoştea Simbolurile de credinţă: apostolic, de Niceea şi a Sfântului Atanasie, precum şi Confesiunea neschimbată de Augsburg şi altele, introduse în colecţia cunoscută sub denumirea de "Liber concordiae"(Ciobanu, 1993, 313).

În anul 1832 a apărut legea cu privire la biserica evnghelico-luterană din Rusia, care regla organizarea bisericească. Conform acestei legi biserica protestantă din sudul Rusiei s-a subordonat unui Consistoriu cu sediul la St. Petersburg, iar după 1917 Consistoriului din Odesa, care avea şi o filială la Tarutino (Fassel, 1991, 21).

Guvernul ţarist a avut grijă şi de starea spirituală a coloniştilor germani basarabeni. Astfel, la începutul anului 1815, după formarea primelor colonii (Borodino şi Tarutino), a fost numit în calitate de pastor predicatorul Fr. Schnabel care şi-a ocupat postul la 15 februarie. El a decedat în 1820. Numărul imigranţilor creştea constant şi unui preot îi venea tot mai greu să-şi îndeplinească îndatoririle clericale. De aceea a apărut necesitatea dea fonda a doua parohie în Arzis (Arţâz) în 1819 (prima fiind în Tarutino). O parohie consta din mai multe comune, în fruntea ei aflându-se un pastor. În 1822 a fost înfiinţată parohia Sarata. (Becker, 1966, 161).

În 1828 în coloniile germane din sudul Basarabiei au fost înregistraţi 8 610 de luterani [1].

În continuare, prin divizarea primelor două parohii, Tarutino şi Arzis au luat fiinţă parohiile: Fere-Champenoise I (1842) şi Klöstitz (Cleastiţ) (1845) (Becker, 1996, 161).

În 1850 locuiau în coloniile germane deja 17 969 persoane de confesiune luterană (Защук, 1862, 515), iar în 1862 numărul lor se cifra la 26 308 (Бессарабский областной статистический комитет, 1864, 74).

Odată cu apariţia coloniilor secundare au mai fost întemeiate următoarele parohii: Posttal (1864), Neu-Sarata (1889) şi Albota (1911). Unica comună cu preot propriu era Gnadental.

Singura parohie germană localizată în oraş (Chişinău) a fost aprobată în 1837 (Becker, 1996, 161).

În 1829 comunitatea germană din Chişinău, care întrunea 134 persoane a făcut un demers prin care ruga să fie autorizată construirea unei biserici luterane. Pentru construirea bisericii au fost colectate din donaţii benevole cca. 1 500 ruble.

Guvernul a alocat 10 000 de ruble fără rambursare şi 10 000 de ruble sub formă de împrumut.

Piatra de temelie a bisericii a fost pusă la 26 septembrie 1834.

În anul 1837 s-au încheiat lucrările de construcţie, iar la 28 august a avut loc sfinţirea bisericii Sfântului Nicolai în cinstea ţarului Nicolai I (Biliban, 2001, 142-144).

Pastorii care activau în comunele germane erau recrutaţi din rândurile misionarilor din Bazel. Relaţia dintre ei şi comunitate era mai apropiată, deoarece ei cunoşteau trecutul şi originea coloniştilor. Mai complicate erau lucrurile ceea ce ţine de pastorii din Ţările Baltice, însă cu timpul fiii germanilor basarabeni au început să-şi facă studiile în domeniul teologiei la universitatea din Dorpat şi să se implice activ în viaţa spirituală a localităţilor germane (Becker, 1996, 160).

Viaţa religioasă era în satele germane foarte intensă. Sărbătorile misionare, hramurile bisericii şi alte manifestări religioase se bucurau de o participare

activă din partea membrilor comunității. Mulți artizani ai bisericii își căutau satisfacerea necesităților bisericești nu doar în mesele ținute duminica și în zilele de sărbătoare și în postul Paștelui și în cele 4 duminici premărgătoare Crăciunului, ci și în cadrul întrunirilor numite "Stunden" (Ceasuri). Prin aceasta ei urmau exemplul vechilor pietiști șvabi. Aceste întruniri se desfășurau și fiecare duminică și în după amiezile de sărbătoare, precum și în serile de miecuri și sâmbătă în case private. "Frații" și "surorile" cântau melodii religioase, diferiți "frați" citeau, discutau și interpretau textele religioase, de asemea, efectuau împreună rugăciuni. "Frații" și "surorile" erau denumiți, de asemenea, "convertiți". Toți ștundiștii erau adepți fideli, zeloși și de încredere ai bisericii și cei mai eficienți enoriași (Becker, 1996, 160-161).

Întemeietorul acestei secte a fost un pastor din colonia Rohrbach din județul Odesa – K. Bonekempfer, de unde s-a mutat cu traiul în Basarabia.

Ştundiştii nu recunosc icoanele, nici posturile, nici sărbătorile, în afară de Naşterea Domnului şi prima zi de Paşti.

Adepții acestui curent religios ignorau ritualul bisericesc; ei erau împotriva viciilor și se țineau de cuvântul dat.

Odată cu venirea baptiștilor Bonekempfer a plecat în America, iar ștundiștii au căzut sub influența acestora.

În 1831, în județul Cetatea Albă, în Sarata, apare curentul religios al "separatiștilor", care datează de la începutul sec. al XVIII-lea, bazat pe pietismul german.

Aceast cult avea o dogmatică simplificată. Ea se axa pe: credința în învățătura Mântuitorului, în revelația neîntreruptă și în legătura de inimă (innig) cu biserica cerească, de care credincioșii sunt legați în mod misterios pentru vecie.

Ei recunoșteau 3 taine: botezul, cuminecătura și Sf. Ungere (Ölung), precum și sărbătorile.

Din punct de vedere moral, ei erau de cel mai înalt idealism, urmând întru totul prevederile Sf. Evanghelii.

Baza și scopul vieții îl puneau în unirea cu D-zeu și în iubirea aproapelui, de unde rezultă umanismul profund și tendința de a pune în aplicare virtuțile creștinești chiar față de dușmani. Se recomanda corectitudine față de celelate confesiuni; erau contra revoluției, ca fiind ieșită din împărăția întunericului, contra viciilor, a lenei și a oricărui defect care ar aduce vreun prejudiciu omenirii. Educau copii în spiritual fricii față de D-zeu.

În fruntea acestui curent religios se afla vestitul predicator Lindl, un fost preot catolic, care chema poporul la pocăință și la convertirea către Hristos, care urma să vină în 1836 pentru judecata cea de urmă.

Separatismul a avut succes grație faptului că clerul luteran nu dispunea pe atunci de oameni, care să fi putut stopa această mișcare religioasă (Ciobanu, 1993, 303-304). În decembrie 1823 Alexandru I a reacționat promt la intervenția coloniștilor protestanți și l-a expulzat pe Lindl peste hotarele Rusiei (Дружинина, 1970, 138), care a plecat la Barmen, iar locul lui a fost suplinit de paracliserul lui Lindl, Strähle, care se bucura de un succes deosebit grație ambiției nemaipomenite și calităților oratorice, care, totuși, nu poseda o cultură deosebită. El organiza în case particulare adunări de rugăciuni, la anumite ceasuri, adică credincioșii se adunau spre a ține "ceasurile" (Stunden). La aceste adunări se țineau cuvântări înflăcărate despre pieirea lumii, care se va întâmpla în curând din pricina depravării neamului omenesc, despre venirea a II-a a Mântuitorului și a judecății de pe urmă.

Din Sarata s-a răspândit aceast curent religios în colonia Leipzig sub conducerea lui Martin Kranich, iar în Borodino sub a lui Karl Ehni.

Însă autoritatea și încrederea în învățătura separatiștilor cu încetul scade, unii dintre ei se reîntorc în sânul bisericii luterane. Pe la 1860, când în Basarabia apar baptiștii, separatiștii se contopiră cu aceștia (Ciobanu, 1993, 303-304).

Curente antireligioase, precum și ateiști se înregistrau într-un număr nesemnificativ. Excepție făceau copiii nebotezați și perechile necununate (Becker, 1996, 161).

Bisericile nemților basarabeni erau absolut autonome. Odată cu intensificarea bunăstării erau în colonii ridicate școli și biserici din subvențiile enoriașilor. Consiliul bisericesc al parohiei alegea și salariza pastorul și învățătorii. Ultimii erau în același timp și paracliseri. Ei erau reprezentanții pastorului și-l înlocuiau în absența lui. Paracliserul oficia serviciul divin și îndeplinea toate sarcinile clericale cu excepția cununiei și împărtășaniei. Până în 1891 școala se afla sub tutela pastorului. Din anul respectiv în prerogativele sale intra doar predarea religiei și limbii germane. Până în 1924 școala se termina la vârsta de 15 ani, după care urma confirmația.

Inițial, era sarcina primăriei de a se ocupa de partea financiară a chestiunii școlare și bisericești, de a colecta impozitele și amenzile de la aceste 2 instituții. Primăria și pastorul colabora strâns întru păstrarea ordinii în comună și supravegherea frecventării bisericii și școlii (Becker, 1996, 161-162).

Conform recensământului populației din 1897 în gubernia Basarabia locuiau 53 534 germani adepți ai luteranismului, constituind majoritatea covârșitoare a credincioșilor etniei vizate (Первая всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г., 1905, 75).

În Basarabia de Sud s-au așezat cu traiul și germani catolici. În 1828 ei erau în număr de 573 persoane [2].

Biserica catolică din Basarabia era reprezentată de comunele Krasna, Emmental, Balmas și Larga (Fassel, 1991, 21). Ea s-a subordonat până în 1848 diocezei de Cameneț (Podolia). În 1848 a fost înființată dioceza de Tiraspol, căreia biserica catolică basarabeană i-a aparținut până în 1918. Reședința ei se afla în Saratov, unde în 1876 a fost deschis un seminar pastoral. Seminarul pastoral și administrația diocezei erau

întreţinute din contul averii confiscate a iezuiţilor. Diocezei îi aparţineau coloniile de pe Volga, din Caucaz, Rusia de Sud şi Basarabia.

Biserica catolică din Rusia a fost condusă până în 1820 de către iezuiţi, care au fost în anul respectiv expulzaţi din ţară. Comunele au primit în consecinţă pastori catolici polonezi. Aceştia au fost înlocuiţi în scurt timp de către teologii veniţi din Germania sau cei din rândurile tinerilor colonişti.

În perioada activării clericilor polonezi un rol deosebit în menţinerea specificului german în biserică le revenea paracliserilor din comune. Poziţia şi rolul acestora în comunitatea catolică este diferită de aceea a paracliserilor luterani (Häfner, 1976, 94).

În 1918 erau atestaţi 4 275 de germani catolici (Böllmann, 2004, 52).

Sarcina de bază a bisericii germane din Basarabia consta nu doar în perpetuarea şi aprofundarea credinţei, ci şi în păstrarea limbii în biserică şi şcoală. Limba în care se oficia serviciul divin le-a fost garantată germanilor în manifestul împăratului Alexandru I (1801-1825) din 29 noiembrie 1813 în punctul 2: "Libera practicare a cultului în limba maternă". Guvernul ţarist a respectat această promisiune până la primul război mondial. Odată cu politica de lichidare a proprietăţii germane din 2 februarie şi 13 decembrie 1915 a fost emisă şi legea vizând prohibiţia utilizării limbii germane şi a organizării adunărilor. Conform acestei legi se interzicea ţinerea predicilor în limba germană. Pentru germanii basarabeni aceasta însemna închiderea bisericilor din 1915 până la izbucnirea revoluţiei din 1917 în Rusia. În primul rând, se găsea greu un predicator care să cunoască limba de stat şi în rândul doi, doar un număr foarte mic al germanilor înţelegea corect predica ţinută în limba rusă (Becker, 1966, 160).

Caracterul izolat al vieţuirii germanilor basarabeni, determinat într-o mare măsură de apartenenţa confesională diferită de cea a etniei majoritare şi a minorităţilor conlocuitoare de pe teritoriul Basarabiei, utilizarea limbii materne în procesul de predare-învăţare, precum şi în oficierea serviciului divin aproape pe parcursul întregii perioade a administraţiei ţariste au fost factori ce n-au permis asimilarea şi diminuarea specificului naţional al etnicilor germani. Biserica evanghelico-luterană a jucat un rol considerabil în susţinerea valorilor naţionale, consolidând diaspora germană basarabeană.

Anexă

Tabelul 1

Edificarea caselor de rugăciuni şi bisericilor în coloniilor primare germane din Basarabia şi or. Chişinău* (Schlarb, 2007, 574-576)

Localitatea	Anul fondării localităţii	Casa de rugăciuni	Biserica
Parohia Fere-Champenoise I			
Fere-Champenoise I	1816	1822-23, 1840	1894-96
Paris	1816	1824-26	1838-39, 1904-05
Katzbach	1821	?-1825, 1835	1893-94
Fere-Champenoise II	1825	1825, 1832	1852/53-54
Dennewitz	1834	1836-38	1878-79
Plotzk	1839	1840-42/44	1886
Parohia Arzis			
Arzis	1816	1816, 1835/37-38	1879-80
Brienne	1816	?	1837/39-52
Teplitz	1817	cca. 1820, 1841	1861-63
Neu-Arzis	1824	1827	1859-61
Friedenstal	1834	1836/42, 1861	1910-11
Parohia Chişinău	1825		1834-38
Parohia Klöstitz			
Borodino	1814	1816	1849-50
Klöstitz	1815	1819	1867-68
Beresina	1816	1822/35	1889-91
Hoffnungstal	1842	?-1858	1904-1905
Parohia Sarata			
Sarata	1822	1822	1839-40
Gnadental	1830	1833	1880-81
Lichtental	1834	1842	1902-03
Parohia Tarutino			
Tarutino	1814	1820	1862-65
Kulm	1815	1820, 1831	1865-68
Leipzig	1815	1826-37	1907-08
Malojaroslawetz I	1815	1832-33	1867-69
Malojaroslawetz II	1823	1824	1838
Schabo	1822		1846-47
Krasna	1814	1818	1865-66

* Datele indică, în majoritatea cazurilor, anul începerii construcţiei lăcaşului sfânt, precum şi al sfinţirii lui; "/" se referă la datele care oscilează.

Note

[1] ANRM (Arhiva Națională a Republicii Moldova), F. 305, inv. 1, d. 236, f. 27-28.

[2] Ibidem.

Literatura

Becker J. Bessarabien und sein Deutschtum. Württemberg, 1966.

Biliban V. Fondul "Biserica evanghelică-luterană din Chişinău" (ANRM, F.7). Inventar arhivistic // Pergament. Chişinău, 2001, nr. 2.

Böllmann K. Contribuții documentare la istoria comunității germane din Chişinău (sec. al XIX-lea) // Pergament. Chişinău, 2004, nr. 5-6.

Ciobanu Ş. Basarabia. Chişinău, 1993.

Fassel L.O istorie de 126 ani: germanii din Basarabia // Patrimoniu, Chişinău, 1991, nr. 3.

Häfner H. Die Selbstverwaltung der Bessarabiendeutschen in Russland und Rumänien // Heimatkalender der Bessarabiendeutschen. Hannover, 1976.

Kern A. Heimatbuch der Bessarabiendeutschen. Hannover, 1995.

Schlarb C. Tradition im Wandel. Die evangelisch-lutherischen Gemeinden in Bessarabien 1814-1940. Köln, 2007.

Ziebart A. Arzis Bessarabien. Blick auf Jahre. Kolonistenleben und-schicksal 1816-1966. Ludwigsburg, 1966.

Бессарабский областной статистический комитет. Т. I. Кишинев, 1864.

Дружинина Е. И. Южная Украина в период кризиса капитализма 1800-1825 гг. Москва, 1970.

Защук А. Материалы для географии и статистики России. Часть II. Санкт-Петербург, 1862.

Первая всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Том Ш. Санкт-Петербург, 1905.

Rezumat

În prezentul articol se investighează situația confesională a etnicilor germani din Basarabia în sec. XIX – înc. sec XX. Beneficiind de acordarea de către țarul rus a dreptului liberii practicări a cultului religios, de a construi biserici şi de a avea preoți proprii, germanii au ridicat de la înființarea coloniilor case de rugăciuni, apoi, odată cu intensificarea bunăstării comunităților, şi biserici. Biserica luterană a contribuit la păstrarea valorilor naționale, a limbii si a consolidat diaspora germană basarabeană.

Cuvinte-cheie: parohie, biserică, casă de rugăciuni, pastor, consistoriu, dioceză, luteran, catolic, misionar, seminar.

Резюме

В настоящей статье исследуется религиозное положение этнических немцев Бессарабии в XIX – начале XX в. Используя предоставленное русским императором право управлением религиозными обрядностями, право строить церкви, в которых могли служить свои пасторы, немцы одновременно с созданием колоний соорудили молитвенные дома, и после прироста благосостояния обществ, и церкви. Лютеранская церковь способствовала сохранению национальных ценностей, языка и консолидировала диаспору германского населения Бессарабии.

Ключевые слова: приход, церковь, молитвенный дом, пастор, консисторий, диоцеза, лютеран, католик, миссионер, семинария.

Summary

The current article investigates the confessional situation of ethnic Germans from Basarabia in the XIX - beginning of XX century. Benefiting from the right of practicing freely the religious creed given by Russian Emperor, the right of building churches and having their own priests, Germans erected prayer houses at the same time with foundation of their colonies, and after the increase of communities well-being they built churches too. Lutheran church contributed to the preservation of national values, of the language and consolidation of German Basarabian diaspora.

Key-words: parish, church, prayer house, vicar, consistorium, diocese, Lutheran, catholic, missionary, seminary.

ETNOLOGIE
ЭТНОЛОГИЯ

Н. Л. ПУШКАРЕВА

О НЕКОТОРЫХ МЕТОДАХ И СТРАТЕГИЯХ, СПОСОБСТВУЮЩИХ СБЛИЖЕНИЮ ЭТНОГРАФИИ С СОЦИАЛЬНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИЕЙ

Пятнадцать лет тому назад вопрос о том, каково должно быть содержание действительно современного этнографического исследования, был поставлен на очень широкое обсуждение (Разработка проблематики поддерживается грантом РГНФ (07-01-90100 а/Б). В самом деле, этнография и культурология никогда не были совсем уж отвлеченными академическими дисциплинами (Перепелкин, 1990, 104-109). Постоянные опасения за то, что некие «ретроградные элементы» могут сдержать развитие гуманитарных и общественных наук в целом и этнологии в частности, попытавшись восстановить идеологические догмы недавнего прошлого (Джимбинов, 1992, 207-221), заставили отнестись к дискуссии о содержании предмета этнографии самым серьезным образом.

Ряд исследователей, обеспокоенных отставанием отечественной гуманитаристики от западной, обозначил сложившуюся в отечественной этнографической науке традицию как позитивистскую, объективистски-универсалистскую. Ниспровергатели призывали открыто признать это, сделав качественный шаг вперед – к сближению с культурной антропологией (Соколовский, 1993; Тишков, 1992). Однако немало представителей старой этнографической школы ответило несогласием: «поскольку мы говорим об этнологии, нам необходимо признать объективистскую концепцию» – доказывали они (Козенко, Моногарова, 1994, 7). Прозвучало даже мнение, что «единственной теорией познания, согласующейся с наукой, является теория отражения» (Семенов, 1993, 18).

Дискуссия разворачивалась в условиях серьезного испытания для этнографии как науки – в условиях перехода от описания к коммуникации, к стремлению исследователей не просто быть сторонними наблюдателями, но соучастниками изменений того мира, который они изучают. Не случайно поэтому, что в связи с дискуссией о «кризисе этнографии» первыми из представителей иных наук в разговор включились социологи.

Соединение этнографии с наукой об обществе, доказывали профессиональные социологи из Саратова П. В. Романов и Е. Р. Ярская-Смирнова, вполне вероятно и даже необходимо, чтобы вдохнуть новую жизнь в традиционную науку о народах. Это соединение возможно не только путем использования традиционных социологических приемов этнографами – то есть путем изучения этнографических сюжетов социологическими методами, но и путем изучения этнографическими методами проблем социальной жизни (Романов, Ярская-Смирнова, 1998, 145-160). Указанные авторы соглашались с рядом этнографов в том, что в понятие «культуры», изучением которой занимается этнография, следует включать «не только материальные и духовные продукты человеческой деятельности, но и ценности, нормы, признанные способы поведения… [а также] социально-этически нормированное человеческое самовыражение» (Арутюнян, Дробижева, 1987, 5). Только в этом случае, отмечали они, нам удастся избежать жесткого деления культуры на материальную и духовную. Можно было бы пережить и эту жесткость, но ведь она не позволяет учитывать многие социальные взаимодействия, а главное – способствует изоляции «науки о культуре народов» (так понималась этнография) от «науки об обществе» (социологии).

Со времени указанной дискуссии на страницах «Социологического журнала» прошло семь лет. За эти годы произошла институциализация социальной антропологии в качестве научной и учебной дисциплины. Она заставила по-новому взглянуть на традиционные подходы к изучению культур, задуматься над возможностью их постепенной смены более современными (Скворцов, 1994).

Разве социология – наука, способная «подарить» этнологии одни только количественные методы сбора данных да выборочные исследования с применением формализованного интервью [1]? Нет! Она способна дать ей большее! В современных науках об обществе немалое число ученых использует не столько количественные, сколько качественные методы – биографический, глубинного (глубокого) свободного, полуструктурированного или лейтмотивного интервью, документирования событий, включенного наблюдения. Все это – важные составляющие того исследовательского инструментария, который привычен этнографу и который именуют в науках об обществе «этнографическим методом», «методом социальной этнографии» или «методом теоретического анализа культуры».

Совокупность приемов социальной этнографии родилась в западной культурной антропологии и социологии середины 1960-х гг. Это рождение было обусловлено несколько иным, чем в отечественной науке, толкованием предмета науки этнографии.

Напомню: советская традиция была сосредоточена на исследовании материальной и духовной культуры народов. Западная же этнография поставила в центр исследовательского внимания анализ культурной группы (составляющей народ или являющейся частью народа), ее многоаспектной жизненной ситуации (Ионин, 1996, 76). «Вряд ли случайным является то, что, несмотря на общемировое признание за этнографией функции *изучения культур*, у нас она определяется лишь как *наука о культуре народов*. В России и сейчас распространено мнение, что задачи этнографии включают поиск и описание культур, удаленных от исследователя во времени или пространстве», – отмечали исследователи (Романов, Ярская-Смирнова, 1998, 145-160). Предложив зайти в предметное поле советской этнографии «с черного хода», можно констатировать, каким именно этнокультурным общностям было начисто отказано во внимании советских этнографов.

Во-первых, это – *современные русские, которые проживают в крупных российских городах*. То, что таинственный мир социальных проблем может открыться культурному антропологу так же, как удаленная экзотическая культура знаменитому Н. Н. Миклухо-Маклаю, стало настоящим открытием для молодого поколения ученых.

Между тем, в учебниках по этнографии, на которых воспитано современное поколение этих самых «молодых», однозначно указывалось, что этнографические изыскания должны быть посвящены прежде всего (подразумевалось: исключительно) малым этническим группам или «традиционным культурам» (Этнография, 1982). Потому-то изучение повседневной жизни представителей многомиллионного русского народа, проживающих в индустриальных центрах (с послевоенных лет и вплоть до начала нового тысячелетия) было выведено за рамки обычного этнографического анализа.

Если этнографов что-то и интересовало в жизни русских как этноса, то – лишь в той ее части, которая сохраняла традиционный уклад. Не удивительно, что приоритетного внимания удостаивались жители села [2] . Основной причиной создавшегося положения было, по всей видимости, то, что у современных русских горожан как бы отсутствовала этническая культура: они представляли самих исследователей, «носителей политически оправданного профессионализма». Потому-то в фокусе этнографического исследования, как правило, оказывались лишь те русские, которые были «антропологически чуждыми» аналитикам – либо удаленные исторически [3] (жившие давным-давно), либо географически (Савоскул, 1994, 90-101), либо мигранты из числа говорящих по-русски (Зайончковская, 1995, 29-45), реже – сообщества «гражданской инаковости» (civil otherhood), удаленные в культурном смысле (геи, заключенные, призванные в армию и проч.).

Особое направление среди тех, кто все-таки заметил лакуну в современных исследованиях русского этноса, составляют (правда, крайне немногочисленные) специалисты, изучающие «этнографию профессий» (Пушкарева, 2006). Но чаще всего – это не этнографы, а социологи, пользующиеся этнографическими методами [4]. Они считают своей задачей «приоткрыть и сделать явными те способы, какими люди определенной профессии устанавливают свое понимание, оценку, образ действия, иначе говоря, управляют своей ежедневной ситуацией» (Maanen, 1979, 540). Используя свободные, полуструктурированные, лейтмотивные интервью, включенное наблюдение и, что существенно отличает их от традиционных этнографов или социологов, анализ исторической, историко-политической, историко-культурной ситуаций (привязанных к определенному историческому отрезку), они стараются описать людей определенной профессии как особую социальную группу – группу, имеющую свою корпоративную культуру, интересы, ценности.

Однако одного описания быта и через него культуры группы для теоретического осмысления культуры профессионального сообщества явно недостаточно. Молодые этнографы, чье формирование как ученых пришлось на время разрушения прежних методологических ориентиров, ощущают острый дефицит методологических разработок. В то время как «...самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове» (Маркс, 1955, 185), абсолютное большинство российских этнографов живо устремляется «в поле» без каких бы то ни было представлений о том, как ожидаемые ими результаты будут вписаны в культурно-антропологическую теорию [5].

Применение этнографического метода для культурно-антропологического анализа должно – в императивном духе! - опираться на определенную теорию и перепроверять некую гипотезу. Научить этому следующее за нами молодое поколение этнологов трудно, не необходимо.

За теоретическую основу в могут быть взяты самые разные теоретические модели – их множестве. Напомню, для примера, о теории гендера или об интеракционистских концепциях, бросивших вызов традиционной науке. Стиль работ этнографов-интеракционистов (ведущих свое начало от Чикагской социологической школы 1920-х гг.) предполагает помещение себя – автора – в центр повествования, ощущая в то же время присутствие читателя (Ellys, Bochner, 1996, 3-5). Для признающих важность такого подхода мало описать явление культуры или ее саму, мало высокомерно заявить о том, что исследователь познал ее сущность и скрытые смыслы, для них важно еще и *понять* тех, кого он изучает – через рассказы индивидов о себе, через тексты их жизней

(хотя ранее считалось, что это – прерогатива литературоведения) (Семенов, 1993, 18). Требование «понимания» как «вчувствования» (эмпатии) было чуждо прежде господствовавшей марксистской парадигме: сопереживанием, как тогда говорилось и думалось, «займутся психологи».

Однако, к счастью, этнографы-интеракционисты преодолели искусственно выстроенные границы между областями гуманитарного знания. В центре их анализа – и полновесные, автобиографические life stories (жизненные истории), и многосторонне описанные slices-of-life (срезы жизни). Помимо же них, помимо изложения фактов, полученных в ходе формального наблюдения, он представляет для анализа и свой субъективный опыт, свои переживания, интерпретации, свои ракурсы видения (Clough, 1992, 21-22). Не случайно в американской науке вместе с термином «рефлексивная антропология» (не сводимая к автобиографии – это именно, если так можно сказать, «самоантропология») появился и термин «домашняя антропология» (anthropology at home) (Ardener, 1985, 24-26), подразумевающая антропологическую работу без выезда «в поле».

Эпоха малоподвижных, весьма догматичных социальных наук закончилась.

Наше время – время «размытых жанров» (blurred genres): труд этнографа может оказаться близок анализу социолога, описанию историка, исследовательскому раздумью психолога, тонким наблюдениям литературоведа. Стратегия исследования должна включать методы сопредельных наук. Этнографический метод можно считать незаменимым при выявлении типичного в уникальных ситуациях. Какова, например, связь между экономической, организационной структурой городского предприятия и типическими элементами поведения занятых на нем работников? Или: как складывался непростой характер трудовых отношений представителей академического сообщества, опутанного массой неписанных табу, запретов и ритуалов, типичных именно для Российской Академии наук? Так рождается задача анализа разных моделей приспособления в отношениях между администраций и научными сотрудниками.

Примеры можно умножить…

Очевидно одно: «этнографический метод» – эффективный инструмент изучения необычного в рамках привычного, повседневного, повторяющегося, метод выявления своеобразной субкультуры различных социальных когорт. Именно он делает доступными те стороны их жизни, которые не могут быть исследованы с помощью иных исследовательских приемов. Вот почему интерполяция этнографических методов в науки об обществе – едва ли не главный путь сближения традиционной этнографии с культурной и социальной антропологией и возникновения (на месте их сближения) Этнологии XXI века.

Примечания

[1] Разумение под «социологическими методами» одних лишь строго формализованных методов сбора эмпирической информации см. в кн.: Этнография: Учебник для студентов исторических специальностей вузов / Под ред. Ю. В. Бромлея и Г. Е. Маркова. М., 1982. Примеры этнографических исследований на основе формализованного интервью см.: Гинзбург А. И., Кондратьев В. С. К методике этносоциологического исследования городского населения // Полевые исследования Института этнографии. М., 1979. С. 200-206; Губогло М. Н., Шамшуров В. Н. Организация опроса в этносоциологическом исследовании. // Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 г. М., 1972. С. 292-297; Дробижева Л. М. Этносоциологическое изучение современности // Расы и народы. Вып. 6. М., 1976. С. 64-73; Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М. Этносоциологические исследования в СССР: Программа, методика, перспективы исследования // Социологические исследования. 1981. N 1. С. 64-70; Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М. Многообразие культурной жизни народов СССР. М., 1987; Бромлей Ю. В. Этносоциальные процессы: Теория, история и современность. М., 1987; Зайончковская Ж. А. Новоселы в городах: Методы изучения приживаемости. М.: Статистика, 1972.

[2] Бернштам Т. А. Поморы: формирование группы и системы хозяйствования. Л., 1978; Бернштам Т. Т. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде XIX-XX веков // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985; Зверев В. А. Роль семьи в закреплении и передаче опыта хозяйственной деятельности русских крестьян Сибири // Земледельческое освоение Сибири в конце XIX – начале XX века: Трудовые традиции крестьянства. Новосибирск, 1985.

[3] Громыко М. М. Молодежь в обрядовой жизни русской деревни конца XIX – начала XX вв. М., 1985; Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII – первая половина XIX века). Новосибирск, 1975; Долгий В. М. Дореволюционный город и некоторые проблемы городской культуры // Урбанизация и рабочий класс в условиях научно-технической революции. М., 1970; Миненко Н. А. Роль крестьянской общины в организации сельскохозяйственного производства (по материалам Западной Сибири XVIII – первой половины XIX века): Трудовые традиции крестьянства. Новосибирск, 1985.

[4] Павленко С. Ю. Неформальные управленческие взаимодействия // Постижение: Социология. Социальная политика. Экономическая реформа. М., 1989. С. 190—202; Белановский С. Производственные интервью. Вып. 1–4. М., 1991–1993; Алашеев С. Неформальные отношения в процессе производства: Взгляд изнутри // Социологические исследования. 1995. № 2. С. 12–19; Киблицкая М. Русский частный бизнес: Взгляд изнутри // Рубеж. 1997. № 10–11. С. 210–222; Тартаковская И. Н. Карьера женщины в индустрии // Человеческие ресурсы. 1998. № 2. С. 12–15; Романов П. В. Культурные символы в социально-антропологических исследованиях организаций // Журнал социологии и социальной антропологии, № 3. 2002. С. 192-207.

[5] Подмечено Г. С. Батыгиным в отношении социологов. См.: Батыгин Г. С. Лекции по методологии социологических исследований. М., 1995. С. 4.

Литература

Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М. Многообразие культурной жизни народов СССР. М., 1987.

Джимбинов С. Коэффициент искажения // Новый мир, № 9, 1992.

Зайончковская Ж. А. Развитие внешних миграционных связей России // Социологический журнал. 1995. № 1.

Ионин Л. Г. Социология культуры. М., 1996.

Козенко А. В., Моногарова Л. Ф. Эпистемология этнологии // Этнографическое обозрение. 1994. N 4.

Маркс К. Капитал. Т. 1. М., 1955.

Перепелкин Л. С. Этнопсихология современного производства // Человек. 1990. N 6.

Пушкарева Н. Л. Умные, но бедные: женщины-ученые в постсоветской России // Антропология профессий. Вып. 2 / Ред. Е. Р. Ярская-Смирнова, П. В. Романов. Саратов, 2006.

Романов П. В., Ярская-Смирнова Е. Р. Делать знакомое неизвестным. Этнографический метод в социологии // Социологический журнал, № 1/2, 1998.

Савоскул С. Русские нового зарубежья // Общественные науки и современность, 1994, N 4.

Семенов Ю. И. Этнология и гносеология // Этнографическое обозрение, 1993, N 6.

Скворцов Н. Г. Особенности развития и взаимоотношений социологии и антропологии // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994.

Соколовский С. В. Этнографические исследования: идеал и действительность // Этнографическое обозрение. 1993. N 2, 3; Тишков В. А. Советская этнография: преодоление кризиса // Этнографическое обозрение, 1992, N 1.

Этнография: Учебник для студентов исторических специальностей вузов / Под ред. Ю. В. Бромлея и Г. Е. Маркова. М., 1982.

Ardener S. The Social Anthropology of Women and Feminist Anthropology // Anthropology Today. 1985. V. 1(5). October.

Clough P. T. The end(s) of ethnography: From realism to social criticism. Newbury Park, CA: Sage, 1992.

Ellys C., Bochner A.P. Introduction // Journal of Contemporary Ethnography. V. 25. N 1. April 1996.

Maanen J. (ed.) [Special issues on qualitative methodology] // Administrative Science Quarterly. 1979. № 24.

Rezumat

În articol autorul meditează asupra depăşirii izolării „ştiinţei despre cultura popoarelor" (astfel era înţeleasă etnografia) de „ştiinţa despre societate" (sociologia).

Autorul consideră că în noţiunea de „cultură" (de cercetarea căreia se ocupă etnografia) trebuie incluse nu numai produsele materiale şi spirituale ale activităţii umane, dar şi valorile, normele, mijloacele recunoscute de conduită, autoafirmarea normată a oamenilor în mod social şi etic.

Abordând instrumentarul de cercetare, obişnuit etnografului (metoda biografică, metoda interviului de tip aprofundat şi liber, nestructurat sau laitmotivat, inclus în observare), autorul articolului demonstrează că el elaborează în ştiinţa despre societate „metoda etnografică" cunoscută sociologilor şi antropologilor de cultură, care e numită şi „metoda etnografiei sociale" sau „metoda de analiză teoretică a culturii".

Cuvinte-cheie: ştiinţa despre cultura popoarelor, ştiinţa despre societate, cultură, metoda de analiză teoretică a culturii.

Резюме

В статье автор размышляет о том, как преодолеть изоляцию «науки о культурах народов» (так ранее понималась этнография) от «науки об обществе» (социологии).

Автор считает, что в понятие «культуры» (изучением которой занимается этнография) нужно включить не только материальные и духовные продукты человеческой деятельности, но и ценности, нормы, признанные способы поведения, социально и этически нормированное самовыражение людей.

Рассказывая об исследовательском инструментарии, который привычен этнографу (биографическом методе, методе глубинного и свободного, неструктурированного или лейтмотивного интервью, включенного наблюдения), автор статьи оказывает, что он формирует в науках об обществе известный социологам и культурным антропологам «этнографический метод», который также именуется «методом социальной этнографии» или «методом теоретического анализа культуры».

Ключевые слова: наука о культурах народов, наука об обществе, культура, этнографический метод.

Summary

In this article, the author meditates how to overcome alienation between ethnography and sociology. The author considers that the notion of culture (that is studied by ethnography) comprises not only material and spiritual products of society but also values, norms, behavioral patterns, social and ethnic self-expression of people.

Telling about tools habitual for an ethnographer (biographical method, observation), the author of the article thinks that is creates 'ethnographic method' of social sciences that is also named" the method of social ethnography" or method of theoretic analysis of culture".

Key words: science of cultures of peoples, science of society, culture, ethnographic method.

KEITH HITCHINS

NATION-FORMATION IN COMPARATIVE PERSPECTIVE: THE ROMANIANS OF TRANSYLVANIA, THE JADIDS OF CENTRAL ASIA AND THE KURDS OF ANATOLIA

My primary aim in this paper is to investigate various theories about the emergence of the modern nation. I have chosen three cases for study: the Romanians of Transylvania between the end of the eighteenth century and 1914; the Jadids, the Muslim reformers of Central Asia who represented what were to become the Uzbek and Tajik nations, in the first three decades of the twentieth century; and the Kurds of Anatolia (Turkey) between the end of the nineteenth century and the 1930s. I want to gauge how well they fit one or another of the general theories that scholars have put forward to explain the origin and nature of nations and see what they can tell us about the process by which modern nations came into being.

Two questions come immediately to mind: First, can these three cases, in fact, be compared, and, second, if they can, will the exercise yield results sufficient to illumine the general process of nation-formation? My answer to both questions is a tentative "yes." Despite differences of historical development, political environment, and sources of culture, the Romanians of Transylvania, the Jadids of Central Asia, and the Kurds of Anatolia shared certain key characteristics: 1) Each was a minority in a multi-ethnic and, in greater or lesser degree, a centralized or centralizing empire: the Romanians in the Habsburg Monarchy (after 1867 Austria-Hungary), the Jadids in the Russian Empire (after the First World War the Soviet Union); the Kurds in the Ottoman Empire (after the First World War the Turkish Republic); 2) Religion, especially in the Romanian and Jadid cases was a defining marker of community, at least in the early stages of mobilization, and it played a significant role in the Kurdish case; 3) Intellectuals, a term I use to describe a small, well-educated elite, took the lead in nation-formation in all three cases; 4) The majority of the population of all four peoples (Romanians, Uzbeks, Tajiks. and Kurds) were either peasants or nomads and were dependent mainly on some form of agriculture or animal-raising for a livelihood, while modern industry and commerce and associated occupations in their respective communities were still modest in scope; 5) The great majority of these peoples were culturally rural and were deeply attached to tradition, usually reinforced by religion, and thus were resistant to change; 6) The intellectual elites, unlike the mass of the population, were open to currents of ideas and other influences from the outside, especially those coming from Europe, including, in the Jadid case, Russia, and in the Kurdish case through Young Turk reformers; 7) The elites were divided from the mass of the population not only by education and cosmopolitan experiences, but also by a new, ethnic or secular understanding of community; they made it one of their tasks to mobilize support among broader elements of the population for their vision of community; 8) The process of nation-formation of all four peoples evolved within a broad international context that revealed both the porosity of political and cultural boundaries and the contagiousness of the idea of nation; and 9) All these cases of nation-formation were, in the final analysis, the responses of largely traditional societies to the challenge of modernity.

As I examine the three cases I shall keep certain theoretical questions in mind about nation: 1) Are nations constructs based upon modern, that is, nineteenth- and twentieth-century economic and social conditions? More precisely, are they products of modern capitalist, industrial society? 2) Are nations essentially the creations of elites, "nationalists," who were anxious to provide order in the unstable conditions brought on by the rapid growth of capitalism and modernization in general? 3) Or, had nations been in existence for a long time before the nineteenth century? 4) If so, what, if anything, do modern nations owe to historical and cultural links to the past? 5) When exactly can we say that a nation has come into being? Can it be simply an idea entertained by elites, a relatively small number of well-educated persons or must it also encompass the mass of the population who will have some consciousness of their common identity?

My paper is divided into five parts. The first is a discussion of the main theories about the origins and nature of nations and reveals the diversity of definitions of nation; the second, third, and fourth parts describe Romanian, Jadid, and Kurdish efforts at nation-formation, respectively; the fifth part analyzes and compares the three cases and suggests what they may tell us about the origin and nature of modern nations, and estimates how well they fit in with general theories on the subject.

I

The origins of nations and the emergence of nationalism and national movements have been the subject of scholarly attention since the nineteenth century. At the theoretical level the debate about the nature and role of nations became especially sharp in the second half of the twentieth century, when the so-called modernists boldly challenged traditional conceptions. These new explanations about the emergence of nations and their character and new estimates of their longevity held that they were constructs founded upon economic and social realities specific to the modern age. Such arguments clashed with the certainties of earlier theorists, the so-called primordialists and perennialists, about the age-old existence, even the permanence, of nations in human society. Still another body of scholars

– the historical ethno-symbolists – proposed what might be called a third way of approaching the matter. They emphasized historical and cultural connections to the past, but at the same time they accepted the essential modernity of nations.

Since the middle of the twentieth century modernism has been the most influential paradigm explaining the rise of nations. Its representatives generally are opposed to the idea that an essence of nation exists and insist on its constructed nature; they reject the antiquity of nations and agree on their relatively recent appearance; and they dismiss the historical and cultural, in favor of the economic and political, foundations of nation. Needless to say, they accord religion little importance in the formation of nations. Modernists reject the idea, then, that nations are intrinsic to human society, that they are "natural phenomena." They claim, instead, that nations and nationalism are products of the modern world and that they were formed in order to satisfy the peculiar needs of that world. Then, they predict, as times change nations will disappear, to be replaced by other forms of community organization appropriate to new ages. In this whole process they emphasize the key role of elites as the constructors of nations.

Ernest Gellner set forth the premises of modernism in radical form, first, in *Thought and Change* (1964) and, then, at greater length, in his well-known and controversial *Nations and Nationalism* (1983). He insisted that the rise of nations cannot be explained satisfactorily either as an exercise of human will or by adherence to a cultural tradition; such factors simply did not differentiate the origin of nations from those of other kinds of communities and movements. The crucial elements, in his view, were the economic and social conditions of the modern age. Thus, nations, for him, could be products only of modern, capitalist society. Nations, he reasoned, were, in fact, indispensable to modern society (a complex, mobile, and mass entity), if it was to function properly [1].Thus, he denied that nations had existed for all time or that they were the natural way of organizing and separating human beings. His concept of nationalism flowed from such considerations. He defined it as a principle of political legitimacy that required ethnic and political boundaries to coincide, and he defined the national sentiment behind it as the feeling generated either by the hope of achieving this goal or by the obstacles to its achievement, and he classified national movements as organized attempts to attain this goal (Gellner, 1983, 1).

Two other, radical modernists, Eric Hobsbawm and Benedict Anderson, approaching matters from a Marxist perspective, have also contributed greatly to the sharpening of the debate over nations and nationalism. Hobsbawm, first in his introduction to his co-edited volume, *The Invention of Tradition* (1983), and later in *Nations and Nationalism since 1780* (1990), and Anderson, in *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983), raised serious questions about the very existence of nations.

Hobsbawm argued that nations were creations of nationalism, that is, of the movement to encompass all members of the ethnic community within a single political entity or state, and he shows how nationalism itself was a product of the modern age of urbanization, industrialization, and democratization. Nations, he insisted, were by no means eternal or long-lasting; rather, they were engineered or constructed in the modern age by elites – he calls them "nationalists" – who were anxious to preserve order in the unstable conditions of late capitalism [2]. As the bearers of nationalism they had as their inevitable goal the creation of a nation-state, a role, he thinks, nationalists began to play in a significant way about 1830. He therefore dismisses the French Revolution as the first example of full-fledged nationalism at work, suggesting, instead, that its primary influence lay in the reaction it aroused to its own and Napoleon's excesses. Nor is he anymore indulgent toward myths, memories, and various traditions of the past, that is, those cultural and ethnic bonds that might shift emphasis away from his preferred modern origins of nations. His focus on the nation-creating role of elites also leads him to reject any part for the masses in the process. For him, the cultural, religious, and ethnic heritage of the peasants, for example, could provide no basis for the establishment of the nation (Hobsbawn, 1990, 46-79, 101-130).

Benedict Anderson shares some of Hobsbawm's basic premises about the nature of nation: he regards it as an abstraction and a construct, a product of modern times. He thus denies the intrinsic reality of nations, insisting that they are "imagined communities," and he accords elites the crucial role in the process of their formation (Anderson, 1991, 5-7). But against the general background of capitalist development he reserves a more important place for culture than does Hobsbawm. He points out that while elites may conceive of the nation as embodying qualities such as language, memories of the past, and even religion, which are, in their minds, common to a people as a whole, neither they nor the mass of the people can hope to meet every member of the community personally. But, he argues, in modern times through "the technology of print capitalism" they can, in fact, become acquainted with the members of the community, that is, the cultural nation, through newspapers, magazines, fiction, and poetry, printed in large quantities and widely disseminated. It is at this point, he suggests, that the nation in the form of an imagined political community becomes predominant in social thought and organization (Anderson, 1991, 42-46).

Opposed to modernism were earlier paradigms of nations and nationalism – primordialism and perennialism. They had been predominant among scholars until the middle of the twentieth century

and continued to exert great influence afterwards. The primordialists were the champions of organic nationalism. They claimed that the world had been and still was composed of "natural" nations, and they portrayed these nations as the foundations and chief actors in human history. Conceiving of nations as living organisms, they thought that the differences between them were obvious, because of the distinctiveness of the cultures they represented. A characteristic expression of primordialist thought was the sociobiological argument raised by Pierre van den Berghe that ethnic communities and nations were essentially kin groups (Berghe, 1978, 402-411). As evidence he cited the myths of origins and common descent, which he thought corresponded in the main to actual biological ancestry.

Perennialists share with the primordialists certain fundamental beliefs about the nation. They insist on the antiquity of nations, claiming that they have always been a part of human society, that is, of recorded human history, and that in their contemporary form they simply represent age-old biological nations. Furthermore, they discern a core, or essence, of the nation, which assumes different forms as time passes, and they recognize the underlying ethnic link that unites the members of a nation. But perennialists part company with primordialists when they deny that nations are natural phenomena. Instead, they view them as historical and social creations. Walker Connor, for example, emphasizes the emotional power of ethnic and national consciousness when he argues that a nation is a group of people who sense that they are related through common ancestry. But he is quick to note that this understanding of kinship is not factual history; it is feeling, intuition (Connor, 1994, 202). At the same time he shares with modernists the conviction that the nation appeared in recent times, the late nineteenth or twentieth century (Connor, 1990, 98-100).

Yet another theory of nation, historical ethno-symbolism, represents an attempt by a number of scholars to bridge the gap between colleagues who regard nations as solely modern artifacts and those who defend the "naturalness" and antiquity of nations. Ethno-symbolists emphasize continuity between the past and the present. They investigate the ways in which modern nations and nationalisms revive and reinterpret the myths, traditions, and symbols of earlier eras, and they show how vital this cultural heritage is in arousing ethnic and national consciousness. In so doing, they call attention to the historical and subjective content of nations and nationalism.

Anthony D. Smith, the leading exponent of ethno-symbolism, makes an important distinction between the ethnic community (ethnie) and the nation. He is convinced that the study of the former is essential for an understanding of why and where nations were formed and how they differed from one another [3]. He points to "the myth of a common and unique origin in time and place" as crucial for creating a sense of ethnic community, since it was the origin of the ethnie's history and marked its individuality (Smith, 1998, 191). He defines ethnic communities, then, as "named human populations with shared ancestry myths, histories, and cultures, having an association with a specific territory and a sense of solidarity" (Smith, 1998, 191). But the ethnie, he points out, is not yet a nation; it lacks a clearly defined territory, economic unity, a public culture, and rights and responsibilities shared by all (Smith, 1998, 196).

Smith recognizes the importance of the economic, political, and cultural changes in seventeenth- and eighteenth-century Europe in making culture and ethnic identity the main elements of new political formations or nations. He thus argues that nationalism as an ideology and a movement that originated in the latter part of the eighteenth century, but he also recognizes the existence of religious nationalism much earlier in England and Holland and discovers national structures, feelings, and symbols as far back as the late Middle Ages in certain European countries. It is a view expanded upon by others, notably by Adrian Hastings (Hastings, 1997, 35-95). Smith clearly differentiates nationalism, which he defines as "an ideological movement…for self-government and independence on behalf of a group, some of whose members conceive it to constitute an actual or potential 'nation'," from ethnic consciousness (Smith, 1998, 188). But he can discern no discontinuity between *ethnie* and nation. Rather, on the basis of culture and history and language he sees the one merging into the other. Yet, the process is by no means automatic. It is the elite – intellectuals or nationalists – he insists, who guide the transition, and it is they who create and lead the movement to achieve nationhood.

An insightful contribution to the debate about nation came from the Czech historian Miroslav Hroch. He is concerned primarily with identifying those social groups that organized and led the national movements of the "non-dominant" peoples of Europe in the nineteenth century, notably the Norwegians, Czechs, Finns, Estonians, Lithuanians, Slovaks, Flemish, and Danes of Schleswig. He also suggests a useful paradigm for measuring the maturation of a national movement and even the emergence of a nation: phase A ("scholarly interest," that is, the investigation of the history and language of a people by its intellectual elite), phase B ("patriotic agitation," that is, the effort by a new, more pragmatic elite to rally support for the national cause among broader elements of the population), and phase C ("the rise of a mass national movement," which happens when elites and the mass of the population come to share the same sense of identity and are united in pursuing the same goals) (Hroch, 1985, 22-24).

As for a theory of nation and nation-formation, Hroch stands somewhere between Gellner and the historical ethno-symbolists, perhaps closer to the latter (Hroch, 1998, 91-106). Like the modernists, he

rejects the idea that nations are eternal, and he argues that if the process of nation-formation is to be properly understood, then the changes in society, the economy, and politics that ushered in the modern age must be taken fully into account. It is not just coincidence, he argues, that the emergence of capitalist society and the emergence of nations occurred at the same time (Hroch, 1998, 94). Nonetheless, he insists that nations are not merely myths or constructs, but, rather, had roots that went back well before the modern era. He accepts the role of elites – intellectuals or "nationalists" – as the creators of nations, to a certain degree, but he relates their effectiveness as "agitators" for their cause to the degree of "harmony" they are able to create between their sentiments and the sentiments of the mass of the population, whose deep ties to one another, fashioned over centuries, had prepared them to accept the message of ethnic solidarity delivered by intellectuals (Hroch, 1998, 99-100).

II

The investigation of the three cases of nation-formation may logically begin with the Romanians of Transylvania, a province of the Habsburg Monarchy. During the period from the latter part of the eighteenth century to the outbreak of the First World War in 1914 they were the least favored of the three main ethnic communities in Transylvania. Throughout the eighteenth and nineteenth centuries the Hungarian nobility and gentry and the Hungarian and Saxon (German) middle classes dominated political and economic life. Romanians during this long period were represented, first, by their Greek Catholic and Orthodox clergies, then by a lay intellectual elite, and, finally, in the latter half of the nineteenth century, by a small middle class [4].

Romanian nation-formation for nearly two centuries took place under the most adverse conditions, becoming, in effect, a movement of political, cultural, and economic self-defense.Violence by Romanians in the form of a massive peasant uprising in 1784-1785 led by Horea and the national and liberal revolution of 1848-1849, the work mainly of intellectuals, brought little improvement in their status. Nor did reliance on the central authorities in Vienna since the end of the seventeenth century, when Transylvania was incorporated into the Habsburg Monarchy; only occasionally did the Romanians' loyalty to the Habsburgs coincide with the Imperial Court's interests. Far more important to it were the Hungarian ruling groups and the Monarchy's international position. When the so-called Compromise of 1867 transformed the Habsburg Monarchy into a partnership between Austrians and Hungarians and integrated Transylvania into the new Hungary, the Hungarian government undertook a systematic campaign down to the First World War to Magyarize the Romanians and thereby extinguish their ethnic identity (Kemény, 1946, 70-168).

If we apply Miroslav Hroch's paradigm of nation-formation to the Romanians of Transylvania during the period that concerns us, then two phases are discernible: phase A, from about the 1770s to the 1820s, a period of scholarly inquiry and the propagation of the new, essentially ethnic idea of community, and phase B, from about the 1830s to 1914, a period when the elite undertook to organize a national movement politically, culturally, and economically and to gain broad support among the general population for its endeavors. Yet, as Hroch (and the historical ethno-symbolists) would argue, these two phases rested upon a sense of community whose foundations could be traced back to the Middle Ages. For the Romanians those foundations were a religious consciousness based on a deep attachment to their Eastern Orthodox faith and nurtured by the wider Orthodox community, especially the Serbs and Russians. It was a solidarity that separated Romanians from their German and Magyar neighbors, who were Protestant and Roman Catholic, and thus reinforced the sense they had of their unique identity.

Leadership of the Romanian community came from successive generations of elites, who were distinguished by their higher education and their attraction to Western European ideas and models of development. The elites of the eighteenth century, in fact, owed their existence in large measure to a union of a part of the Orthodox clergy with the Roman Catholic Church, an event that allowed young Romanians, almost all of them Greek Catholic clergy, to study in Roman Catholic institutions in, among other places, Rome and Vienna and introduced them to the transforming currents of ideas of the European Enlightenment and early Romanticism. In these cosmopolitan centers they also became acquainted with the aspirations to nationhood of Slav and Magyar elites similar to their own. (Tóth, 1946,168-170, 182-187; Pall, 469-476; Sigmirean, 2000, 15-24; Mârza, 2005, 68-75, 87-92).

The Church Union with Rome provided a theoretical justification of their belief in historical progress and gave substance to the idea, "Romanian nation". It explained the history of the Romanians since the Roman conquest of Dacia – their rise and fall- and presaged a new age of glory. The weaving of these ideas into a coherent doctrine signified the reconciliation between the Byzantine East and the Latin West, which provides the key to an understanding of modern theories of Romanian nationhood. In trying to harmonize the patriarchal Orthodox tradition of an essentially rural world with the dynamic spirit of urban Europe, Greek Catholic intellectuals made an indispensable contribution to the creation of a new, distinctive entity – "Romanian".

Their ideas were given clear form for the first time in a small book, *Despre articuluşurile ceale de price* (Disputed Questions), written in 1746 by Gerontie Cotore, later vicar-general of the Greek Catholic Church. Cotore forcefully asserted the direct descent of

the Romanians from the Roman conquerors of Dacia, an that idea was common coin among Romanian intellectuals of the eighteenth century. The novelty of Cotore's argument lay in his identification of the ancient Romans with the Church of Rome and his linking the decline of the Romanian nation in the Middle Ages to their abandonment of the Western Church in favor of Eastern Orthodoxy. He discerned a striking analogy between the "decadence" of the Romanians during the Middle Ages and the widely accepted explanation of the fall of Constantinople to the Ottoman Turks. The cause of both tragedies, he argued, had been the separation of the Romanians and Greeks from Rome. Although it was too late for a revival of Byzantium, Cotore was certain that the Romanians stood on the threshold of a renaissance, if only they would return to the Mother Church (Tóth, 1944, 89-91; Cotore, 2000, 15-19). He thus saw the Church Union as a reaffirmation of the inherent Latinity of the Romanians. But he had no intention of abandoning the spiritual culture of Eastern Orthodoxy, for he (and his colleagues) recognized it as a determinant of community, at least equal to Latinity. The task Cotore set for himself, then, was to connect the Rome of Trajan with the Rome of Peter and Paul and to reawaken in his fellow Romanians a consciousness of their Western origins without at the same time requiring them to sacrifice their Eastern heritage.

The Romanian elite in the latter decades of the eighteenth century and the beginning of the nineteenth, mainly clergy, devoted themselves to scholarly and cultural pursuits. They produced an astonishing variety of works on the history and language of the Romanians which revealed an idea of nation that was ethnic and was replacing the religious sense of community among the well educated. They understood by the term "nation" a people joined together in a community by the memory of common origins, a shared history and spiritual tradition, and a common language. They insisted, as Cotore had, on the descent of the Romanians from the Roman conquerors and settlers in Dacia, on the presence there of a Romanized population down to their own day, and on the Latinity of the Romanian language (Micu, I, 1995, 35-36, 42-43; Micu, II, 1995, 189, 193-194). Their conception of nation, then, was clearly ethnic, a sense of solidarity to which Samuil Micu, one of their leaders, gave eloquent expression when he described the territory inhabited by the Romanians as encompassing Wallachia, Moldavia, Transylvania, Maramureş, the Banat, and parts of Hungary. Despite their separation by political boundaries, he had not the slightest doubt that they were one people (Teodor, 1960, 203).

The primacy of the ethnic nation in the thought of the elite about community was strikingly evident in their brief foray into politics between 1790 and 1792. They had been moved to action in order to gain a hearing for the Romanians (and themselves) during the constitutional upheaval in Transylvania following the death of Emperor Joseph II in 1790. In an imposing document known as the *Supplex Libellus Valachorum* (1791) they drew up a compelling statement of ethnic distinctiveness and a forthright demand that the Romanians be received among the privileged nations. The first part consisted of an exposition of the historical and legal foundations for the "restoration" of the Romanians' ancient rights in Transylvania [5]. Of particular interest here are the demands that Romanian nobles, peasants, and clergy, both Orthodox and Greek Catholic, enjoy the same rights and privileges as the nobles, peasants, and clergy, respectively, of the other nations; that the Romanians be accorded proportional representation in county, district, and communal government and in the diet; and that the Romanians be allowed to hold a national congress of nobles and clergy under the chairmanship of the Greek Catholic and Orthodox bishops, where ways of fulfilling the demands of the Romanian nation could be determined (Prodan, 1984, 465-467).

Romanian nation-formation entered Phase B (according to Hroch's paradigm) in the period from the 1830s to 1914. It was a time when Romanian leaders engaged in political, economic, and cultural organization and made direct appeals to the mass of the population, all intended to broaden the base of the national struggle and assure its continuity. National autonomy was the ultimate goal of all these efforts, but it was an autonomy still largely beholden to history and tradition and thus was confined to the Habsburg Monarchy/Austria-Hungary.

During this phase of nation-formation a new elite composed mainly of laymen who took over leadership from the clergy and brought to the national cause their own objectives and methods. They were secular in outlook; they chose careers in teaching, journalism, and law, instead of the priesthood, and later in the century they became thoroughly middle-class in their occupations, which included business and banking. They were all from the city or had middle-class, urban interests. They also shared a common vision of social and economic development and had Western Europe as their model. Admirers of the middle class in Germany and Great Britain, they thought of themselves as peculiarly attuned to the rhythms and aspirations of the modern world. For some, politics became a vocation; for all of them it was an avocation. As for religious faith, many were agnostics, if not atheists, and they had little patience for disputes between the Orthodox and Greek Catholic clergies, which they condemned as obstacles to national unity. The majority were anti-clerical, but they gave no thought to the dissolution of the two churches. Rather, they were eager to mobilize their priests and faithful and material resources to serve the national cause (Gyémánt, 1986, 336-362; Hitchins, 1999a, 101-110).

The new, middle-class elite owed its rise in great measure to economic and social changes in the Habsburg Monarchy and, after 1867, especially in Hungary (Katus, 1970, 35-127). It excelled at institution-building, which its leaders thought essential to ensure their movement's vitality and continuity. Political organization was most important. In 1881 the elite founded the Romanian National Party, which was to be the main political representative of the Romanians down to the First World War (Szász, 1986, 1508-1623), and they sought to extend its activities beyond the most important cities by creating "political clubs" in a number of smaller towns (Neamțu, 1968, 265-283).

The elite was concerned not only with political organization, but turned its attention to culture and the economy. They thought of their movement as much as a struggle to preserve their distinctive national culture as to achieve political autonomy. To marshal their resources they created in 1861 the Transylvanian Association for Romanian Literature and the Culture of the Romanian People (Asociațiunea transilvană pentru literatura română şi cultura poporului român, or Astra), which encouraged language and ethnographic studies, gave financial aid to schools and individual students, and published didactic materials on a variety of subjects (Dunlap, 2003, 215-246). They also gave much attention to the newspaper press as a means of persuading the literate public to support their cause, and dailies and weeklies, representing a broad spectrum of opinion, proliferated down to the First World War. Among the most influential was *Tribuna* (1884-1903), founded by younger members of the Romanian National Party, who were intent on rallying wide support for the party's political objectives and defense of the national culture. Nor did the elite neglect economic mobilization; they focused their efforts on the establishment of banks and credit cooperatives, which they intended to be the foundations of a separate Romanian "national" economy in Hungary (Dobrescu, 1999, 173-273). The most important of these banks, Albina, founded in Sibiu in 1872, took the lead in financing Romanian entrepreneurs and at the same time contributed regularly to cultural and social welfare causes (Drecin, 1982, 163-182). The elites also strove to protect the elementary and secondary schools operated by the Orthodox and Greek Catholic churches against attempts by the Hungarian government to nationalize them and use them to promote the aims of the Magyar national state at the expense of ethnic minorities. The elites were largely successful in maintaining Romanian language and culture in the curricula of these schools (Hitchins, 1999a, 197-220).

All the elite's efforts to attract large numbers of peasants to the political, economic, and cultural institutions they had founded were unsuccessful (Dragoş, 1933, 16-84; Dobrescu, 1996, 120-186).

To some extent the cause was the passivity of the peasants themselves, the result of centuries of exclusion from political and other public matters outside the village community. But much of the responsibility lies with the elite. They were indeed committed to democratic principles and had made serious attempts to represent the interests of the peasants, but the majority of intellectuals and politicians continued to subscribe to a long-held attitude toward the peasants that they were incapable of independent action and still needed the tutelage of "intellectuals," that is, themselves. It was a situation that caused considerable strife within the Romanian National Party after 1900, when a younger, more socially conscious generation of intellectuals came to the fore and demanded a genuine democratization of the national movement (Pârvan, 1906, 85-86; Tăslăuanu, 1908, 63-64).

All the initiatives of the elite, nonetheless, came together to produce significant changes in the process of nation-formation in the two decades before the First World War. A change of mood and a broadening of perspectives propelled the elite in new directions. The middle class, particularly those from the liberal professions, grew stronger and became fully conscious of their leading role in Romanian society. They were increasingly preoccupied with economic questions and were convinced that the national struggle was as much economic as it was political. With the West always as their model they advocated the development of a Romanian industry and sought to expand the Romanian urban middle class as the best ways of rescuing their people from "foreign" (Hungarian and German) economic domination (Transilvania, 1881, 49; Transilvania, 1883, 154; Transilvania, 1907, 195-198).

Other changes were also taking place. Romanian nation-formation became "internationalized." After 1867 it was no longer a purely Hungarian problem, but became the subject of increasing concern to the joint Austro-Hungarian Foreign Ministry and the German and Romanian governments. Austro-Hungarian and German officials worried especially about how the Hungarian government's aggressive treatment of its Romanian minority of three million would affect ties between the Kingdom of Romania and the Triple Alliance, which Romania had joined in 1883. In Romania itself politicians and the king sought ways of turning the aspirations of the Romanians of Transylvania to their own advantage (Hitchins, 1976, 108-148; Hitchins, 1979, 75-126). Yet, Romanians on both sides of the Carpathians were cautious. Politicians in the Kingdom were wary of alienating Austria-Hungary and especially her ally Germany. For their part, the Transylvanian Romanians opposed the subordination of their "sacred cause" to partisan politics in Bucharest.

Out of continuous social and economic change and intense intellectual ferment a new idea of nation emerged. It lay behind all the strivings of the elite and

reinforced their sense of identity. Elaborated in the 1890s by Aurel C. Popovici (1863-1917), a National Party activist and an advocate of the federalization of Austria-Hungary, it combined the traditional ethnic and cultural foundations of nationhood with modern social theory, including Social Darwinism. Popovici was certain that the bond that linked all members of a large social group together was national consciousness, that is, an awareness of shared, distinctive qualities. He argued that once a people had become conscious of itself, as the Romanians had, it took on all the attributes of a living organism, and thus the nation they formed was endowed by nature with the inherent freedom to develop. But if it were to grow and prosper, he suggested, it must, like any organism, have a suitable environment, and thus, ultimately, it must establish an autonomous or independent state of its own and, if it wished, unite with other states on the basis of nationality (Popovici, 1894, 6, 12, 21).

By 1900 Romanian leaders were convinced that their primary political objective – national autonomy – was not only morally justified, but was part of the natural order of things. The majority still thought their objective could be achieved within a federalized Austria-Hungary. Iuliu Maniu (1873-1953), a lawyer who had represented the Romanians in the Hungarian parliament between 1906 and 1910, was the chief spokesman for national autonomy based on an organic view of nation that recognized no limits on self-determination. At its core was the Romanian nation's right to establish its own institutions, parallel with and separate from those of the Hungarian state and Hungarian society. In a speech in parliament in 1906 Maniu insisted that every nationality had a right to develop in accordance with its own unique character and must therefore live in an environment that would guarantee it liberty and justice. His conception of nation boldly embraced all Romanians. He urged his fellow Romanians of Transylvania to coordinate their political struggles with those of Romanians everywhere because they all served a single idea: "Romanianness." That idea, he insisted, was sustained by a national consciousness that transcended all geographical and political boundaries (Maniu, 1906, 76-77; Revista politică şi literară, 1906, 3-4). The allusion to a state encompassing all Romanians was clear.

There was no phase C in Romanian nation-formation before 1914 because the elite had failed to create a mass movement. They had been unable to attract large numbers of peasants and artisans to their political organizations, economic institutions, or cultural societies mainly because they had little rapport with the population at large. The majority felt a sense of superiority toward the masses. Although they were committed to democratic principles, as their support of universal suffrage suggests, they held to the view that the lower classes were incapable of emancipating themselves. They had no doubts about their own ability to lead and the duty of the common people to follow. Thus, the programs they elaborated dealt only indirectly with those questions that most immediately concerned the masses – land and improved living and working conditions. Mass participation in political life occurred only after the formation of Greater Romania at the end of the First World War.

III

The Jadids of Central Asia were engaged in their own way in a similar enterprise of nation-formation. In the first three decades of the twentieth century a small number of Muslim intellectuals, Turkic- (Uzbek) and Persian – (Tajik) speakers, in the Russian Governorate-General of Turkestan and the neighboring Emirate of Bukhara, a Russian protectorate, were engaged in a mission, Jadidism, to bring the inhabitants of Central Asia into the modern world. Jadidism took its name from *usul-i jadid* (new method), which was applied to the modern schools that the reformers advocated in place of the "old" (*qadim*) schools, the traditional *maktabs* (Muslim primary schools) and *madrasas* (Muslim colleges). In time "Jadid" or "Jadidchi" became a synonym for reformer. The methods used by the Jadids to further their cause were didactic, and their chief instruments, besides schools, were books, newspapers, and the theater. They did not think of themselves as revolutionaries, but in time as their project gained strength and they themselves confidence the brand of enlightenment they preached constituted a fundamental challenge to the Russian colonial administration, the Emir of Bukhara's authoritarian rule, and the traditional Muslim clergy, the *ulama*, and their near-monopoly of education and culture. The revolutions of February and October 1917 in Russia proved to be crucial turning-points for the Jadids, as they were drawn deeper and deeper into political struggle and had to confront rapid social and political change. Forced to adjust to the new Bolshevik order, they strove as never before to define themselves as a nation and to decide on a proper course of development. A few succeeded; most did not. Jadidism itself as a distinct movement of ideas gradually disappeared into the general fabric of Soviet society [6].

The Jadid movement took place within a broad context of movements for political change. All in their distinct ways were responding to the challenges of modernization. The Jadids were inspired especially by political movements in the Islamic world: the anti-colonial struggles in India, the constitutional campaign in Iran (1905-1911), and, above all, the Young Turk movement in the Ottoman Empire. They could not but feel a strong sense of solidarity with their fellow Muslims. Yet, however much they may have owed to others, their programs, organizations, and enthusiasms were primarily responses to the social and economic changes and the cultural initiatives introduced by Russia in Central Asia from the middle of the nineteenth

century on. The Jadids had to confront colonialism in the Governorate-General of Turkestan, which was under direct Russian administration, and despotism in the Emirate of Bukhara, which maintained its own governmental institutions under Russian oversight. In both areas the connection with Russia provided intellectuals with new models of development and raised cultural and moral challenges that called into question traditional institutions and values. This interchange was fundamental to the process of nation-formation.

If we apply Hroch's paradigm of the three phases of nation-formation to the Jadid movement, we may well conclude that it experienced only phases A and B during the period under discussion, roughly 1900 to 1930, with the February and October revolutions of 1917 in Russia marking the dividing line between the two phases. The first phase was primarily one of cultural and educational initiatives and the exploration of a Muslim identity. But the tumultuous events of 1917 caused many Jadids, now calling themselves Young Bukharans, to focus more intently on political organization and the achievement of political objectives. They also turned their attention to mobilizing the mass of the population for political action and social change. It was after 1917, too, that a growing preoccupation with ethnic identity began to replace the earlier accepted common Muslim identity. It led Uzbeks and Tajiks, encouraged by the new Soviet state, to drift apart and focus attention on their own respective communities.

Before the First World War the Jadids were determined, above all else, to bring Central Asia into the modern age. They were, in essence, Muslim modernists because their perception of the contemporary world and their attention to its problems originated in the culture and society of Muslim Central Asia. Thus, they belonged to a common Muslim modernist community that extended from the Ottoman Empire and Egypt to Iran and India, and they could converse with one another in their common Turkic and Iranian languages. But, unlike the Young Turks, they did not reject Islam. Rather, they sought to bring Islamic teachings into harmony with the norms of modern society because Islam was then the chief source of their identity.

At first, the Jadids perceived their cause as educational, and they assumed moral and cultural leadership as a matter of right because they were certain that the path they had chosen would lead to an enlightened and prosperous future. They were equally certain about who their opponents were, and they waged a resolute campaign against the conservative majority within the *ulama*. The contest between them took on the attributes of a *Kulturkampf*, as both sides recognized how high the stakes were –nothing less than the power to decide what Muslim culture would be. The mullahs had no intention of relinquishing the cultural dominance they had exercised for centuries, while the Jadids were filled with anxiety, lest ignorance and hidebound tradition condemn Central Asian Muslims to eternal backwardness and subordination to others.

The Jadids also merit the epithet, "enlighteners," because they had faith in knowledge as the most effective means of solving society's problems and because they were inveterate dispensers of knowledge. Dismayed by the deficiencies of the *maktabs* and many *madrasas*, whose primary task was to train the clergy, they committed themselves, first of all, to the new-method schools. But they conceived of their didactic mission in broad terms: they wrote school textbooks; they founded newspapers and filled their pages with exhortations to learn and to reform; they wrote poetry and plays and experimented with new forms of fiction to popularize their ideas and to create a new mental climate; and they founded publishing houses to print their works and bookstores to distribute them.

The Jadids had no formal, written program at first. Yet their actions made clear their determination to overcome ignorance and backwardness by establishing new schools and creating a new literature, by widening the horizons of students in the *madrasas*, and by exposing the corruption and tyranny of the emir and his officials (Ayni, 1987, 69-70). Thus, even under the emir's oppressive regime in Bukhara and the vigilance of Russian colonial administrators in Turkestan the Jadids prepared themselves for political struggle.

A measure of the unity and diversity of Jadidism may be gleaned from the biographies of its leading proponents. Mahmudkhodja Behbudiy (1874-1919) (Aliev, 1994; Alimova, Rashidova, 1998) was by all accounts the most prominent figure among the Jadids. He came from a family of means; his father was a mufti, and he himself, well-educated in both religious and secular subjects, became a mufti. Widely-traveled, making the *hajj* in 1899 and spending time in Russia in 1903-1904, he was an enthusiastic founder of new-method schools and an ardent promoter of the indigenous press. Munawwar Qori (1878-1931), (Ahmad, 1992, 105-119) from a cultured family, had an elite madrasa education and was a faithful activist in all the Jadid enterprises, particularly as a pioneering founder of new-method schools and a founder and editor of newspapers. Abdulla Avloniy (Awlani) (1878-1934) [7], born into a prosperous family, was educated in the *maktab* and *madrasa*. He founded new-method schools, edited two short-lived newspapers, was an author of great versatility –poetry, plays, and school textbooks —and after 1917 played an important role in education. Tolagan Khojamiyorov, known as Tavallo (Tawalla) (1882-1939) [8], came from a family of *ulama* and literary people and received a traditional Islamic education. An advocate of Muslim cultural renewal and the modernization of Muslim education, he was best known as a poet. In his small book of poems, *Rawnaq al-Islam* (The Splendor of Islam; 1916), he urged his readers to strive for a cultural and economic

renaissance in Turkestan. After 1917, though reserved toward the new Soviet order, he was eager to create a flourishing intellectual life. Hoji Mu'in Shukrulla (1883-1942), (Qosimov, 2002, 316-324) raised in modest circumstances, contributed regularly to the Jadid press and was a well-known author and producer of plays on Jadid themes. These men belonged to the first Jadid generation.

The careers of two members of the same generation illustrate the diverse fortunes of the Jadids over the long term. One, Sadriddin Ayni (1878-1954), survived the transition from tsarist Russia through revolution to the Soviet regime; the other, Abdalrauf Fitrat (1886-1938), did not. Both began as enlighteners and proponents of cultural reform, and both remained such after 1917. But whereas Ayni avoided political militancy, Fitrat plunged into politics and, taking strong stands, he aroused suspicions in Moscow about his commitment to the new order in Central Asia. Ayni (Braginskii, 1978; Hitchins, 1987, 144-149) came from a modest family of village craftsmen, but attended several *madrasas* and became engrossed in the study of classical Persian poetry. He joined small gatherings of intellectuals in Bukhara and was attracted to the Jadid cause early on, committing himself fully to educational reform. He welcomed the Russian revolutions of 1917 as opening the way to intellectual and cultural freedom and enabling him and his fellow Jadids to fulfill their mission of enlightenment and to set their homeland on the path to progress. Later he accommodated himself to the Soviet regime and became the leading literary figure of Soviet Tajikistan. He served on various cultural committees and was the first president of the Union of Tajik Writers in 1933. But he was not an activist; he preferred the quiet of his study where he could devote himself to literary and scholarly pursuits. Fitrat (Allworth, 2002; Allworth, 2000; Qosimov, 2002, 349-373; Hitchins, 2007, 19-20) enjoyed great esteem among his contemporaries. He was a true enlightener who was engaged simultaneously in many projects –social criticism, literary creativity, journalism, and politics—and he was perhaps the most prominent writer and theorist among the Jadids. He studied in a *madrasa*, but the four years he spent at the University of Istanbul (1909-1913) and his direct acquaintance with the Young Turk movement proved decisive. One of the more radical Jadid leaders, he was a sharp critic of the Emir of Bukhara's regime in such works as *Munazara* (Debate; 1911). In *Bayanati sayyadi Hindi* (The Tales of an Indian Traveller; 1912) he criticized the backwardness of Bukhara, and in *Aila* (The Family; 1916) he showed growing concern for the fate of his homeland (*vatan*), whose destiny he linked to the inner strength of the family. After 1917 he participated in the reconstruction of Central Asia under Soviet auspices, but he could not reconcile his own aspirations with the demands of the new regime.

The members of what may be called the second Jadid generation were more radical in their social activism, more experimental in their literary creativity, and more open to European, that is, Russian influences than their elders. Hamza Hakimzoda Niyoziy (1889–1929), (Sultanov, 1984) from a prosperous family, was educated in a *maktab* and *madrasa* in Kokand, but also probably attended a Russian-native school, where he learned Russian. He opened numerous new-method schools and wrote textbooks for them. Besides poetry and the first Uzbek novel, he wrote plays on reformist and revolutionary themes, becoming the leading playwright of the new Uzbekistan. Abdulla Qodiriy (1894–1938) (Mirzaev, 1977; Mirbaliev, 2004; Qodiriy, 1983) studied in traditional schools and in a Russian-native school to learn Russian and was much influenced by the reformist press. A prolific writer, he was the founder of the modern Uzbek novel in the 1920s. Fayzulla Khojaev (1896–1938) (Alimova, 1997) came from a well-to-do, religious family and combined the traditional *maktab* education with studies and association with liberal Russians in Moscow before 1917. A radical, he emphasized political struggle and, allying himself with the Bolsheviks, he became the political leader of Soviet Uzbekistan in the 1920s and 1930s. Abdulhamid Sulaymon Cholpan (1897–1938) (Karimov, 1991) was born into a wealthy and prominent family. Although he received a traditional Islamic education, he also attended a Russian-native school and learned Russian, which, he gratefully acknowledged, opened European literature and culture to him. His debt to Jadid thought is evident throughout his poetry and prose.

Of all the instruments the Jadids used to achieve their goals, new-method schools most absorbed their energies at the beginning. They wanted to replace the rote learning of the *maktab* with the phonetic method of teaching the Arabic alphabet, thereby teaching pupils actually how to read. They were also intent upon expanding the curriculum in order to provide pupils with the knowledge they would need to take their places in the modern world and thus to survive the competition from outside Central Asia. Arithmetic, the natural sciences, history, and geography became regular subjects of study, and Arabic and Persian and, here and there, Russian began to be taught systematically (Dudoignon, 1996, 161-168).

The Jadids by no means eliminated religion from their schools. Indeed, they devoted much attention to instruction in the tenets of Islam and the recitation of the Koran. But now their approach had changed. New textbooks written in the vernacular – Turki (Uzbek) or Tajik – were used, and, instead of having pupils memorize sacred texts, teachers strove to instill in them a genuine understanding of the doctrines and practices of their faith. In the *madrasas* the Jadids emphasized the need to focus on the sources of Islam as the proper subject of study rather than on commentaries and

interpretations, as was the prevailing practice. Yet they also, in a sense, separated Islam from the rest of the curriculum. Under the old system religion had pervaded every subject, but in the new-method schools it became a distinct discipline alongside history, geography, and other subjects (Khalid, 1998, 172-174). The Jadids' attention to language – Turki and Tajik – and to secular history were signs of a growing ethnic consciousness.

The Jadids were diligent in producing textbooks for their schools. In Bukhara in 1908 they formed Shirkati Bukhoroi Sharif (The Association of Noble Bukhara), a joint-stock company whose main purpose was to publish textbooks. Among them were Sadriddin Ayni's *Tahzib-us-sibyon* (The Education of Children; 1910), which emphasized the importance of study and the role of the family in learning, and his *Zaruriyoti din* (The Necessity of Religion; 1914), which presented the fundamental teachings of Islam in straightforward language (Gafarov, 2000, 102-105).

Jadid newspapers and periodicals made their appearance after the Russian Revolution of 1905, when restrictions on the press were loosened. The most striking characteristic of these publications was their didactic contents and tone. They covered a great variety of subjects, but they concentrated on education and the ways of achieving social and economic progress (Jalolov, Ozganboev, 1993, 60-82). One of the most important Jadid newspapers was *Bukhoroi sharif* (The Noble Bukhara). It was a typical Jadid organ of enlightenment, informing readers about a wide range of topics. It was also a staunch advocate of material progress, which it made dependent on the growth of literacy. Authors regularly dwelt on ways of developing industry and improving agriculture and irrigation and, especially, trade, which they thought essential if Bukhara's economy was to flourish and poverty be eliminated (Jalolov, Ozganboev, 1993, 82-113; Gafarov, 2000, 128-129). The influence of Jadid newspapers is difficult to gauge, because of the small number of subscribers. But they circulated widely and carried out one of the Jadids' main goals – to mobilize as much of the population as possible behind their project and in the process strengthen their sense of solidarity.

In their zeal to enlighten and reform the Jadids turned also to literature. They were eager to create a new prose and poetry to serve as yet another means of persuading a broader public to accept their vision of a modern society and thereby draw them into a common effort to create a new community. Traditional literature struck them as unsuited to their own times because it placed entertainment and respect for artistic formulas ahead of enlightenment and social and economic progress. They used new themes and new genres to criticize prevailing social, political, and moral evils, and their early works, especially, were full of earnestness and fervor. The theater offered them a unique opportunity to bring their ideas before a larger public. Building upon a popular theater tradition, *maskharabozlik* (buffoonery), they wrote and produced some thirty plays in the modern, "European" style between 1911 and 1916. Almost all of them were social dramas with a clear message excoriating ignorance, religious fanaticism, and government oppression and corruption (Rizaev, 1997, 101-134). Addressed to broader strata of the population, much of it illiterate, these plays served the Jadids' goal of community organization admirably.

As the Jadids continued their work a new sense of community began to take form among them. They spoke often about *millat* (nation). Sometimes they applied the term to the Muslims of Central Asia and sometimes, more narrowly, to the Muslims of Turkestan. Thus, at first, ethnic identities were encompassed by the broader, Muslim sense of community. For example, the history taught at first in the new-method schools was of Islam, not of Turks and Turkestan, and the language was called *Musulman tili* (Muslim language). Many Jadids also used the term *vatan*, which traditionally had referred to one's birthplace, that is, one's home city or region. But increasingly after 1900 it designated a larger territory united by a common culture. An ethnic differentiation was also present in the thought of many Jadids, as they identified the Muslims of Turkestan as Turks, thereby excluding the Tajiks. Although these new categories did not become explicit until after 1917, language was already becoming a distinctive mark of community; Turkic Jadids insisted that Turki (Uzbek) alone was appropriate for their new-method schools because their pupils did not understand Persian, the traditional language of instruction.

The Jadids' sense of social community remained all-inclusive. They admitted the lower classes into the *millat* and accepted their own responsibility to improve the lot of the poor through education and other reforms. But they left no doubt that only the intellectuals – they themselves – were capable of leading society on the road to progress.

Islam, too, defined community for the Jadids, as we have seen, but it is difficult to discern the precise boundaries between their social and cultural thought, their ethnic allegiance and religion. Many had a comprehensive knowledge of Islam, gained from study in the *madrasa*, and they maintained contacts with the *ulama*. They were also convinced that religion was the moral and ethical foundation of society, and, thus, they retained it in the new-method schools. Yet, however important a place Islamic religion and culture had in their thought and writings, they showed little interest in purely theological debate, preferring, instead to focus their attention on cultural reform. The majority were even anti-clerical because, in the interest of intellectual and social progress, they wished to limit the influence of the religious establishment in public affairs, especially education.

In their discussions of community and identity the Jadids had to take into account the presence of Russia in Central Asia. Their attitude was ambivalent. On the one hand, they were not separatists; they wanted to take part in the political and economic renewal of the Empire after 1905 and accepted Russia and its connection to Europe as a means of modernizing their own society (Khalid, 1998, 217-218). Yet, they were determined to maintain their own identity, as their strivings for autonomy and their insistence on the cultivation of their own languages, not Russian, make clear.

The Russian Revolution of February and, more urgently, the Bolshevik Revolution of October 1917, as suggested earlier, forced the Jadids to make crucial decisions about their immediate and long-term goals and the means of achieving them. The most important tasks confronting them in the wake of the revolutions were political mobilization and alliances.

The years between 1917 and 1920 were marked by upheaval in Central Asia. They proved especially decisive for the Jadids, as revolution and civil war changed the very character of their project; the era of classical Jadidism was at an end. In the previous decade they had acted as a small intellectual elite. Now they were obliged to adjust their program and methods to the demands of mass political and social action, and they had not only to confront the emir and the conservative *ulama*, but also to maneuver among competing Russian political forces in Tashkent and other cities. As their involvement in the affairs of the new Russia deepened political activism became the defining feature of Jadidism, and new men came to the fore.

The Jadids welcomed the Bolshevik Revolution as the end of the oppressive tsarist regime and the beginning of the end of the despotic rule of the Emir of Bukhara, and they were no less certain that it had ushered in a new era of liberty and justice. A number of them now assumed the mantle of revolutionaries, and now as Young Bukharans, they threw themselves enthusiastically into the tasks of political and social reform. They had no doubts that autonomy and self-determination within a loose federation of free republics in the new Russia was theirs (A'zamkhojaev, 1999, 152-173). When the Red Army overthrew the Emir of Bukhara in 1920, they proclaimed the Bukharan People's Soviet Republic, which was to be the instrument of their success.

Alongside political struggles other changes of great consequence for the future of Central Asia were taking place within the Young Bukharan circle iself. Uzbek-Tajik bilingualism, one of the pillars of early Jadidism, was dissolving. It could not survive the growing national feeling and the burgeoning separate ethnic identities, all of which received added impetus from the new Soviet state's division of Central Asia into ethnically-based republics in 1924 and its subsequent support of indigenous languages and cultures.

Sadriddin Ayni and Abdalrauf Fitrat were leading representatives of the linguistic and literary ties that united Tajiks and Uzbeks, but after 1917 they became ardent promoters of separate cultures. Fitrat, who had earlier used Persian almost exclusively, turned to Uzbek. He now spoke of Turkestan as the homeland of Turkic Muslims, and in 1918 he organized a circle, the Chighatoy Gurungi (Chaghatay Conversation), to promote a Turkic self-consciousness and Turkic culture. For his part, Ayni, who grouped Tajik intellectuals around the weekly Communist newspaper, *Shu'la-yi inqilob* (The Flame of Revolution), published in Samarkand from 1919 to 1921, promoted a distinct Tajik literature and an awareness of the Tajiks' deep Iranian roots in Central Asia. He strove to make his prose more Tajik by using the vernacular and folk sayings and by avoiding the use of Uzbek words (Naby, 1975, 150-152, 193). Yet, despite the enthusiasm of Uzbek and Tajik intellectuals for the new millats, relations between them remained cordial.

For many Young Bukharans the experience of managing the affairs of their new republic between 1920 and 1924 proved bitterly disappointing. No less so were their feelings throughout the 1920s with Soviet authorities, who were intent on concentrating political power in Moscow and imposing uniformity in social thought and literary creativity. They had entered office with high hopes of promoting enlightenment and creating new political and social institutions. True to their Jadid origins, they immediately formulated ambitious plans to increase literacy and to establish colleges to train teachers for their projected network of modern schools. But here and in other areas they accomplished little, in part because they lacked funds and skilled people. Nor did they have the support of the new Soviet leaders. Their supposed mentors were pursuing their own agenda – centralization – and judged the Young Bukharans' strivings for self-determination as inimical to their purposes. Matters came to a head in 1923 when they dismissed most of the officials of the Bukharan Republic in order to make way for a new political order in Central Asia. The incompatibility between the Young Bukharans' aspirations to ethnic self-determination and the goals and methods of Stalin's Soviet regime widened on all fronts in the 1930s and assumed violent forms. By 1939 the great Jadid generation had been wiped out. Ayni, almost alone, had survived the Stalinist purges.

The Jadids did not achieve the mass national movement of phase C of Hroch's paradigm. Before the Russian revolutions of 1917 they had not succeeded in making the mass of the population a part of their project. Theirs was a program designed by an intellectual elite to achieve, first of all, intellectual goals, goals that did not deal directly with the pressing economic and social needs of peasants and nomads. Nor could the Jadids, despite schools, books, newspapers, and plays, overcome the traditionalism of the masses and diminish the influence

of the conservative *ulama* among them. The Tajiks and Uzbeks, each in their own Soviet republic from the late 1920s on, achieved a kind of mass movement. But it was formed under other auspices, without Jadids, and for over half a century it could not be called national.

IV

Kurdish nation-formation in Anatolia, from the perspective of Hroch's paradigm, reveals two phases: A, roughly from the 1890s to 1918, and B, 1918 to 1938. Parallels with the Romanian and Jadid cases are striking [9].

During the first phase Kurdish intellectuals laid the ideological and organizational foundations of nation-formation. They thought of their mission as one mainly of education and persuasion, and thus they embarked upon the tasks of enlightenment by establishing the first Kurdish newspapers and journals, through which they intended to disseminate their vision of a future Kurdish nation and awaken Kurds to a consciousness of having a common destiny and of belonging to the same ethnic community. They also created political and cultural associations to coordinate all their endeavors. Not least of all they sketched the outlines of an idea of community that was essentially ethnic. Although the period was, then, mainly one of intellectual and cultural mobilization, the Kurdish elite also put forward proposals for new political arrangements that would assure the integrity of the Kurdish community. In so doing, they recognized the impossibility of separating political construction from intellectual and cultural initiatives.

The Kurdish elite undertook their activities at a time of growing ferment among the diverse peoples of the Ottoman Empire and neighboring regions: in the Balkans the Albanians and in Eastern Anatolia the Armenians asserted their ethnic individuality and strove to assure their survival as distinct political communities; in Iran after the turn of the century the constitutional movement gained strength; in India the struggle of both Muslims and Hindus against British colonialism intensified; and in Central Asia, as we have seen, Muslim intellectuals challenged Muslim traditionalism and native despotism. But above all, the Young Turk movement, both at home in Istanbul and other Ottoman cities and in Europe, influenced Kurdish intellectuals to assert their identity and aspire to some form of nationhood.

The structure of Kurdish society itself greatly influenced the course of Kurdish nation-formation [10] and accounts in part for the successes and failures of its leaders (they will be referred to from now on as "intellectuals" or "the elite"). The membership of this elite, which had committed itself to the raising, or one might almost say, the creation of a Kurdish national consciousness, was small; a middle class conscious of its wider social role, which had become the chief nation-builders for the Romanians of Transylvania by the latter decades of the nineteenth century, was also small and lacked cohesion and sufficient awareness of a national mission. The traditional tribal organization of Kurdish society and the pervasive influence of religion and the power of the sheikhs, whose prestige rested largely on their leadership of Sufi orders, were all formidable obstacles to innovation [11].

One of the difficulties confronting the elite as they proceeded with national mobilization was to determine who precisely was a Kurd. Religion and language, often the markers of nationhood elsewhere, were not uniformly helpful in this case. Although the majority of Kurds in Turkey were Sunni Muslims and followers of the Shafi'i *mezhep* (creed), there were significant communities of Alevis, whom many Shafi'i Kurds would not accept as Kurds. Then, too, religious distinctions between Kurds and others were sometimes blurred. For example, Kurdish Alevis had much in common culturally with Turkish Alevis, while many Sunni Kurds and their sheikhs were anxious to preserve the Caliphate and were thus willing to cooperate with the Ottoman or Turkish Republican government, at least before the secularization campaign of the Republic in the 1920s. As for language, the majority of Kurds in Turkey spoke Kurmanji, but the Zazas spoke a language of their own, which, being unintelligible to Kurmanji-speakers, helped to keep the two communities separate. Besides the absence of distinct religious and ethnic indicators, simple membership in a tribe or links to one of the traditional prominent families was often enough to establish one's Kurdishness, regardless of ethnicity or other criteria (Bruinessen van, 2000a, 13-15). The enormousness of the task that lay before those who were intent on creating a modern nation out of such diversity is evident.

Yet, in a curious way, religion helped to draw Kurds from many parts of Turkish Kurdistan together, despite their different religious and cultural traditions. *Madrasas* and the Sufi orders enabled Kurds from various Kurdish regions to become acquainted with one another and thus contributed to the creation of a common, even "national," identity.It was not by chance, then, that many of the rebellions against Ottoman and, later, Turkish Republican rule were led by the sheikhs of Sufi brotherhoods (Bruinessen van, 2000b, 37).

The leaders of Kurdish nation-formation in its early phase belonged to the upper strata of Kurdish society. They came from aristocratic great families such as the Badrkhans [12] and Babans, or they were army officers or government officials. Some were mullahs such as Said Nursi (1876–1960), a moderate who had committed himself to improving the status of the Kurds and belonged to a number of Kurdish associations in Istanbul before the First World War (Malmîsanij, 1991, 21-28). They had all had a superior and, to some degree, cosmopolitan education. Many had spent time in Europe, where they had come under the influence

of Western liberal, enlightened ideas or had joined progressive Turkish and Armenian intellectuals to oppose the Sultan's authoritarian rule (Kutlay, 1991, 23-39; Ağin, 2006, 10-16).

Kurdish leaders were guided in their activities by a sense of being Kurdish. Yet, this conviction, rather than being based on a well-reasoned theory of nation or precise notions of ethnic community, was more a spontaneous feeling that had been nurtured on historical and literary sources such as Ehmedî Xanî's (ca. 1650/1651-1706-1707) great epic, *Mem û Zîn*, and the poetry of Hacî Qadrî Koyî (1817-1897). The elite interpreted Xanî's references to Kurds and to their need for unity as recognition as early as the seventeenth century that a Kurdish nation existed, when what in fact he had in mind by "Kurd" was mainly the tribes and some intellectuals, but not the peasantry (Bruinessen van, 2003, 41-45; Ayhan, 1996, 121-130). Hacî Qadrî Koyî, who went to Istanbul and became associated with the Badrkhan family later in his career, evoked a romantic nationalism in his poetry that appealed to a young generation of Kurdish intellectuals (Bruinessen van, 2003, 50).

The elite itself did not yet conceive of nation in fully modern terms. The evidence lies in their attitude toward the mass of the Kurdish people, tribal and peasant alike. They displayed a kind of paternalism that viewed the mass of the population as children who must be led and protected. Not surprisingly, they assigned to themselves the task of leading their people as an inherent right because of their education and experience. Disdainful of the rural world because of what they saw as its ignorance and superstition and its unthinking attachment to tradition, they themselves took pride in being urban and even European and thus progressive, and they relished Istanbul as their base (Behrendt, 1993, 272-274; Dzhalil, 1997, 15-16, 19).

This elite used modern means to advance their cause: they formed the first Kurdish political organizations and cultural associations, and they laid the foundations of the Kurdish newspaper press and urged support for education. At first, then, they conceived of themselves primarily as enlighteners, and in politics they practiced moderation.

The first, informal association they formed was linked to the newspaper *Kurdistan*, which began publication in Kurdish (Kurmanji) and Turkish in Cairo in 1898. Its publisher and editor was Mikdat Midhat Badrkhan, one of the sons of Badrkhan, the Emir of the former Kurdish principality of Botan. It did not represent any particular political organization, and therefore it offered intellectuals of various ideological hues a forum for the exchange of ideas. In time, its publisher hoped, it might provide a base from which he and his colleagues could undertake sustained public initiatives. At first, Badrkhan focused on cultural and educational goals. He was particularly eager to acquaint his readers with the accomplishments of contemporary European civilization and science and to raise their general cultural level (Malmîsanij, 1992, 29-39). Eventually, *Kurdistan*, after brief stays in London and Folkstone in England, moved to Geneva, Switzerland. The new editor, until the newspaper closed in 1902, was another son of Emir Badrkhan, Abdurrahman Bey, who was resigned to the fact that he could not effectively pursue an exclusively Kurdish program. He chose, instead, to cooperate with the Young Turks in exile and to urge that the Ottoman Empire become a federated state in which all its peoples should have autonomy [13].

The elite increasingly felt the need for a permanent organization to mobilize their forces and coordinate their activities and founded Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti (Association for Kurdish Mutual Assistance and Progress) in Istanbul in September 1908. Their immediate aim was to take advantage of the new freedom for social and political action made possible in the wake of the Young Turk revolution. They were particularly eager to bring together various small Kurdish groups with the representatives of leading families. The immediate initiative for the association's founding seems to have come from prominent Kurds recently returned from Europe, who were determined to turn their watchword, "Unity and Progress," into reality.

Cultural goals continued to come first, as is evident from the articles of the newspaper they published for nine months beginning in November 1908, *Kürt Teavün ve Terakki Gazetesi*, whose publisher, by most accounts, was Abdul Qadır, the son of Sheikh Ubaydullah, the leader of a rebellion in 1880, and a member of later Kurdish national committees. The association promoted education as an essential means of bringing about national unity and insisted that Kurdish children pursue their studies in all subjects in their own language. The elite recognized the value of language as a unifying force by giving continuous attention to the cultivation of the Kurdish literary language, a task they intended to carry out by collecting folk stories and legends about the Kurdish past and by writing a history of the language (Dzhalil, 1997, 57).

The association soon felt the force of Turkish nationalism and had to curtail its activities. A serious rupture between the Young Turks and the Kurdish elite took place in 1909. Where once the Young Turks had been allied with the Kurds against the Sultan, now they could no longer ignore the centrifugal tendencies they discerned in the association's promotion of the Kurdish language and strengthening of Kurdish culture. They began to treat Kurds as subversives, and, as a result, the Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti and its newspaper closed in 1909. For a time its members carried on educational work in another association, Kürt Neşr-i Maarif Cemiyeti (Association for Kurdish Educational Publications),

which founded schools and published books in Kurdish (Dzhalil, 1997, 62-63). But continued Young Turk pressure forced it to cease activities in 1910.

Subsequent associations were short-lived. The most important of these was *Heviya Kurd* (Kurdish Hope), which was founded in Istanbul in 1912 (Ağin, 2006, 72-76). It, too, pursued cultural goals in order to arouse and strengthen a sense of Kurdish identity and unity in the broader population. It published the first Kurdish journal, *Roja Kurd* (Kurdish Day; three issues in 1913) and its successor, *Hetawî Kurd* (Kurdish Sun; ten issues in 1913), both of which promoted Kurdish education, literature, and language (Malmîsanij, 2002, 99-106, 138-146, 150-160). The association broke up at the start of the First World War when many of its members entered military service (Behrendt, 1993, 281-283). These events and the defeat of the Ottoman Empire in the war signaled the close of the first phase of Kurdish nation-formation.

Despite the best efforts of urban intellectuals to disseminate a new, national sense of community among Kurds and create a common Kurdish culture, they had little success. For example, they established branches of the Association for Union and Progress in the eastern part of the Ottoman Empire, but these "clubs," in Diyarbekir, Bitlis, and other towns, lacked regular links with the center in Istanbul or among themselves. They became, in effect, local organizations, where, in the absence of intellectuals of the sort active in Istanbul, local elites, espousing more traditional views, used the clubs in their own interest. Nor were the intellectuals in Istanbul successful in establishing contacts with ordinary Kurds in the capital or anywhere else. Their program did not deal with the social and economic issues that were of most concern to the mass of Kurds, and they themselves showed little inclination to meet with the poor and uneducated. In Istanbul Abdul Qadır was almost alone as an intellectual who developed a rapport with ordinary Kurds, but it was mainly because they saw him as a holy man, not because he could connect them to a Kurdish national committee (Bruinessen van, 1981, 6).

The second phase of Kurdish nation-formation covers the period roughly between 1918 and 1938 and is distinguished by a breakdown of the traditional relationship, or "tacit contract," (Bozarslan, 2003a, 185-189) between the Ottoman government and the minorities of the empire, which had enabled the Kurds to preserve a large measure of autonomy within their own long-established political, social, and religious structures. The collapse of the Ottoman Empire as a consequence of defeat in the First World War, and its replacement by an increasingly nationalistic and secularizing Turkish Republic added new strains to the relations between Kurds and Turks. As the Republic limited Kurdish cultural expression and undermined existing autonomies and abolished the Caliphate, which had joined Kurds and Turks in a common Muslim community, the Kurds responded with violence.

In many respects Phase B represented no serious break in the continuity of Kurdish nation-formation. The leadership remained largely the same as before the First World War. The well-educated elite of Istanbul – high functionaries, military officers, academics, wealthy aristocrats, and some religious figures — remained the guiding force. Their methods and goals were, at first, little changed from those of the first phase. They formed a coordinating committee, Kurdistan Teâli Cemiyeti (The Association for the Rise of Kurdistan) in Istanbul in December 1918 under the chairmanship of Abdul Qadır [14], and they pursued cultural goals, as their predecessors had. Influenced by Western models, they were intent on raising their people to a high level of civilization. To this end, they published a cultural and political journal, Jîn (Life; 1919) to disseminate their ideas and reinforce a sense of Kurdishness among broader, literate elements of the population (Malmîsanij, Lewendî, 1992, 65-75). Indicative of their commitment to a Kurdish national consciousness was their sponsorship of the first printed edition of Xanî's *Mem û Zîn* in 1919. Their focus on it may also reflect the same anxiety that Xanî had expressed for the Kurds' lack of unity and for the need of a strong leader, a king, to liberate them from the domination of others. They thus seem to have accepted the idea that their own attempts at nation-formation had its roots in much earlier times, the seventeenth century.

The elite's attention to history suggests a strengthened national consciousness and the acceptance of history as a valuable instrument for mobilizing public opinion, even though none among them took the time to write his own work of history (Bozarslan, 2003b, 24-25). They thus could not separate the cultural from the political. Their political awareness found expression, in particular, in their apparent authorization of Şerif Pasha, a liberal opponent of the former Ottoman government, to present demands for Kurdish independence at the Paris Peace Conference in 1919[15]. At this critical moment (1920) the Kurdistan Teâli Cemiyeti, already divided between those who wanted an independent state and others who were satisfied with some form of autonomy and continued cooperation with reformist Turks, finally broke apart in a dispute over recognition of an Armenian state.

The Kurdish elite soon regrouped. Led by army officers, they founded the Ciwata Azadi Kurd (Society for Kurdish Freedom), known simply as Azadi, in 1923 to coordinate more aggressive resistance to the Turkicization campaign undertaken by the increasingly nationalist Republican government[16], a campaign that severely curtailed Kurdish cultural activities and aimed at the dissolution of Kurdish tribes and even Muslim religious orders. In response, the men of Azadi organized a local rebellion at Beyt Sebab in 1924,

which may have been a rehearsal for a more general uprising that they hoped would bring Kurds together from all over Turkish Kurdistan for a common struggle (Bozarslan, 2003a, 176). It failed, and its leaders were executed, but armed opposition continued.

The rebellion led by Sheikh Said in 1925, which Azadi helped to organize with the expectation that it would unite the Kurds of Turkey and perhaps even attract support from those of Iraq and Iran, pursued both nationalist and traditional objectives. Sheikh Said himself was guided more by nationalist than religious concerns and tried to arouse his fellow Kurds to action by citing Ehmedî Xanî's appeal for Kurdish brotherhood and for political solidarity (Bozarslan, 2003a, 177). But the rebellion itself was not a nationalist uprising. Its main support came from Zaza-speaking tribes, and their chiefs and many sheikhs and the majority of villagers displayed no enthusiasm for the nationalist cause of self-government. Rather, they fought to uphold the traditional order of society against the drastic changes being imposed upon them by the Turkish Republic [17]. The underlying cause of their rebellion, then, was opposition to modernism and secularism, which threatened to destroy their traditional way of life and their religion (Bruinessen van, 2000c, 154).

Other rebellions followed. The most important were those near Mount Ararat in 1929-1930 (Lazarev, 1989, 123-155) and in Dersim in 1937-1938 (Lazarev, 1989, 170-178). Yet, as with Sheikh Said's rebellion, neither was national in the sense that it enlisted wide support across religious and tribal boundaries and pursued general Kurdish as opposed to local tribal or religious goals. Only in the Ararat rebellion did Kurdish political groups have even a modest role, and members of the urban elite and army officers who participated in it had no significant support among peasants and nomads (Bruinessen van, 2000d, 53). Significant Kurdish rebellions ended with the Turkish army's brutal suppression of the Dersim revolt in 1938.

Kurdish nation-formation in Turkey did not make the transition to Phase C of Hroch's paradigm: that of a mass national movement. We may even doubt that it had met all the criteria of Phase B. As of 1938, when it entered upon nearly a quarter-century of relative quiescence, the urban elite, the "nationalists", either civilians or army officers, had had little success in establishing contact with the Kurdish masses. They could not overcome tribal structures and the pervasive influence of the sheikhs. The liberal, cosmopolitan ideas that the urban elite espoused would undoubtedly have appealed to a well-established middle class, but Kurdish society lacked the so-called "middle stratum"; the conservative tribes and peasants could hardly be receptive to new European social theories. In fact, the anti-Kurdish policies of the Turkish government itself encouraged a contrary process: the "ruralization" of Kurdish nation-formation. It was not the urban elites in the 1920s and 1930s, but the Kurdish tribes and religious orders that now mounted the most stubborn resistance to Turkicization and thus offered the most effective defense of Kurdish culture and identity (Bozarslan, 2003, 189).

V

The three cases of nation-formation we have examined tell us much about the origins and development of nations. They have much in common. They suggest that the roots of modern ethnic nations go back to a time before the nineteenth century, that the memory of past greatness or of a shared history and culture or of a sense of religious community drew people together and persuaded them, at least the elites among them, that they possessed a common identity. It is also evident from our three cases that the idea of nation in its ethnic sense – whether Romanian, Uzbek, Tajik, or Kurdish – emerged relatively recently, and in the period we have investigated it hardly encompassed all members of the assumed ethnic community (*ethnie*) in equal measure. In the early twentieth century the mass of the population had yet to be persuaded to embrace the ethnic nation at the expense of other, more traditional allegiances.

Our three cases are in many respects typical of the process of nation-formation as it evolved in Eurasia in the nineteenth and twentieth century. They provide convincing evidence that the modern nation was the creation of elites, relatively small numbers of well-educated persons. It was this elite that undertook the task of cultivating those features of nationhood –history, language, culture – that would, they hoped, awaken and strengthen the sense of common identity among all strata of society. It was this elite also who thought about nation in broad terms as embracing all members of the supposed ethnic community, and it was they who made efforts to extend the sentiment of ethnic identity to the mass of the population by a variety of means. It was they who sought to organize the nation through associations and institutions and strove to protect it by engaging in politics and, sometimes, violence, and it was they who formulated the immediate goal of autonomy and the long-term aspiration of independence. Yet, their own sense of nationhood was, in certain respects, deficient, as they were reluctant to treat the masses as full members of the nation, as their equals. Nonetheless, we may rightly conclude that elites played the crucial role in nation-formation. Yet, it is also true that they did not construct nations merely out of theory. Rather, they took certain memories and traditions, for example, existing sentiments of historical or religious community and strove to mold and expand these sentiments into an idea of nation, ethnically based and secular, to which all in the community in question could give allegiance.

It is reasonable to conclude, therefore, that the origins of nations go back to a time before the nineteenth century. It is difficult in the three cases we have analyzed to attribute nation-formation solely to

modern economic and social development, since the regions with which we are concerned were largely agricultural and rural. Nonetheless, the course of nation-formation was greatly affected by growing capitalist and industrial development and urbanization in the nineteenth and early twentieth century. Nation-formation among Romanians, Uzbeks, Tajiks, and Kurds was not confined to their own respective communities; it was taking place on an international scale which could not but expose these communities to the most diverse influences. The elites themselves were constantly evolving under the influence of steady economic and social change in the broader surrounding community. New generations, more secular-minded and more attuned to political struggle and the need for economic development, came forward and changed the approach to nation-formation to fit new circumstances and opportunities.

The theoretical explanation for the origins and formation of nations that best fits the three cases is perhaps that proposed by Anthony Smith and the historical ethno-symbolists. They treat nation-formation as a process subject to a great variety of influences, political, economic, social, and intuitive, as conditions in the respective communities and the surrounding environments (Austria-Hungary, Russia, and Turkey) evolved and required elites to adjust their goals and seek new ways of achieving them. The strength of the ethno-symbolists' analysis, as borne out by the experience of the Romanian, Jadid, and Kurdish elites, lies in their linking of the past with the present, of memory and tradition with modern economic and social progress, and of religion and intuition with science and rationalism. Thus, they judge the matter from the perspective of a long-term evolution, not without its impediments and caprices, to be sure, but essentially as an exercise in continuity.

Notes

[1] Gellner E. Nations and Nationalism. Ithaca, New York, 1983. P. 39-43. For an exposition and criticism of Gellner's theories, see Smith A. D. Nationalism and Modernism. London and New York, 1998, P. 27-46. More critical is O'Leary B. Ernest Gellner's Diagnoses of Nationalism: A Critical Overview, or, What Is Living and What Is Dead in Ernest Gellner's Philosophy of Nationalism? // John A. Hall, ed., The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism // Cambridge, 1998., P. 40-88.

[2] Hobsbawm E. J. Nations and Nationalism since 1780. Cambridge, 1990. P. 9-11. For an overview of Hobsbawm's thought on nation, see Smith, Nationalism and Modernism. P. 117-131.

[3] Smith A. D. The Ethnic Origins of Nations. Oxford, 1986. P. 6-18, 153-173. For a succinct overview of Smith's ideas, see Guibernau M. Anthony D. Smith on Nations and National Identity: A Critical Assessment // in Montserrat Guibernau and John Hutchinson, editors, History and National Destiny: Ethnosymbolism and Its Critics. Oxford, 2004. P. 125-134.

[4] The history of the Romanians of Transylvania during the period is surveyed in Keith Hitchins, A Nation Discovered: Romanian Intellectuals in Transylvania and the Idea of Nation. Bucharest, 1999, and Idem, A Nation Affirmed: The Romanian National Movement in Transylvania, 1860-1914. Bucharest, 1999.

[5] I have used the text published in Prodan D., Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române. Bucureşti, 1984. P. 455-465.

[6] General works on the Jadids include d'Encausse H. C. Réforme et revolution chez les musulmans de l'empire russe, 2nd edition. Paris, 1981; Qosimov B. Sources littéraires et principaux traits distinctifs du djadidisme turkestanais (début du XXe siècle) // Cahiers du monde russe. Vol. 37.1996, nr. 1-2. P. 107-132; Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform. Berkeley, 1998; Alimova D. A., editor, Jadidchilik, islahot, yangilanish, mustaqilik va taraqqiyot uchun kurash. Tashkent, 1999; Gafarov N. Istoriia kul'turno-prosvetitel'skoi deiatel'nosti dzhadidov v bukharskom emirate. Khujand, 2000; Qosimov B. Milliy uyghonish: jasorat, ma'rifat, fidoyilik. Tashkent, 2002.

[7] Avloniy A. Tanlangan asarlar, 2 vols. Tashkent, 1998. The first volume contains a study of Avloniy's life and works by B. Qosimov. P. 5-78.

[8] Tavallo. Rawnaq al-Islam.Tashkent, 1993. There is an introduction to Tavallo's life by Qosimov B. P. 3-12.

[9] Most recently, Yavuz M. H. has offered a different chronology for the first two phases of nation-formation, one covering the period 1878-1924, and the other 1925-1961: Kurdish Nationalism in Turkey // Shatzmiller M., ed. Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies // Montreal and Kingston, 2005. P. 234-239.

[10] On the organization of Kurdish society, see Jwaideh W.The Kurdish National Movement. Its Origins and Development . Syracuse, N.Y., 2006. P. 27-53.

[11] See the many-sided discussion in Bruinessen M. van. Agha, Shaikh and State. London and New Jersey, 1992. P. 203-264.

[12] On the Badrkhan family and its involvement in Kurdish nation-formation, see Malmîsanij // Cizira Botanlı Bedirhaniler, 2nd edition. Istanbul, 2000.

[13] See an analysis of the content of Kurdistan in Dzhalil, Iz istorii. P. 29-36.

[14] On the formation of the association and its leading figures, see Göldaş I. Kürdistan Teâli Cemiyeti. Istanbul, 1991. pp. 11-77.

[15] Behrendt, Nationalismus in Kurdistan. P. 312-315. See also, Lazarev M. S. Imperializm i kurdskii vopros (1917-1923). Moscow, 1989. P. 96-111.

[16] On the activities of Azadi, see Olson R. The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880-1925. Austin, 1989. P. 41-51.

[17] On the nature of the rebellion, see Bruinessen M. van. Agha, Shaikh and State. P. 291-299. On the revolt from an international perspective, see also Lazarev M. S. Kurdistan i kurdskii vopros (1923-1945). Moscow, 2005. P. 46-71, and Ağın. Kürtler. P. 32-57.

Literature

Ağın Ö. Kürtler, Kemalizm ve TKP. Istanbul, 2006.

Ahmad S. Munawwar Qori // Sharq yulduzi, 1992, nr. 5.

Aliev A. Mahmudkhoja Behbudiy. Tashkent, 1994.

Alimova D. A., editor, Jadidchilik, islahot, yangilanish, mustaqilik va taraqqiyot uchun kurash. Tashkent, 1999.

Alimova D., Rashidova D. Makhmudkhodzha Bekhbudii i ego istoricheskie vozzreniia. Tashkent, 1998.

Alimova D. A. editor, Fayzulla Khojaev hayoti va faoliiati haqida yangi mulhazarlar. Tashkent, 1997.

Allworth E. Evading Reality. The Devices of 'Abdalrauf Fitrat, Modern Central Asian Reformist. Leiden, 2002.

Allworth E. The Preoccupations of 'Abdalrauf Fitrat, Bukharan Nonconformist. Berlin, 2000.

Anderson B. Imagined Communities. Revised edition London and New York, 1991.

Avloniy A. Tanlangan asarlar. Vol. I, II. Tashkent, 1998.

Ayhan M. Kurdistanlı filozof Ehmedî Xanî. Ankara, 1996.

Ayni S. Ta'rikhi inqilobi Bukhoro. Dushanbe, 1987.

A'zamkhojaev S. S. Turkiston mukhtoriiati-jaidlar milliy-demokratik davatchik ghoialarining amaldagi ifodasi // Alimova D. A., ed. Jadidchilik, islahot, yangilanish, mustaqilik va taraqqiyot uchun kurash. Tashkent, 1999.

Behrendt G. Nationalismus in Kurdistan. Hamburg, 1993.

Berghe P. van den. Race and Ethnicity: A Sociobiological Perspective // Ethnic and Racial Studies. Vol. 1, nr. 4, 1978.

Bozarslan H. Kurdish Nationalism in Turkey: From Tacit Contract to Rebellion (1919-1925) // Vali A., ed., Essays on the Origins of Kurdish Nationalism. Costa Mesa, California, 2003.

Bozarslan H. Some Remarks on Kurdish Historiographical Discourse in Turkey // Vali A., ed., Essays on the Origins of Kurdish Nationalism. Costa Mesa, California, 2003.

Braginskii I. Sadriddin Aini. Zhizn' i tvorchestvo, 2nd edition. Moscow, 1978.

Bruinessen M van. The Ethnic Identity of the Kurds // Bruinessen M van, Kurdish Ethno-Nationalism versus Nation-Building States. Collected Articles. Istanbul, 2000.

Bruinessen M. van. The Kurds and Islam // Bruinessen M van, Mullas, Sufis and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society. Collected Articles. Istanbul, 2000.

Bruinessen M. van. Agha, Shaikh and State. London and New Jersey, 1992.

Bruinessen M. van. Ehmedî Xanî's Mem û Zîn and Its Role in the Emergence of Kurdish National Awareness // Vali A., ed., Essays on the Origins of Kurdish Nationalism. Costa Mesa, California, 2003.

Bruinessen M. van. Origins and Development of Kurdish Nationalism in Turkey // Arbeitsheft des Berliner Instituts für vergleichende Sozialforschung. Berlin, 1981.

Bruinessen M. van. Popular Islam, Kurdish Nationalism and Rural Revolt: The Rebellion of Shaikh Said in Turkey (1925) // Bruinessen M van, Mullas, Sufis and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society. Collected Articles. Istanbul, 2000.

Bruinessen M. van. Kurdish Society and the Modern State: Ethnic Nationalism versus Nation-Building // Bruinessen M van, Kurdish Ethno-Nationalism versus Nation-Building States. Collected Articles. Istanbul, 2000.

Connor W. Ethno-Nationalism: The Quest for Understanding . Princeton, N. J., 1994.

Connor W. When Is a Nation? Ethnic and Racial Studies Vol. 13, nr. 1, 1990.

Cotore G. Despre articuluşurile ceale de price. Laura Stanciu, editor. Alba Iulia, 2000. P. 15-19.

Dobrescu V. Elita românească în lumea satului transilvan, 1867-1918 .Târgu Mureş, 1996.

Dobrescu V. Sistemul de credit românesc din Transilvania, 1872-1918 . Târgu Mureş, 1999.

Dragoş G. Cooperaţia în Ardeal. Bucureşti, 1933.

Drecin M. D. Banca "Albina" din Sibiu . Cluj-Napoca, 1982.

Dudoignon S. A. La Question scolaire à Boukhara et au Turkestan russe, du 'premier renouveau' à la soviétisation (fin du XVIIIe siècle-1937) // Cahiers du monde russe. Vol. 37. 1996, nr. 1-2.

Dunlap T. Astra and the Appeal of the Nation: Power and Autonomy in Late-Nineteenth-Century Transylvania // Austrian History Yearbook. Vol. 34. 2003.

Dzhalil D. Iz istorii obshchestvenno-politicheskoi zhizni kurdov v kontse XIX-nachala XX vv. St. Petersburg, 1997.

d'Encausse H. C. Réforme et revolution chez les musulmans de l'empire russe, 2nd edition. Paris, 1981.

Gafarov N. Istoriia kul'turno-prosvetitel'skoi deiatel'nosti dzhadidov v bukharskom emirate. Khujand, 2000.

Gellner E. Nations and Nationalism. Ithaca, New York, 1983.

Göldaş I. Kürdistan Teâli Cemiyeti. Istanbul, 1991.

Guibernau M. Anthony D. Smith on Nations and National Identity: A Critical Assessment // in Montserrat Guibernau and John Hutchinson, editors, History and National Destiny: Ethnosymbolism and Its Critics. Oxford, 2004.

Gyémánt L. Mişcarea naţională a Românilor din Transilvania, 1790-1848. Bucureşti, 1986.

Hastings A. The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism.Cambridge, 1997.

Hitchins K. A Nation Affirmed: The Romanian National Movement in Transylvania, 1860-1914. Bucharest, 1999.

Hitchins K. A Nation Discovered: Romanian Intellectuals in Transylvania and the Idea of Nation. Bucharest, 1999.

Hitchins K. Austria-Hungary, Rumania, and the Memorandum, 1894 // Rumanian Studies, Vol. 3. Leiden, 1976.

Hitchins K. Austria-Hungary, Rumania, and the Nationality Problem in Transylvania, 1894-1897 // Rumanian Studies. Vol. 4 . Leiden, 1979.

Hitchins K. 'Ayni, Sadr-al-Din, Encyclopaedia Iranica, Vol. 3. 1987.

Hitchins K. 'Abd al Ra'ūf Fitrat ('Abdorauf Fitrat) // Encyclopaedia of Islam, 3rd ed., Part 2. 2007.

Hobsbawm E. J. Nations and Nationalism since 1780. Cambridge, 1990.

Hroch M. Real and Constructed: The Nature of the Nation // Hall, The State of the Nation.

Hroch M. Social Preconditions of National Revival in Europe. Cambridge, 1985.

Jalolov A., Ozganboev H. Ozbek ma'rifatparvarlik adabiyottining taraqqiyotida vaqtli matbuotning orni.Tashkent, 1993.

Jwaideh W.The Kurdish National Movement. Its Origins and Development . Syracuse, N.Y., 2006.

Karimov N. Abdulhamid Sulayman ughli Chulpon. Tashkent, 1991.

Katus L. Economic Growth in Hungary during the Age of Dualism (1867-1913). A Quantitative Analysis // Social-Economic Researches on the History of East-Central Europe .Studia Historica. Budapest, 1970, nr.62.

Kemény G. G. A magyar nemzetiségi kérdés története, I. rész (A nemzetiségi kérdés a törvények és tervezetek tükrében, 1790-1918). Budapest, 1946.

Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform. Berkeley, 1998.

Kutlay N. Ittihat-Terakki ve Kürtler, 2nd ed. Istanbul, 1991.

Lazarev M. S. Imperializm i kurdskii vopros (1917-1923). Moscow, 1989.

Lazarev M. S. Kurdistan i kurdskii vopros (1923-1945). Moscow, 2005.

Malmîsanij. Said-i Nursi ve Kürt Soronu. Uppsala, Sweden, 1991.

Malmîsanij. Abdurrahman Bedirhan ve İlk Kürt Gazetesi Kurdistan Sayı: 17 ve 18 . Spånga. Sweden, 1992.

Malmîsanij. İlk Legal Kürt Öğrenci Derneği. Kürt Talebe-Hêvî Cemiyeti (1912-1922). Istanbul, 2002.

Malmîsanij, Lewendî M. Li Kurdistana Bakur û li Tirkiyê. Rojnamegeriya Kurdî (1908-1922), 2nd ed.. Vol. 1. Ankara, 1992.

Maniu I. Discursuri parlamentare 29 maiu-31 iulie 1906 . Blaj, 1906.

Mârza I. École et nation. Cluj-Napoca, 2005. P. 68-75, 87-92.

Micu S. Istoria Românilor. Ioan Chindriş, editor. Vol. I. Bucureşti, 1995.

Mirbaliev S. Abdulla Qodiriy // Hayoti va ijodi. Tashkent, 2004.

Mirzaev I. Abdulla Qodiriyning ijodiy evoliutsiiasi. Tashkent, 1977.

Naby E. Transitional Central Asian Literature: Tajik and Uzbek Prose Fiction from 1909 to 1932. Unpublished Ph.D dissertation, Columbia University, 1975.

Neamţu G. Din lupta intelectualităţii hunedorene impotriva dualismului austro-ungar (1881-1885) // Acta Musei Devensis: Sargetia Vol. 5. 1968.

O'Leary B. Ernest Gellner's Diagnoses of Nationalism: A Critical Overview, or, What Is Living and What Is Dead in Ernest Gellner's Philosophy of Nationalism?" // John A. Hall, ed., The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism. Cambridge, 1998.

Olson R. The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880-1925. Austin, 1989.

Pall F. Ştiri noi despre primii studenţi români trimişi de la Blaj la Roma. Vol. 17. Apulum.

Pârvan V. Unire // Luceafărul. Vol. 5. 1906, nr. 4.

Popovici A. C. Principiul de naţionalitate . Bucureşti, 1894.

Prodan D. Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării naţiunii române. Bucureşti, 1984.

Qodiriy H. Otam haqida.Tashkent, 1983.

Qosimov B. Milliy uyghonish: jasorat, ma'rifat, fidoyilik. Tashkent, 2002.

Qosimov B. Sources littéraires et principaux traits distinctifs du djadidisme turkestanais (début du XXe siècle) // Cahiers du monde russe. Vol. 37.1996.

Revista politică şi literară. Vol. 1. Blaj, 1906, nr. 1.

Rizaev S. Jadid dramasi.Tashkent, 1997.

Sigmirean C. Istoria formării intelectualităţii româneşti din Transilvania şi Banat în epoca modernă. Cluj-Napoca, 2000.

Smith A. D. Nationalism and Modernism. London and New York, 1998.

Smith A. D. The Ethnic Origins of Nations. Oxford, 1986.

Sultanov I. Khamza. Ocherk zhizni i tvorchestva .Tashkent, 1984.

Szász Z. Gazdaság és társadalom a kapitalista átalakulás korában // Erdély története. Vol. 3. Budapest, 1986.

Tavallo. Rawnaq al-Islam.Tashkent, 1993.

Tăslăuanu O. Două culture // Luceafărul. Vol. 7. 1908, nr. 4.

Teodor P. Despre "Istoria Românilor cu intrebări şi răspunsuri" a lui Samuil Clain // Studii. Revistă de Istorie. Vol. 13, 1960, nr. 2.

Tóth Z.I. Az erdélyi román nacionalizmus első százada, 1697-1792. Budapest, 1946.

Tóth Z. I. Cotorea Gerontius és az erdélyi román nemzeti öntudat ébredése. Vol. 9, Hitel, 1944, nr. 2.

Transilvania. Vol. 12. 1881, nr. 5-6.

Transilvania. Vol. 14.1883, nr. 21-22.

Transilvania Vol. 38. 1907., nr. 4.

Yavuz M. H. Kurdish Nationalism in Turkey // Shatzmiller M., ed. Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies // Montreal and Kingston, 2005.

Rezumat

În acest articol sunt investigate diferite teorii privind formarea naţiunilor moderne. Autorul a ales pentru studiul său trei cazuri: a românilor din Transilvania la sfârşitul secolului XVIII şi anul 1914; a Jadids, reformatorii musulmani din Asia Centrală care reprezentau ceea ce urma să devină naţiunile uzbecă şi tadjică, în primele trei decenii ale secolului XX şi a curzilor din Anatolia (Turcia) la sfârşitul secolului XIX şi anii 1930. Obiectivul acestui articol este de a verifica în ce măsură aceste cazuri se raportează la una sau altă teorie generală pe care savanţii le propun pentru a explica originea şi natura naţiunii şi cum ele ne explică procesul prin intermediul căruia s-au format naţiunile moderne.

Cuvinte-cheie: naţiune, români, tadjici, uzbeci, curzi, Transilvania, Asia Centrală, Anatolia (Turcia).

Резюме:

В представленной статье исследуются различные теории формирования современных наций. Автор избрал для изучения три примера: румын в Трансильвании в конце XVIII в. – 1914 г., джадидов – исламских реформаторов в Центральной Азии, которые представляли тех, кто в первые три десятилетия XX в. развился в узбекскую и таджикскую нации, и курдов в Анатолии (Турция) в конце XIX в. – 30-е годы XX в. Целью этой работы является анализ того, каким образом эти случаи соотносятся с одной или другой общей теорией предложенной учеными для объяснения происхождения и самобытности наций и как они объясняют процесс формирования современных наций.

Ключевые слова: нации, румыны, таджики, узбеки, курды, Трансильвания, Центральная Азия, Анатолия (Турция).

Summary

In this article, various theories about the emergence of the modern nation are investigated. The author has chosen three cases for study: the Romanians of Transylvania between the end of the eighteenth century and 1914; the Jadids, the Muslim reformers of Central Asia who represented what were to become the Uzbek and Tajik nations, in the first three decades of the twentieth century; and the Kurds of Anatolia (Turkey) between the end of the nineteenth century and the 1930s. The aim of the article is to gauge how well they fit one or another of the general theories that scholars have put forward to explain the origin and nature of nations and see what they can tell us about the process by which modern nations came into being.

Key words: Nation, Romanians, Uzbeks, Tajiks, Kurds, Transylvania, Central Asia, Anatolia (Turkey).

М. КАРАМИХОВА

БУЛЧИНСКА СНИМКА

С рухването на Берлинската стена (1989 г.) започна интензивен процес на отваряне на страните от бившия Източен блок към света. Технологичното развитие на цивилизацията интензифицира многократно процеса на глобализация. Безпрецедентните по обем миграционни движения (временни и постоянни) сведоха процеса на среща с други култури до структура на ежедневието. Трансферът на знания, умения, моди и символи се извършва все по-интензивно и в същото време незабележимо, като протича едновременно по много канали.

Модернизационният проект, съчетан с агресивно атеистичната политика при тоталитаризма ерозираха, а в някои нейни части (свързани с живота в малки, затворени аграрни или номадиращи общности) – изтриха повечето от традиционните ритуални практики. Едновременно с това, научните усилия на етнолозите през целите XIX и XX в., съчетани с качествено новите комуникации и свръх-интензивното развитие на обмена на информация, засилиха усещането на човечеството, че е част от един ритуален свят. Те направиха безпрецедентно интензивно включването на хората в ритуалното творчество както в личния им живот, така и в публичното пространство (Segalen, 1998; Turner, 1969).

Потребността от ритуали, идентифицирани като собствено групови, продължава да е актуална най-вече в моменти, свързани с основните демографски събития (раждане, сватба, смърт). Тези ритуали поддържат стабилна груповата идентичност. Едновременно с това, в тях в последните години се регистрира ускорено навлизане и бързо утвърждаване на заемки от културни елементи от различни точки на планетата. Част от тези елементи, от гледна точка на изследователя същностно противоречат на това, което припознаваме като традиционна култура.

Казус: На вечерна сватба през 2005 г. в София, в ресторанта булката хвърли сватбения си букет на присъстващите моми, а след това съпругът й хвърли една от ръкавиците й на присъстващите ергени. В повечето други съвременни сватби младоженецът сваля (със зъби) специален жартиер от бедрото на булката и го хвърля на ергените. Всеки гост намери до чинията си малко бяло или синьо слонче или котенце. На панделката, завързана около врата на сувенирчето, бяха изписани имената на младоженците.

При разчитане на символните значения на този казус виждаме драматично противоречие с концепцията на това, което познаваме като «българска народна култура» (регистрирана ретроспективно от края на XIX до първата четвърт на XX в.). Независимо от това, сватбата се възприе от всички участници като «българска».

Така нововъведенията в тази, класифицирана от етнологията като същностна за културния модел ритуална схема на един от най-важните обичаи, свързани със жизнения цикъл – сватбата, породиха следните въпроси:

Кои са каналите, по които се заемат елементи от други културни системи?

Кои са новите агенти на това, което иначе припознаваме като собствено групова традиция?

Кои са авторитетите, които узаконяват културните заемки?

Какви са механизмите, които позволяват безконфликтно да се адаптират чуждите заемки?

Можем ли при тази социална и идеологическа динамика да откроим елементи или механизми, които изграждат устойчиво културно ядро, подпомагащо процеса на припознаване на дадена собствена групова култура и поддържащо груповата идентичност?

За да потърся отговорите на тези въпроси, ще представя кратко промените в ритуала в по-широк времеви контекст. Лично събраните емпирични етнографски материали са от православни българи, живеещи в София в началото на XXI век, но за целта на това изследване е необходимо да се представят промените в сватбения обичаен комплекс от края на XIX и през целия XX век по публикувани научни изследвания.

Прието е, че най-мощно иновациите навлизат в средите на елита в големите градове, а столиците или големите пристанища често са най-бързият и влиятелен проводник на новостите. С различна стъпка на забавяне или изпреварване, те се разпространяват, най-често модифицирани, по цялата територия и при всички етнически и/или религиозни групи. Този постулат подлежи на ревизия. Информационната епоха, чието интензивно настъпление в пост-социалистическите страни съвпадна с безпрецедентно отваряне към света, изравни достъпа до информация във всички населени места. Диктатът (но и предимствата) на глобализацията се чувства вече във всички социални слоеве по цялата територия на страната. Следването на «най-новите моди» вече не е приоритет на елита, нито на столичния или другите големи градове. Техни варианти се регистрират неочаквано интензивно и в най-консервативните или изолирани слоеве на обществото [1]. В този смисъл е време да бъде разчупена линията голям град → малък град→ село в концептуалните ни схеми за протичането на иновационни процеси в културата..

1. Традиционната Сватба

1.1. *Културни параметри*

В края на XIX в. българските земи са заселени с предимно аграрно население. Според статистиките,

до Освобождението на България от Османско владичество (1878 г.) между 90 и 92 % от населението се занимава с ниско ефективен аграрен труд. Това обяснява основните характеристики на аграрно-скотовъдната културна система на българите, добре регистрирана и коментирана в нашата наука (Етнография..., 1985). Православната църква е единствената институция, която санкционира християнския брак в доиндустриалното общество. Идеалната традиционна сватба следва следната схема: неколкодневна подготовка за събитието (готвене, подготовка на ритуалните предмети, грижа за основните актьори – булката и младоженеца); младоженецът и мъже от рода му вземат кумовете с музика и съответни ритуални действия; следва вземане на булката и нейния чеиз със съответната почерпка и ритуали; процесия до църквата, в която се извършва православната венчавка; ритуално посрещане на невестата в новия дом; обща трапеза за сватбарите в дома на младоженеца; следсватбени ритуали по въвеждане на невестата в новите й задължения в новата среда. Функциите на обредния комплекс са насочени, от една страна, към осигуряване на здраве, плодородие и дълголетие на младата двойка, а от друга - към социална санкция на брака. Брачните партньори са избирани от строго (териториално) ограничени ендогамни кръгове, чиито вътрешни граници са подсилвани от задължението за религиозна и етническа хомогенност.

Най-добре регистрирани и много коментирани са локалните варианти на традиционната българска Православно-християнска сватба (Етнография..., 1985). От тях ще «отделя» (доколкото това е възможно при синкретичния характер на културната система) няколко елемента, свързани с интересуващите ме проблеми.

1.2. *Цветето, цветята*

Самата идея за жена в нашата традиция е неразривно свързана с цветето. Момите и младите невести са немислими без цветна украса, носена на главата. Дори вдовиците и старите (излезли от детеродна възраст) жени намирали начин да носят цвете, прикътано в пазвата, за да се насладят на аромата му и да запазят тази много женска връзка. Разпространено сред православните българки е вярването, че Дева Мария е заченала, след като помирисала босилек (Дечева, 2000, 63). Затова и босилекът непременно присъства в моминските и невестинските китки и венци – с перспективното пожелание за лека и успешна бременност (Софийски край).

Фолклорът изобилства с песни, посветени на връзката мома-цвете. Момата не излизала без китка никъде, където може да я види ерген (Дечева, 2000, 62). Безспорният знак за възможни брачни отношения е вземането на моминската китка от ергена. Китката се отглежда, бере и свива по точно определени локални правила и се «поднася» в знак на съгласие на потенциалния брачен партньор също по строго регламентиран от традицията модел. Моминската китка, носена зад ухото, по време на сватбата се развива до невестински венец. Този венец, седмица след сватбата, престоява на плодно дръвче. После се прибира в невестинския сандък, за да служи за лек, ако очакваните бъдещи деца се разболеят. В Пиринския край кадят пеленачетата с невен от венеца, а на войниците правят амулет с всички цветя, от които е свит той, за да ги пази по време на казармената служба (Енциклопедия..., 1999, 60). В тези кратки илюстрации виждаме ясно цялостната конструкция – моминската китка преминава в булчински венец, който се съхранява, за да осигури най-важната задача в биосоциалната програма на жената – раждане и отглеждане на здраво потомство. Важно е да се отбележи, че движението на цветята – като дар, знак, ценност, в преобладаващите регистрирани случаи е по посока ЖЕНА → МЪЖ. Едно ритуално изключение е годежната китка, *нишан*, която преминава от свекървата към невестата, като елемент от изграждането на новата връзка по женска линия. И сега в българския език за човек, който продава цветя съществува думата *цветарка*, само в женски род. В последните десетина години, обаче, на сергиите за цветя могат да се видят и мъже, главно роми, които помагат на жените си или самите те продават букети.

1.3. *Невестинската носия*

Когато се коментира носията на невестата е немислимо тя да бъде разглеждана като прост сбор от дреха, накит, прическа. В българската етнология съществуват множество великолепни описания и коментари на локално невестинско гиздило в неговия традиционен вариант. То е представяно като сложен комплекс, овеществяващ вярвания, норми и стратегии на съответната местна група. Изследователите са единодушни, че това е цялостен ансамбъл с много ясни послания за участващите в ритуала. Венчалната риза, кроена според локалната традиция достатъчно свободна, за да обема променящото се на различни етапи женско тяло, в идеалния случай се запазва, за да бъде облечена в нея жената на смъртното ложе. Вярва се, че по този елемент от облеклото «ще се познаят на оня свят» съпрузите, които по презумпция си отиват на различна възраст, с попроменени тела и лица. Така, булчинската риза е дискретен пропуск за вечното блаженство в рая, редом до първия съпруг. Над ризата невестата облича местната дреха – сукман, сая или др. И още нещо, дълбоката вяра в зложелателна контактна магия, проявяваща се интензивно в практиките около най-важните моменти от жизнения цикъл, категорично забранява какъвто и да било елемент или част от него, от невестинския костюм, да бъде даван, заеман, вземан - докато сватбените обичаи не бъдат изпълнени коректно до край.

Традицията повелява по време на сватбата, като лиминален ритуал, тялото на невестата да бъде максимално скрито (покрито). За това, съобразно с локалната традиция и ръцете й са покрити с кърпа.

В резюме: Невестинският костюм и прилежащите му аксесоари се изграждат като сложен модул в системата на местния културен модел. Ролята му в сватбения ден и в последващите периоди е планирана като част от стратегията за здраве и просперитет в земния живот на семейството и блажено пребиваване във вечността, мислена като продължение на земната схема. Този модул трябва да бъде запазен в неговата цялост, за да се избегне каквато и да било зложелателна намеса.

Единствената «интервенция», допусната от традицията, е краткото полагане на църковните венци по време на венчавката. Тези венци се пазят в църквата.

2. Модернизационният процес

2.1. *Начало на видимите промени*

Освобождението на България от Османско владичество (1878 г.) е част от модернизационния процес. Изграждащото се Трето Българско царство приема една много модерна за времето си Конституция, която ясно отделя църквата от държавата и налага нови правила за контрол върху демографските събития. Сключването на брак по традиция остава приоритет на църквата, но гражданската администрация постепенно навлиза в това поле. В хода на сватбения обичаен комплекс се вмества и отиването до кметството. Този нов топус се опитва да обрастне с ритуали. Длъжностните лица дублират част от важните обичайни роли, но в един строг, официален стил, на който липсват атрибутите на осветеното от традицията. Новите атрибути – самата сграда като вместилище и символ на българската власт, портретите на властващите, националният флаг и т. н. добавят санкцията на една модерна българска идентичност.

Достъпните материали от края на XIX и XX век показват, че булчински букет се появява заедно с бялата булчинска рокля още във втората половина на XIX в. в средите на елита. Интензивното отваряне на младата държава към света, мощното модернизационно движение на елита, довеждат постепенно нови, «европейски» моди и поведенчески модели, които, макар и бавно, проникват във всички социални слоеве - първо на доминиращото българско православно мнозинство. Сред видимите промени е подмяната на традиционната невестинска премяна с бялата булчинска рокля и постепенното пренагласяне на градските сватбени ритуали към новия ритъм и новите възможности на града. Сред тях, като елемент на престижа се вмества посещението при фотограф, който прави сватбена снимка в голям формат. Тези снимки и днес могат да се видят, аранжирани в красиви стари рамки в някои домове. Високият модел на новоустановената царска династия, нейните сватби, кръщенета и моди, без съмнение влияят върху елита, а чрез него и на стремящите се към социален просперитет средни слоеве. Официалните държавни ритуали, представени като принадлежащи на собственото ново българско царство, пищни и показни, лансират нов модел за публично отбелязване на важни събития.

Едновременно с това, в преобладаващото селско население, се пази доста стабилна локалната традиция, в която много бавно и трудно проникват отделни елементи – главно в облеклото. Това забавено темпо без съмнение е поддържано и от драматичните сривове в икономиката, предизвикани от двете национални катастрофи вследствие на многобройните войни в началото на XX в., пауперизацията на голяма част от селското население и стремежът на собствения културен модел да запази целостта си пред лицето на голяма криза. В същото време, когато под натиска на новите индустриални стоки и моди се изоставят постепенно традиционните носии, именно от двореца, като олицетворение на най-висок културен модел, е лансирана патриотичната мода за съхраняване на «българската традиция» в облеклото. Учителски и женски градски дружества създават цяла школа за «българска бродерия» (заедно с и по модела на кръжоците за Брюкселски дантели). Бялата булчинска рокля постепенно влиза в плановете или поне мечтите на младите жени от началото на XX в. Тя се утвърждава между двете световни войни, но и традиционният костюм или негови реплики все още безконфликтно се вписват в нормата на различни социални кръгове. Някои артистични булки налагат тоалетът им да носи стилизирани елементи или реплика на кройката на традиционните облекла. Тази практика съществува и днес. Дъщерята на премиера Симеон Сакс Кобургготски (наследник на царската династия в България), Калина, подари на 12 октомври 2004 г. на Националния исторически музей в София своята булчинска рокля, покрита с бяла народна шевица.

Първите булчински рокли във втората половина на XIX в. се изписват директно от странство (Виена, Париж или Букурещ). С развитието на модерния капиталистически пазар в новоосвободена България, в големите градове се появяват и първите булчински салони. За дълго те следват западната мода, внасяйки готови булчински рокли и аксесоари. Постепенно започват да лансират и собствени модели. Неразделен елемент на новите булчински костюми става венчето от восъчни портокалови цветчета. То постепенно се развива в по-масови варианти, в които цветята вече са изработени от плат. Това венче е обект на специална грижа и съхранение от младите съпруги. В ръцете на модерните булки се появяват деликатни букети от свежи цветя, аранжирани в дантели.

С установяването на първите официални ритуали в новоосвободената държава започва «пропукване» и разширяване на полето от значения, които носи китката в българската традиция. Тя, вече като букет, се подарява в знак на уважение на политически лица (мъже), но отново от жени или малки момичета (Василева, 2002). За много дълъг период, на места чак до 60-те години сватбарските китки, с които се закичват участниците от най-близкия кръг в ритуала, се конкурират с новите «купешки» бели сватбарски цветя, изработени от плат. Това състезание е спечелено от изкуствените цветчета, често пазени като сувенир от сватбарите. Живите цветя се ограничават до букета, носен от булката и букетите, които й подаряват гостите на сватбата. Те, в големия град вече са купени от сергия или магазин и следват цветната мода на времето.

Във времето до края на Втората световна война се наблюдава базисна ерозия на аграрната по своя характер традиционна народна култура, под мощното влияние на специфичната ни Балканска модернизация. Но, знанието за задължителните ритуали от жизнения цикъл задържа, дори в големия град, част от тях активни, а в някои социални ниши промените докосват слабо локалната култура.

2.2. *Социалистическата «революция»*

Със заемането на властта от Комунистическата партия (след 09.09.1944 г.) в България бе установен режим на интензивна модернизация от съветски тип. Важна задача на властта бе идеологическата промяна на българските граждани. Правомощията на религиозните институции постоянно се свиваха, на моменти и на места – до пълна забрана (Карамихова, 1999). Много важните семейни обичаи бяха поставени под пълния контрол на държавата (Пимпирева, 2003, 231). Екипи от учени бяха привлечени да изобретят новите, социалистически ритуали за "строителите на социализма". Традицията се осъждаше като остаряла, като белег за изостаналост, като "буржоазна". Именуването на новородените, сватбите и погребалните ритуали влязоха изцяло в прерогативите на местните власти. На църковния брак през целия този период (1944–1989 г.) се гледаше като на юридически невалиден, неприемлив и възможен само в изключително тесен кръг [2]. Ще бъде едностранчиво, ако последвалите процеси на светски нагласи в българското общество се припишат само на въздействието на агресивната атеистична политика на Българската комунистическа партия. Секуларизацията в световен мащаб даваше своите плодове и в България. Както за младите хора, така и за мнозина учени по цял свят, модерното време изглеждаше неразривно свързано с освобождаването от религиозния мироглед и практики. Интензивната урбанизация и индустриализация предизвикаха безпрецедентно разместване и смесване на хора от различни краища на страната. Изведени от своята локална общност, въодушевени от модерния за времето си начин на живот, те с лекота започнаха да се освобождават от вече излишната им традиция. Демонстративното скъсване с остатъците от миналото в средите на ентусиазираната, но бедна следвоенна генерация доведе до това, гражданските бракове да се сключват много скромно, само с процедура по подписването в съответния съвет, в присъствието на често случайно избрани свидетели. Нито облеклото, нито ритуалът в тези случаи имат дори намек за добре познатите на тази генерация традиционни селски сватби.

Тук ще споделя една лична история: моите родители са сред тези "прогресивни" младежи, които, с благословията на родителите си, са отишли в ежедневните си дрехи в селския съвет, помолили селския разсилен [3] да дойде с тях и регистрирали брака си – съвсем административно и безлично. Институцията на кумството тогава понасяше първите удари на промяната в тяхното село (Централна Северна България). Татко се шегуваше, че ако някой проследи записите на браковете, може да остане с погрешното впечатление, че най-уважаваният човек, а значи - най-много канен за кум, тогава е бил *разсилният*, защото той е сложил подписа си при повечето сключени в края на 40-те години бракове като "свидетел". Години след това мама говореше с копнеж колко прекрасно би било, ако ме види "булка" – с воал и бяла дълга рокля. Като реверанс към влошеното й здраве и за да запълня празнотата в нейния личен живот (а може би и от страх да не остана и аз без спомен, че съм преминала пълноценно през ритуала), се облякох на сватбата си като напълно консервативна булка, въпреки силните си тогава хипарски настроения. Приблизително по същото време свекърва ми е сключила също граждански брак, като поканили за кум (свидетел) приятел на младоженеца, служещ в същото военно поделение в Южна България. Когато младите посетили родителите на съпруга на село, там им направили съвсем традиционна сватба – с музика, дарове, общо угощение. Снимките показват, че булката е носела воал с венче над дебелото си зимно палто. Смятам, че тези истории са добра илюстрация за процесите, които тогава течаха в част от нашето общество.

След първите "революционни" актове, ритуалите от сватбата, именувани "граждански бракове" влязоха в едни по-спокойни, установени правила. Постепенно, дори и в селата започна свиването на празничните дни до единственият почивен ден (неделя, а от 70-те години и събота). Пищните многолюдни сватби, които включваха голям кръг от слабо познати роднини, в големите градове срещнаха отпор сред младите, а и вече не бяха достъпни за всеки.

2.3. *"Зрелият", "развит" социализъм*

На мода през 70-те години излязоха "комсомолските сватби", които по правило ограничаваха род-

нините до най-близкия кръг, включваха по-широки приятелски кръгове на двамата млади и елиминираха идеята за разточителни, често излишни подаръци. През 70-те години в градовете се очерта като трайна тенденция младоженците да канят свои приятели за кумове. Бялата рокля с воал, прикрепван от изкуствени цветя се наложи като масова булчинска премяна. Тя продължи да се шие при модистки, но постепенно се появиха и нови булчински магазини. В скромния им асортимент присъстваха 2-3 модела булчински рокли, воали, бели изкуствени цветя – за младоженците и сватбарите, бели обувки и чанти. В ръцете на булките се появиха красиви букети, правени от известни цветарки, най-често от "класически" бели парникови цветя – кали, рози, карамфили. Само артистичните пролетни булки си позволяваха ексцентричните за времето си булчински букети от момини сълзи, а по-късно – от фрезии. В края на 70-те години булките вече имаха пълната свобода да избират булчинския си тоалет – от класическа рокля до костюм; дължината варираще често от дълга до земята, до минижуп; белият цвят преливаше в екрю и кремаво; воалът се свиваше до лента през челото или скромно цвете в косите. Булчинските букети ставаха все по-пъстри и атрактивни. Някои булки носеха ръкавици, други – не. В средата на 80-те години в сватбените магазини се появиха красиви дребни "кошнички", изработени от тюл, които съдържаха монетка (1 ст.), кръгли захарни бонбонки и жито. Те следваха вече развитата практика да се изработват в дома на булката такива кошнички – модификация на традицията върху младоженците да се ръсят жито и монети за плодовитост и богатство, при извеждането от дома на невестата. Като единствено ритуално публично място, външната врата (често с парадно стълбище) на кметството или ритуалната зала стана мястото, на което млади жени (без строго определяне на ритуалната им роля и характеристики – най-често приятелки на булката), "ръсеха" гостите с "кошничките". Ритуалната стойност на тези красиви предмети за всеки бе различна. Неомъжените жени бързо припознаха в тях онзи залък хляб, който, в различни места срещу различни празници, са се слагали от момите под възглавницата, за да сънуват за кого ще се омъжат. Няколко мои приятелки твърдят, че действително са сънували следващия си партньор. Малките момичета пък си правеха колекции.

Ритуалът в масовия случай включваше отиване за вземане на булката от дома й в богато украсени с панделки и цветя луксозни автомобили, малка почерпка на сватбарите с някои шеговити ритуали – реплика на сватбените изпитания за младоженеца. Следваше гражданският ритуал в Съвета (или Ритуалния дом), на който присъстваха двете родителски двойки. На края идваше сватбено угощение в ресторант (стол на предприятие).

В началото на 70-те години сватбените тържества в ресторантите започнаха да оформят тенденция към изграждане на собствена ритуална схема. Тя в общия случай бе реплика – дублаж на посрещането на младоженците в дома на мъжа. Функцията на водещ изземаше Метр д'отел или ръководителят на оркестъра, когато е наета жива музика. Схемата следваше най-общо следния ред: Младоженците влизат под звуците на Менделсоновия сватбен марш (магнетофонен запис), спират пред Водещия, фланкиран от сервитьорите, той наставлява свекървата да ги захрани с хляб с мед и сол, да ги запои с вино, да ги преведе по бяло платно, като шумно оповестява на всички какво и как точно следва да се направи. Колкото ресторанти, толкова и ритуали, но това бе най-общопрактикуваната схема. На централната маса се настаняваха младоженците, техните родители, "свидетелите по бракосъчетанието", баби, дядовци, братя, сестри – според възможностите на залата и състава на близките роднини. Което е важно за този текст – пред мястото на булката поставяха ваза, в която тя да натопи букета си. Следваха също варианти на сватбени хора, танци, даряване, обиколка за наздравица с булката, по време на която тя получаваше подаръци и пари. В края на угощението младоженците биваха изпращани отново тържествено, като булката непременно носеше своя букет. В суматохата по преместването в нов дом, този букет оставаше в някоя ваза, ако опаковката му е луксозна, понякога той се изсушаваше и красеше тоалетката или витринката на представителния бюфет. Докато някой ден, при някое поредно "голямо" чистене или преместване, букетът безславно изчезваше... Така и не си спомням какво се случи с моя булчински букет. Предполагам, че по време на 3-дневното ми сватбено пътешествие цветята са увехнали и свекърва ми го е изхвърлила. Електронна анкета, проведена през април 2007 г. с 30 жени, омъжили се през 70-те и 80-те години показа, че повечето са изхвърлили букетите си, когато увехнали цветята. Две от жените запазили панделки от букетите във витринката на бюфета (най-представителното място за сувенири в дома).

Такава често е и съдбата на сватбената рокля и воала. Жените, които ги пазят просто така, макар и да заемат място в малките ни жилища, знаят, че някой ден и те ще изчезнат на градското сметище. Модните ни (вталени) булчински рокли нито биха могли да обемат променените ни с възрастта тела, нито пък е прието женена жена да се погребва с булчинска рокля. До момента не ми е известен регистриран случай, при който бяла булчинска рокля да е пазена за погребение. Това, съобразно традицията, е допустимо при нередовните погребения – на починали без време годеници или млади момичета, които не са минали през брак (Погребални...). До сега не съм регистрирала и нито един елемент от белия сватбен костюм на омъжена жена да се пази за погребение.

2.4. *С демократичните промени...*

С началото на демократичните промени (1989) започна бърз процес на либерализация на религиозния живот. Почти веднага регистрирахме бум на православни кръщенета и венчавки. Либерални (и донякъде нехайни) свещеници допускаха дори венчавки, при които някой от младоженците или кумовете не е кръстен. Постепенно този процес влезе в норма и към края на 90-те години свещениците се върнаха към задълженията си да проверяват кръщелните свидетелства на младоженците и кумовете, да правят справка за допустимата степен на родство между венчаващите се. По закон венчавка може да се извърши при лица, които са встъпили в граждански брак. Това не винаги се спазва. При това повечето свещеници пропускат да проверят дали младите не са имали друг църковен брак, който не е разтрогнат. В зависимост от възможностите и желанията на младоженците, венчавката се извършва най-често след като подпишат документите за граждански брак. Така масовите "най-пълни" градски сватби следват схемата: вземане на кума и булката, подписване в кметството или ритуалната зала, венчавка в църква, веселба в ресторант.

Днес ритуалите в кметството са лека редакция на известните ни от времето на социализма. Ключови моменти в тях са устното заявяване на желанието за встъпване в брак, подпис на документите от страна на младоженците и свидетелите, вече често назовавани кумове, размяна на пръстени, изпиване на чаша вино, първа целувка (често с борба кой кого да настъпи - за да си осигури символичен контрол в брачния живот), наставление – проповед от лицето по гражданското състояние от името на кмета и връчване на свидетелството за граждански брак на младата съпруга. По правило в съседна стая следва малка почерпка – с бонбони и сладкиши. При някои случаи това е и единствената почерпка за гостите, ако младите са решили да следват все по-устойчивата тенденция да се венчаят в някой известен манастир извън столицата в много тесен кръг, или просто да се "отърват" от многобройните протоколно поканени близки и познати и да продължат празненството другаде. От началото на XXI в. все по-масови стават "вечерните" сватби. В масовия случай венчавката в църквата следва строго канона, макар и не рядко булките да се случва да са в напреднала бременност. На излизане от храма булката носи сватбения си букет и сватбената си свещ. Ръсенето на младоженците с жито, бонбони и монетки остава сред задълженията на някого, понякога натоварен с това в последния момент, без значение от кой род и на каква възраст е. Следващата, ресторантска част е под властта на Ди-джея, както бързо наименовахме по американски образец музикалния оформител или ръководителя на сватбарския оркестър.

Сватбената ритуалност в новите ресторанти следва "ресторантската традиция" от предходния период. Но в нея, в края на XX век, се наместват устойчиво два нови момента. В разгара на празненството булката застава с лице към централната маса и хвърля зад гърба си сватбения букет на готовите да го грабнат моми. В западната традиция смисълът на този ритуал е да предизвика скорошно омъжване на момата, която хваща букета. Както виждаме, този ритуал не се изпълнява пред стъпалата на храма, както е в известната ни западна традиция, нито пред ритуалната зала, която бе основното публично ритуално пространство в предходния период. Причината е в това, че "правилната" булка знае, че при влизането в ресторанта има да преминава през още един ритуален кръг, в който тя трябва да се появи ритуално "цяла" – с всички свои аксесоари. Разбира се, изключения от този ред се регистрират непрекъснато. Например, в края на 90-те години, в малкия град Берковица (Северозападна България), една булка хвърля букета си на стъпалата на кметството. Приятелката й, която хваща букета, наистина се омъжва много скоро след нея. По време на интервюто с тази, щастливо омъжена жена, стана ясно, че тя е харесала ритуала с хвърляне на букета по време на сватбата на друга приятелка. Само че, интервюираната булка си подготвя два букета: един неин, "булчински", и един "за хвърляне". Булчинския букет си отнесла в къщи и била посъветвана на първата годишнина от сватбата да го хвърли в течаща вода. Така и постъпила.

Какво се случва с букета на булката от 90-те години насам? Колкото сватби, толкова отговори. Булките, които не хвърлят букет при приключване на тържеството си, го вземат у дома. Три от осемте булки, омъжени след 1990 г., с които разговарях, нямат спомен кога и как е «изчезнал» сватбеният им букет, а една, омъжена в средата на 90-те години, е запазила три изсушени рози от него. Повечето допускат, че са го изхвърлили, след като е увехнал. Очертава се трайна тенденция тези, които запазват букета си, на първата годишнина от сватбата да го хвърлят в течаща вода.

Булките след 2000 г. все по-масово хвърлят букета си. В един от случаите, момата, която грабнала букета, си го отнесла в далечния си провинциален град и го пази «за спомен», изсушен във ваза в стаята си. Тя със съжаление отбелязва, че две години по-късно още не се е омъжила. Нова тенденция се очертава в момента и при действията със сватбената рокля. Тя започва да обраства също с по-дългосрочно значение. Една от интервюираните млади жени ми каза, че тази рокля не бива една година да се пере или носи на химическо чистене. Неизречената причина е двойката да се чувства така влюбена и щастлива, както по време на сватбата. Тя сама си зададе въпроса какво ли се случва с двой-

ките, които са възприели все по-честата практика да вземат луксозни булчински рокли под наем.

Друг момент, мигрирал в българската градска сватба пак от запад в средата на 90-те години на XX в., е свалянето и хвърлянето на жартиера. В посочения в началото случай, младоженецът е отказал да се купи в булчинския магазин жартиер с класическата българска мъжка реплика: «Не ме занимавайте с глупости!». След като младата му съпруга хвърли на момичетата букета си, младите му приятели и роднини, разгорещени от веселието, започнаха да скандират: «За момичетата има, а за нас – не! Хвърли и на нас нещо!». За да излезе от ситуацията, младоженецът дръпна дългата ръкавица от ръката на съпругата си, като единствено нейно нещо, с което в момента можеше лесно да се раздели, и я хвърли на младежите. И така, като реакция на ситуацията, младоженецът извърши жест, който по целия средновековен европейски свят се е тълкувал като обявяване на война. Ще припомня, че прочетено през класическата традиция, като елемент от невестинския костюм, хвърлената ръкавица маркира немислимото даване на чужди хора на част от невестата.

3. Различната сватба

3.1. *Новите обредни лица*

За да преминем към анализ на това, което наблюдаваме в сватбите в началото на XXI в., трябва да отбележа още, че на тази сватба бях поканена колкото като приятелка на майката на булката, толкова и като експерт по традиционните сватбени ритуали – за да давам съвети. Още щом прекрачих дома на младоженката, установих, че там вече работи друг експерт – фотографката. Както на тази, така и на две други сватби през последните години, платеният фотограф играе много категорично ролята на експерт по ритуалите. Фотографът казва кой къде и как да застане, какво следва, кой с кого да върви и как да заема красива поза за снимка. В много смесеното ни, вследствие на урбанизационните процеси, общество често младоженците са носители на различни локални традиции. Така на сватба през есента на 2007 г., при която младоженецът и булката са родени буквално в двата края на България, фотографът сложи ред в това, което той припознава като традиция и трябва да се изпълни. На практика той иззе функциите на традиционното обредно лице (*стари сват, старойкя*), което дирижира сватбения комплекс до успешното му пълно извършване. Друг е въпросът, че фотографът се интересува от качеството на снимките, а не от ритуалния процес. На моменти имах чувството, че снимките, а не сватбеният обичай са важни и имат смисъл, че младоженците ще преживеят сватбата си после, когато ги разглеждат. За да приключа с фотографа като водещо обредно лице на сватбата, ще отбележа, че с модерната цифрова техника навлезе практиката да получаваме снимките по електронната си поща, на СД или просто да научаваме линк към виртуалния сватбен албум. Още генерацията на родителите ми (родени през 20-те г. на XX в.) прекъсна традицията да слага сватбена снимка в рамка на стената. Сега, с изобилието на дигитални снимки, все по-рядко се прибягва до фотоателие. Класическият сватбен албум се трансформира в колекция от СД-та.

В кметството задача да водят ритуала имат «лицето по гражданското състояние» и неговите асистенти. То по правило следва редактирания социалистически сценарий, общ за цялата страна. Но след 1989 г. и тук има варианти. Следвайки пазарната логика, в някои градове, по модела на гр. Варна, вече се предлагат различни сценарии: «класическа», «народна», «съвременна» сватба. Периодично медиите съобщават за ексцентрични младоженци, които се бракосъчетават на необичайни места (в пещера, на планински връх, на самия бряг на морето и т. н.). Кметствата следват новите моди и предлагат услугите си по завишена тарифа.

Следващият етап за двойките, решили да се венчаят, е църковната венчавка, която се ръководи изцяло от свещеника. Този елемент от сватбения комплекс по дефиниция е най-консервативен. Модификациите са в броя на ангажираните свещеници, мястото и деня на венчавката, в броя на участниците в нея.

Последният по ред експерт по сватбения ритуал е ди-джеят или ръководителят на сватбарския оркестър. Той диктува кога и как да бъде изпълнен сценарият – тържествено посрещане под звуците на Менделсоновия марш, захранване на младоженците от свекървата с хляб, мед и сол, даряването и т.н. Ди-джеят командва кога булката да хвърли букета и кога младоженецът да свали и хвърли жартиера й.

Така установяваме, че родствените локални мрежи вече са предали доброволно своите функции за контрол над ритуала на професионалисти от различен вид. Ниската ефективност на мрежата като механизъм за хомогенизиране на локалните общности е най-очевидният й недостатък в сравнение с институционализираната пирамида. Този тип система функционира без законови гаранции, което я лишава от инструментариума на властта. Тя не е в състояние да налага силово стандартни норми дори по отношение на собствената си организация. Всъщност, силата на родствените мрежи се проявява в това, че те одобряват и поощряват провеждането на ритуалите по нов начин, санкционират заемките и ги включват в новоизобретените си групови традиции.

3.2. *Новите канали за «заемане» на ритуалност*

По какви канали протича информацията, която създава новите ритуали? Отговорът на този въпрос изглеждаше много прост – телевизията, разбира се! След 1989 г. българските електронни медии масово

започнаха да излъчват американски филми, латиноамерикански сапунени опери и програми, отразяващи живота на звездите. С добър успех се ползва, например, сериалът «Брачна консултантка», посветен на сватбарския бизнес. На масовите зрители (най-вече девойки в пубертета и жени над средна възраст) се предлагат модели за ежедневен живот и празнични събития на заможния слой на средната западна класа. Това, че американската култура по базисните си характеристики е протестантска, не създава противоречие дори у вярващите православни зрителки. Гледаните по телевизията ритуали се възприемат не като чужди, а като модерни, забавни. Тук не бива да отминаваме и въздействието на шедьоври на киното, какъвто е «Четири сватби и едно погребение».

Въпреки силно намаленият брой на младите хора, които встъпват в брак, вследствие интензивната емиграция и социалната несигурност в страната, след 1990 г. започна да процъфтява мощна сватбарска индустрия. Тя развива както магазини с булчински аксесоари (собствено производство и внос), така и свои списания, сайтове в интернет. Освен различни цветове рокли и воали, булчинските магазини предлагат широк спектър от аксесоари, които да бъдат включени в сватбената ритуалност: кошнички с жито, монетки и бонбони; жартиери; изкуствени цветя; амулети за предпазване на булката от лоши очи; дребни сувенири за гостите; сватбени покани и т.н. В асортимента на тези магазини констатираме както отражение на потребностите на пазара, така и власт да въвеждат или стабилизират нови културни заемки.

Освен многобройните булчински списания, редно е да отбележим и много популярната у нас жълта преса, която изобилства с материали за сватбите на известните на деня. Разбира се, когато младоженците са скандално известни, всички медии им отделят водещо място [4]. Това важи и за сватби от световно значение, каквато бе сватбата на принц Чарлз и Камила.

Книжният пазар също не бива да се пренебрегва. След 1989 г. зажаднялата за романтика от несоциалистически тип, предимно дамска публика, е залята от романи. Като се започне от популярната серия «Арлекин» и се стигне до най-модерната вълна чик-лит (литература от жени за жени), в почти всяка книга с щастлив край има описание на сватба. Сюжетът в някои книги изцяло е подчинен на подготовката и провеждането на сватба и може спокойно да служи като наръчник.

Картината ще бъде непълна, ако се пренебрегне мощният ресурс на личния опит. Почти всяка бъдеща булка е била гостенка поне на една сватба. Почти всички млади хора в България имат близки или приятели, които живеят някъде в чужбина. Те изпращат снимки или филми от своите или чужди сватби, на които са присъствали. Видяното и преживяното стават много силен мотив добрата практика да се повтори. Трансмисията на културни елементи, пречупени през личния опит, е много силен механизъм за стабилизиране на нововъведенията.

Сватбата, която стана повод за това изследване, в крайна сметка беше една много весела и възприемана от всички като "типично българска" съвременна сватба. Сложната смес от нови и стари авторитети, нови и стари ритуали, модерна и традиционна българска музика, се възприемаше безконфликтно от сватбарите, независимо на каква възраст бяха и независимо от какво селище идваха. Всъщност, дори и най-възрастните жени не помнят и не са участвали в "традиционна" сватба. За тях бяха достатъчни няколкото маркирани традиционни ритуала (напр. захранването на младите от свекървата). За младите бе изпълнена потребността от включване в ритуал (ръсене с «кошнички», присъствие на венчавката, хващане на букет, ръкавица и т. н.). Всеки, според силите и уменията си, изигра поне едно "Право хоро" [5]. Всъщност, сватбата изпълни две от важните си функции – законово и социално да регламентира брака и да осигури празнично веселие.

Публичното регламентиране на брака чрез сватбата е обвързано с дълготрайните ценности на българите. Все по-масовият модел на живот по двойки (конкубинат), без законова или публична санкция, стана една от характеристиките на семейната организация на младите хора след 1989 г. Вероятно поради силно намаляващият брой на сватбите, организирането на сватба само по себе си повиши стойността й като елемент от културния модел.

Технологичната, предимно градска култура на XX и XXI в. акцентира върху празника и забавлението. Това изискване най-пълно и публично се удовлетворява в сватбата. Повторението на елементи от познати за повечето участници ритуали, навлезли по различно време в сватбения комплекс, е достатъчно основание те да бъдат припознаване като собствени. Новите, стига те да са «сватбарски» (независимо с какъв произход) и достатъчно забавни, си намират с лекота място в празника. В крайна сметка те са свързани с кратковременните ценности и са лесно заменими [6]. Една от същностните характеристики на глобалният свят се съдържа в това, че хората несравнимо много по-бързо могат да избират от много по-широк набор културни елементи (Adams, 2007, 128). Тяхната символна стойност се допълва, подменя, изпълва с познато съдържание. Пожеланията за здраве, плодовитост и успех на двойката и последващи бракове на неженените, с лекота се намират смислово в заемките.

В крайна сметка само етнологът, като сърдита свекърва, забелязва «грешките». Така или иначе, на свекървата/етнолог по традиция се пада задължението да пази познанието за предходното и да го предава на следващите генерации.

Примечания

[1] При мощен канал на влияние (например голяма и икономически силна група в диаспора) е възможно в малките, изолирани селища процесите на промени да настъпват много по-бързо и масово, обхващайки почти цялата локална общност. Това е работна хипотеза, която предстои да бъде проверена на терена.

[2] През 1980 година кумувах на близки приятели от дълбоко религиозни семейства. След сключването на гражданския брак, младоженците се венчаха в най-тесен семеен кръг в дома на булката от кварталния свещеник. Поради това, че тогава не бях кръстена, кум на венчавката бе техен близък. След години те се разведоха, без дори да им мине през ум да поискат разрешение от Светия Синод за развод, но това е друга тема.

[3] *Разсилен* – прислужник и куриер на кметството, най-често беден, малоимотен или самотен възрастен мъж.

[4] През есента на 2007 г. се състояха сватбата на бившa манекенка, свързана със средите на организираната престъпност в България, и четвъртият брак на известна водеща на телевизионно ток-шоу. Кичозните лилави тоалети от сватбата на манекенката ни преследват и днес от екрана и вестниците. Телевизионната водеща пък се появи в сутрешните новини в националния ефир със сватбената си рокля, за да хвърли своя светлина върху скандала, случил се по време на абсолютно неканоничната й венчавка (хем четвърта по ред, хем извършена по време на Коледните пости в недействащ храм – паметник на културата).

[5] „Правото хоро" е най-опростеният, изживяван като традиционен български танц.

[6] За дълготрайните и краткосрочни ценности виж: Petterson 2004.

Литература

Adams L. Globalization of Culture and the Arts *Sociology Compass* 1/1. 2007.

Вакарелски Х. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990.

Василева Д. Етнодемографска характеристика на интелигенцията от големия български град (1878-1912). В: Етнография на българския град. Проблеми на българската градска култура. Том 3. София, 2002.

Енциклопедия българска народна медицина. София, 1999.

Етнография на България. София, 1985

Дечева М. Чертог на българката чародейка. 2000

Карамихова М. Т. нар. "възродителен процес" – политика и резултати // За промените... София, 1999

Пимпирева Ж. Домовете за социалистически бит и култура и българските празници. Социализмът: реалност и илюзии. Етнологични аспекти на всекидневната култура. София, 2003.

Pettersson Per. Long and short term values: The different function of long-term church relationships and one-off experiences **A** paper presented at **A**nnual meeting of the Association for the Sociology of Religion, San Francisco, California, August 14, 2004.

Segalen Martine. Rites et rituels contemporain*s*, Paris, 1998. Nathan, coll. 128.

Turner Victor W. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago, 1969.

http://www.svatbamagazine.com/articles/

Rezumat

În elaborare sunt prezentate cele mai noi tendinţe în mari oraşe bulgare. O atenţie deosebită se acordă modificărilor obiceiului de nuntă în perioada modernizării societăţii bulgare din sec. al XX-lea în contextul globalizării şi împrumutului elementelor noi în practica de ritual. Se prezintă noi căi de apariţie a noilor rituri, autorităţi ce reglementează împrumuturile. Se analizează acele mecanisme ale culturii care permit modelelor străine de cultură pătrunderea în cultura bulgară contemporană fără conflict.

Cuvinte-cheie: ritualitate de nuntă, rituri noi, autorităţi noi, împrumuturi reglementorii.

Резюме

В разработке представлены новейшие тенденции в больших болгарских городах. Особое внимание уделено переменам свадебного обычая в ходе модернизации болгарского общества в XX веке в контексте глобализации и заимствования новых элементов в ритуальной практике. Обрисованы новые каналы, по которым входят новые ритуалы, новые авторитеты, регламентирующие заимствования. Проанализированы те механизмы культуры, которые позволяют чужим культурным моделям войти в современную болгарскую культуру без конфликта.

Ключевые слова: свадебная ритуальность, новые ритуалы, новые авторитеты, регламентирующие заимствования.

Summary

The article presents new tendencies in development of wedding rituals of contemporary Bulgarian cities. The changes in wedding rituals through process of modernization of Bulgarian society in 20th century are presented. Special attention is paid to the invention of new borrowed foreign ritual elements. The analysis is directed especially to the new channels for "borrowing rituals" and the new authorities who invent the new traditions. Those mechanisms of culture which allow ritual elements from foreign cultures to "enter" without any conflict in contemporary Bulgarian wedding ritual are analyzed even when they bring opposing to Bulgarian traditional cultural meanings.

Key words: wedding rituals, new rituals, new authorities, regulating borrowings.

Е. В. РАЦЕЕВА

ОТ ЭТНОЦЕНТРИЗМА К ДИАЛОГУ КУЛЬТУР: ЭВОЛЮЦИЯ ДИСКУРСА ИЗУЧЕНИЯ РОДНОЙ СЛОВЕСНОСТИ БЕССАРАБСКИМИ БОЛГАРАМИ КАК ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ЭТНОЯЗЫКОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Сохранение и развитие этнической идентичности в иноэтничном окружении является серьезной научной проблемой, актуальной и для самих этнических групп, существующих в таких условиях, и для поликультурных государств, расценивающих многообразие культур на своей территории как ценность. Стратегия Республики Молдова очень определенно и недвусмысленно формулируется в «Концепции национальной политики Республики Молдова» (2004): «Этническое, культурное и языковое многообразие, взаимная терпимость и межэтнический мир являются главным достоянием Молдовы», подтверждающей приверженность Молдовы *Всеобщей Декларации прав человека* (1990) и другим международно-правовым актам по правам человека, в том числе *Рамочной конвенции о защите прав национальных меньшинств* (1996). В научном плане о проблеме сохранения и развития этнической идентичности в поликультурной Молдове неоднократно говорилось на многочисленных научных конференциях, в том числе международных, в дискуссиях на круглых столах, организованных государственными и общественными организациями [1]. При том, что болгарская диаспора всегда привлекала внимание ученых, а в последние 20 лет исследования истории, языка и культуры бессарабских болгар значительно активизировались (об этом убедительно свидетельствуют и вышедший в 2003 году труд И. Ф. Грек «Болгары Молдовы и Украины: вторая половина XV в. – 1995 г. (Библиографски указател на литературата) и обобщающая работа Н. Н. Червенкова «Молдовската българистика днес: 2001–2005 година», опубликованная в журнале «Българистика», издаваемом Болгарской Академией наук (2006), следует отметить, что проблема этнической идентичности болгар Молдовы продолжает оставаться актуальной, особенно в плане ее сохранения и развития для подрастающего поколения.

Важность этой проблемы подтверждает исследование этнической идентичности у русскоязычных подростков и молодежи (Кауненко, 2006), которые показали довольно высокий уровень размытости критериев собственной этничности и выявили наличие потенциала как к становлению позитивной этнической идентичности, так и к гипер- и гипоидентичности, а кроме того обнаружили тесную корреляция между этнонигилизмом и этнической индифферентностью, превалирование антиаффилиативных тенденций (Кауненко, 2001).

Сложность научной проблемы этнокультурной идентификации определяется не только характерной дискуссионностью относительно термина и содержания понятия *идентичность*, методов и средств идентификации, но и социокультурными условиями: различный уровень компактности проживания болгар в Тараклийском и других районах Молдовы определяет своеобразие и диапазон вариативности в деле исследования, сохранения и развития этнокультурной идентичности. Так, если соотнести ситуацию в селах, где абсолютно (до 90 %) преобладает болгарское население (Твардица, Кортен и др.), и где процент болгарского населения колеблется около 50 % (Валя Пержей, Кирсово и т. д.), а также, где болгар около 30 % и меньше (Московей, Ларга, Лопацика и др.), мы увидим различные контуры болгарской идентичности, различную степень интенсивности этнической идентификации, которая будет проявлена через представления о желанном, достаточном и необходимом уровне этнического в поликультурном бытии. И не только это: каждый вариант - это отдельный случай и отдельная комбинация проблем, тесно связанных между собой: в частности, проблемы этнической и гражданской идентичности, билингвизма и биэтничности, механизмов трансляции культуры и этносоциокультурного наследования, эти и многие другие проблемы в каждом конкретном случае заостряются специфически. Все это усложняет ситуацию, но не снижает ее актуальности.

Общеизвестно, что язык, фольклор и литература занимают ключевое место в системе идентификаторов и в этом плане проблема обеспечения трансляции этнокультуры напрямую связана с образованием. Однако нет работ, которые позволили бы реально и инструментально оценить роль и возможности образования в процессе сохранения и развития этнической идентичности, а также определить содержательно этноидентификационный потенциал гуманитарных дисциплин. Пограничность и междисциплинарность данной тематики не должны быть причиной недостаточного внимания к этой очень важной проблеме, научное разрешение которой лежит в рамках этнологии и этнопсихологии, а непосредственная реализация результатов этнологических исследований в поле этнопедагогики и частных методик.

В истории болгар-переселенцев изучение родного языка и образование на родном языке изначально, с момента появления диаспоры, воспринималось исключительно важной задачей. В своем

письме к М. Кутузову от 29.05.1811 Софроний Врачанский, лидер болгарской эммиграции в Бухаресте, в котором содержится просьба к русскому царю «от всех находящихся здесь болгар», конкретно формулирует представления о желанной мере свободы болгар-переселенцев. Просьба разрешить использовать родной язык в образовании и богослужении обозначена в этом письме среди ключевых моментов – наряду с желанием получить землю в наследственное пользование и самоуправление [2]. Спустя 130 лет в своем письме к болгарскому царю болгары-переселенцы, жалуясь на свое положение в связи с угрозой ассимиляции («руснаците искат да ни порусят» – то есть *русские хотят и нас сделать русскими* – перевод мой – Е. Р.), просят его заступничества, в сущности говоря о том же «комплекте прав», особо подчеркивая желание учить детей на родном языке («Нека училищата да са български… Искаме щото нашите деца да учат родния на всички българи език». *Пусть наши школы будут болгарскими… Хотим, чтобы наши дети изучали родной для всех болгар язык* – перевод – Е. Р.). (Хаджийски, 1994, 183-184)

Известно несколько опытов организации болгарами переселенцами обучения детей на родном языке. Болградская гимназия, Комратский лицей, Преславский техникум и другие очаги просвещения проявляют своей историей не только это неистребимое желание болгар сохранить свою идентичность, но и очевидную закономерность: всплеск энтузиазма и очевидные успехи неминуемо проходят, а затем на долгое время вопрос закрывается. С конца 80-х гг. XX в. потомки болгар-переселенцев опять изучают родной язык, литературу, а также знакомятся с историей, культурой и традициями болгарского народа. Таким образом, желание рассмотреть проблему преподавания родной словесности с точки зрения эволюции дискурса, и тем самым попытаться найти опору для сегодняшней волны, совершенно естественно. Нас интересует представление болгар-переселенцев о целях изучения родной словесности, ее месте в образовательной системе, а также представления о желательных взаимоотношениях с языками, культурами региона. В частности, нас интересует содержание родной словесности в школах болгар переселенцев на разных этапах, насколько сознательно оно структурировалось как инструмент формирования идентичности, какие содержательные акценты доминировали, как строились отношения с культурой/культурами государства, в рамках которого функционировала та или иная школа.

Таким образом, целью данной статьи является рассмотрение в историческом плане эволюции представлений болгар диаспоры о том, каким образом возможно в условиях иноэтничного окружения сохранить свою этническую самобытность и противостоять ассимиляции, и какие задачи в связи с этим общность и ее лидеры связывали с образованием. А также проанализировать результаты использованных стратегии с тем, чтобы учесть их при разработке механизма этнической идентификации на современном этапе.

Проблемы образования болгар-переселенцев нашли свое отражение в работах многих исследователей. Специально этому вопросу посвящено исследование Е. Челак «Училищното дело и културно-просветният живот на българските преселници в Бесарабия (1856-1878)» (Челак, 1999). Об этом пишут И. Грек и Н. Червенков в работе «Българите от Украйна и Молдова. Минало и настояще» (Грек, Червенков, 1993, 74-100). Об организации и проблемах образования 20-30 годах XX века в Таврии пишет В. Калоянов (Калоянов, 1992, 180-187), а систему образования в болгарских селах Крыма в XIX – начале XX века рассматривает И. Носков (2004). Касается этого вопроса и Э. Стоянова в книге «История одного языкового острова (1861–1983) Письменность болгарской диаспоры на Украине в социолингвистическом и стилистическом аспекте» (1997). Очень важными источниками для исследования этого вопроса являются изданные Еленой Сюпюр документы 1858–1877 г. по болгарским школам в Румынии (1999), переизданная в 1994 году работа К. И. Мыславского «Исторический очерк гимназии «Император Александър III» в Болград (1885–1897 гг.)», а также информация об образовании в болгарской диаспоре в очерках Мишо Хаджийского – одного из выпускников Преславского техникума (Хаджийски, 1994).

В вышеуказанных исследованиях приводится достаточно подробная картина истории образования болгар переселенцев, которая по сути своей представляет историю противоречий между стремлением болгар учить своих детей на родном языке и государственной образовательной политикой России и Румынии, затем СССР. В настоящее время поиск необходимого баланса в образовании продолжается в независимых государствах Молдове и Украине.

Чтобы проследить интересующий нас аспект использования родного языка в истории образования болгар-переселенцев, мы остановимся на некоторых данных из этих источников и уже указанных работ историков.

Болград становится образовательным центром еще с середины 40-х годов благодаря успехам Болградской церковно-приходской школы: именно здесь впервые учитель-священник Д. Панайотов успешно начал преподавать болгарскую историю, здесь с 1854 г. учителем по родной словесности становится Сава Радулов. Судя по документам относительно организации школы в пределах Русской империи, изначально вопрос о национальном характере школы не стоял. Однако после поражения

России в Крымской войне, в результате чего Южная Бессарабия отошла к Молдавскому княжеству, целенаправленность и организованность действий лидеров болградской колонии приводит к получению в 1858 году Хрисовула (грамоты) об основании Болградской Центральной Школы, подписанной молдавским князем Н. Конаки-Богориди и министром просвещения Думитру Кантакузиным (Челак, 1999, 53-57) Е. Челак подробно представляет и анализирует Хрисовул, подчеркивая, что болгарский язык обучения провозглашается наравне с румынским языком обучения, и в этом смысле содержание Хрисовула в целом дает основание утверждать, что реально основывается национальное болгарское учебное заведение, интеграция которого в молдавскую (впоследствии – в румынскую) систему образования мыслилась через преподавание румынского языка, а также истории и географии на румынском. В уже упомянутой книге К. И. Мыслявского (1994) находим информацию о программах, учебниках

полностью зависящей от субъективного фактора – личности преподавателя, его подготовки. «Каждый преподаватель вел свой предмет по своей, лично им составленной программе, так что объем предмета всецело зависел от личности преподавателя, чаще же всего, конечно, обусловливался учебником» (Мыслявски, 1994, 69).

Так, например, сравнив 2 программы по болгарскому языку и словесности у двух преподавателей П. О. Теодоровича и В.Поповича, приходим к выводу, что хотя усилия по организации БЦУ прямо связывались с задачами противостоять ассимиляции, какой-то определенной сверхзадачи, связанной со спецификой жизни болгар в диаспоре, у курса родной словесности не было. По меньшей мере, она не просматривается через содержание курса, который представляет собой риторику и историю мировой литературы, где среди других изучается в 7 классе и болгарская литература.

Программа по болгарскому языку и словесности

Составленная П.О.Теодоровичем	Составленная В. Поповичем
1 кл. – Чтение и грамматика (сущ. и прилагат.)	
2 кл. – Грамматика. Этимология.	
3 кл.– Производство слов. Синтаксис и логический разбор.	
4 кл.– Синтаксис и грамматический разбор.	4 кл.– Риторика. Предварительные понятия. Теория описаний. Теория ораторской речи.
5 кл. – Общая риторика	5 кл. – Проза. Теория стихосложения. Поэзия у индусов и персов. Поэзия у греков и римлян.
6.кл. – Частная риторика	6 кл. – История поэзии, поэзия средних веков. Новая поэзия у русских, чехов, сербов, поляков.
7.кл. – Словесность, пиитика. Роды и виды поэтических произведений.	7 кл. – Древняя литература Франции, Англии, Германии и литература болгарская

БЦУ, о министерских требованиях и проверках, а также об уровне соответствия реалий этим требованиям. Нас, прежде всего интересует вопрос об изучении языков и словесности. В прогимназиальном отделении (1-3 класс) изучался болгарский язык, во втором отделении (4-7 класс) – болгарская литература. Кроме болгарского языка и литературы, изучались румынский язык и литература, немецкий, латинский, греческий языки.

Говоря об учебниках по болгарскому языку и словесности в БЦУ, К. И. Мыслявский называет буквально следующие:

Учебникъ болгарскаго языка. – С. Радулова [3].

Българска грамматика. – Й.П. Груева [4].

Словесность – Д. П. Войникова [5]. Последняя, однако, заменялась записками.

Относительно содержания представленное обозрение программ и материалов, сохранившихся в полугодовых и годовых отчетах, доказывает справедливость оценки ситуации, как целиком и

Хотя контролирующие органы не особо интересовались содержанием и методами обучения, определенные претензии и требования по этому поводу были у самих болгар. Они были опубликованы в газете «Дунавска зора» 1968, № 13: «Для успешного преподавания в каждом училище нужна определенная метода, но в Болградской гимназии ее не было, а был произвол. Этим произволом пользовались и директоры и преподаватели» (цит. по: Мыслявски, 1994, 69). К. И. Мыслявский соглашается с такой оценкой, сетуя на то, что «печатных программ, несмотря на категорическое требование устава, не было» (Мыслявски, 1994, 69). Судя по имеющейся скудной информации относительно программ и учебников, можно предположить, что родная словесность изучалась на основе болгарских учебников и болгарских текстов, которые имелись в наличии, прежде всего с точки зрения грамматики и риторики. (Мыслявский, Конев, Колева). Следует подчеркнуть, что для изучения

родного языка использовались учебники, ориентированные на формирование практических умений в составлении сочинений. К сожалению, как уже подчеркивалось, не сохранились более подробные программы по классам, чтобы попытаться более детально реконструировать логику и дискурс преподавания родной литературы. Но анализ содержания используемых учебников подтверждает отсутствие концептуального подхода к содержанию родной словесности для преподавания в диаспоре и учитывающего особенности культурного и образовательного контекста.

На практике билингвальное обучение, каким его утвердил Хрисовул, оказалось нереальным, поэтому большая часть предметов преподавалась на болгарском, часть – на румынском, часть – для болгар на болгарском, для румын – на румынском. Уже с 1860 г. официальные власти начинают сожалеть об этой ситуации, даже предлагают отменить Хрисовул, а школу поставить под непосредственное управление центральной власти. Эта мысль содержится и в докладе министра внутренних дел М. Когылничану в 1860 г.; в 1865 г. инспектор по Болграду, Кагулу и Измаилу И. Павлов в своем докладе министру оценивает положение вещей, когда изучается история чужого народа под названием «отечественная история», как пренебрежение и осмеивание престижа национальной образовательной политики и рекомендует министру «навести порядок сообразно с верховными интересами национального образования». (Челак,1999, 58). Основной вопрос, около которого группируются претензии властей, связан именно с балансом болгарского и румынского языка в обучении, причем, в зависимости от личного отношения к болгарским колонистам одно и то же положение вещей оценивалось прямо противоположно. Если одни из министерских чиновников толерантно удовлетворялись фактом того, что в гимназии все знают румынский язык [6], другие негодовали, что при изучении иностранных языков переводы делаются не на румынский, а на болгарский язык [7]. Противоборство очевидно проявляется при анализе корреспонденции с Министерством, а также протоколов и распоряжений относительно БЦУ. С одной стороны звучат упреки, что «предметы не преподаются на румынском языке» (перевод – Е. Р.), и обвинения в адрес Попечительского Комитета и директора Т. Икономова по поводу системного притеснения румынского языка «в пользу болгарского языка и всего болгарского» (перевод – Е. Р.) (цит. по Челак, 1999, 58). С другой стороны – жалоба Попечительского Комитета на окружного управителя А. Танковичяну, который проявляет «прямую ненависть по отношению к болгарской народности» (*перевод – Е. Р.)*. С одной стороны, министерское распоряжение об обязательном владении всеми преподавателями румынским языком и, с другой стороны, резкое негодование колонистов, если в гимназии появлялся преподаватель, не владеющий болгарским языком. Таким образом, при заявленном в Хрисовуле билингвизме на деле очевидно проявлялось разное понимание колонистами и властями идеалов билингвального образования. Маневры и риторика обеих сторон – патриотические заявления руководства гимназии («Школа готовит будущих сынов Румынского отечества» (перевод – Е. Р.) (цит. по: Челак, 1999, 61), увеличение предметов, преподающихся на двух языках, или «понимание» ситуации некоторыми из чиновников – все это не может сгладить антагонистических по своей сути противоречий, которые касаются не только формы, но и содержания образования. Но самый серьезный вывод содержится в докладе министру нового окружного управителя Д. Кантакузина, который назвал БЦУ «рассадником болгарской пропаганды» и предложил в БЦУ «применить программу, введенную во всей стране». И если еще в 1873 г. распоряжение министерства обязывало преподавать на румынском общую и отечественную историю, а также географию, румынский язык и литературу, а остальные предметы велись на болгарском языке, то всего 3 года спустя программа БЦУ отличается от программ других румынских лицеев только наличием славянского и болгарского языка и торговли, обязательных по Хрисовулу.

После присоединения Бессарабии к России на просьбу Попечительского комитета «придать учебному заведению национальную окраску» (Миславски, 1994, 171) было дано разрешение на преподавание на болгарском языке болгарской истории, а также болгарского языка и литературы, «в уважение к местным потребностям» (Миславски, 1994). По сведениям К. И. Мыслявского для преподавания болгарского языка и истории использовались «Читанка» Т. Икономова, «Ръководство за словосъчинение» Т. Икономова (Ръководство…, 1977, 96) и «История българска» Манчева (1977, 335). Уже в 1886 году преподавание на болгарском языке прекращается «за недостатком учеников, желавших изучать» (Миславски, 1994, 171) и почти 30 лет Болградская гимназия является одним из множества учебных заведений в Российской империи с русским языком обучения.

Включение в 1918 г. Бессарабии в состав Румынии опять пробуждает надежды и попытки наладить изучение родного языка. В БЦУ с 01.01.1918 вводится факультативное изучение болгарского языка в 5-8 классах (грамматика, устная и письменная словесность, история Болгарии); в июне 1918 г. в Болграде организованы курсы подготовки учителей болгарских и гагаузских школ (в программе подготовки – болгарский, староболгарский, румынский языки, история Болгарии и болгарской церкви, география Болгарии, Македонии и Бессарабии, мате-

матика и природоведение. Все преподавалось на национальном языке. Документы (на болгарском языке) о прохождении курсов получили 350 слушателей. До 1921 г. начали действовать 78 начальных школ с преподаванием на болгарском языке. Но, хотя формально конституция Румынии от 1923 г. и несколько законов о народном образовании отражали право на создание и руководство своими частными культурно-просветительскими учреждениями, а также было обязательство со стороны государства открывать начальные школы или параллельные классы на родном языке, а также ввести язык меньшинств как предмет в государственных школах и справедливо распределять финансовые средства на просвещение, учитывая и нужды национальных меньшинств. (Стоянова, 1994, 178), на практике началась жесткая политика румынизации. В бывшем БЦУ уничтожен весь книжный фонд на болгарском и русском языках, закрылись педагогические курсы, пресекалось изучение болгарского языка и т. п. (Стоянова, 1994). Отдельные попытки возродить изучение болгарского языка предпринимались во второй половине 20-х годов – сбор в Задунаевке, попытки местной интеллигенции в Твардице возродить народные обычаи, издание своей газеты, и т. п., не увенчались успехом.

Если говорить о той части болгарской диаспоры, что после Крымской войны осталась в составе России, то образовательным центром, по которому можно было бы судить о тенденциях в их соотнесенности с БЦУ, стало Центральное Комратское бессарабско-болгарское училище (1868–1886). Его открытие получило широкий резонанс среди болгарской общественности за пределами России. И если вначале это были в основном поздравительные телеграммы с выражением благодарности и надежды на «возрождение славянского слова у влашских и задунайских болгар», то спустя какое-то время это намеки, а позднее – статьи в болгарских газетах с выражением недовольства и упреков по поводу языка обучения и царской ассимиляторской политики. Так, например, в газете «Дунавска зора» от 29 марта 1869 г. сообщается, что все предметы преподаются на русском языке, а болгарский введен только как предмет, и то на том же уровне, что и немецкий язык. Обращается внимание, что история болгар не включена в программу. (Челак, 1999, 177). Исследования подтверждают, что как и в БЦУ, большую роль играли усилия и энтузиазм отдельных личностей (в частности И. Иванов, П. Каляндж и др.) и что уровень решения проблемы не доходил до обсуждения соотношения болгарского и русского компонентов в содержании образования, а по-прежнему дискутировалось, аргументировалось и решалось учиться болгарам на родном языке или нет. Показательна в этом смысле реакция видного представителя Болгарского возрождения Любена Каравелова на аргументы известного русского слависта Н. Григоровича, заявившего, что болгарский язык недостаточно обработан в области лексики и грамматики, и как литературный язык с точки зрения употребления проявляет неопределенность: «Если болгары будут учиться на русском, греческом, румынском и турецком, болгарский язык никогда не станет обработанным. Болгары желают учиться и жить по-болгарски, и если это запрещено в России, то в этом не виноваты ни болгарский язык, ни болгарская литература» (цит. по: Челак, 1999, 179, перевод – Е. Р.).

В советской части диаспоры под знаком надежды на возрождение родного языка и родной культуры проходят 20-30 годы XX века. Болгары-переселенцы по максимуму реализовывали свой шанс, данный нацменьшинствам первыми советскими Декретами: повсеместно в районах компактного проживания болгар были открыты национальные школы с преподаванием всех предметов на родном языке; в нескольких высших и средних специальных учебных заведениях открылись болгарские национальные секторы; издавались массовыми тиражами учебники, художественная и специальная литература, газеты и журналы (Грек, Червенков 1993, 191-200; Стоянова 1997, 103-105; Хаджийски 1994, 222-223). В этот период сформировалось поколение национальной болгарской интеллигенции, в том числе писателей и поэтов, создававших свои произведения на родном языке. Большую заслугу в этом имеет Преславская гимназия, но опять же в большей части не благодаря, а вопреки государственной образовательной политике, целью которой было «национальное по форме, социалистическое по содержанию» образование. В национальных школах преподавание велось по переведенным с русского учебникам, которые не учитывают национальных духовных потребностей, особенностей и традиций, объявляя их предрассудками и суевериями.

Мишо Хаджийски, один из выпускников Преславской гимназии, с досадой констатируя, что информация о Болгарии и болгарах из метрополии строго дозировалась и что болгарам не полагалось знать об этом больше, чем чукчам или грузинам, цитирует (Училищата, 1994, 217-224) учебник по географии, который ограничивался буквально следующей информацией о прародине: «България е малка капиталистическа държавица. Населението ѝ се състои от 5 милиона души, от които 1 милион са болни от охтика. Главен град – София. Занятие на населението: 87 % – земеделие, останалите – дребно занаятчийство и работничество. Както и в останали капиталистически държави трудещите се тук са безжалостно експлоатирани от “своята” буржоазия» (Хаджийски, 1994, 223). «Очевидно, что поддержка болгарского самосознания у болгар-переселенцев в цели болгарской национальной

школы в рамках режима не входила. И только благодаря энтузиазму учителей дети болгар узнавали о Кирилле и Мефодии, отце Паисии, Василе Левском и других несущественных для большевистской идеологии подробностях из истории и культуры болгар» (Хаджийски, 1994, 223, перевод – Е. Р.) – признает Мишо Хаджийски и с пониманием заключает: «Такое воспитание было неприемлемым для СССР и поэтому в 1936 году все национальные школы… были закрыты» (Хаджийски, 1994, перевод – Е. Р.). Таким образом, в своем очерке «Училища» Мишо Хаджиийски критически оценивает содержание образования в школах с болгарским контингентом и в частности, говорит о необходимости в содержании этнокультурной составляющей, роль которой состоит в том, чтобы поддерживать чувство сопричастности к истории и культуре своего народа, и формировать содержательное представление о прародине («истинска представа за бащината си земя»). Показательна и неудовлетворенность Мишо Хаджийски не только оскудностью информации, но и тем, что грузины, татары и болгары должны были учиться по одинаковым учебникам, изданным в Москве и переведенным на национальные языки. И хотя Мишо Хаджийски рассматривает учебник географии, понятно, что эта противопоставленность, противоречие и конфликт этнического и социетарного характерны для советской образовательной системы в целом. Этническому [11], которое является по своей сути совокупностью фундаментальных ценностей (род, язык, история, традиции и т. д.) в социетарном обществе СССР была отведена формальная роль, социетарному – роль содержательная (вспомним девиз: «Национальное по форме, социалистическое по содержанию»). Таким образом, именно декоративные рамки для национального определяли меру болгарского компонента в национальной болгарской школе.

Многие годы, последовавшие после сталинских репрессий, прошли в СССР в ключе политики формирования новой общности советский народ и поэтому вопрос о преподавании болгарского языка или обучения на болгарском языке в диаспоре не стоял.

Анализ литературы об истории образования в диаспоре приводит к следующим наблюдениям и выводам:

Болгары используют любой законный шанс, чтобы дети учились на родном языке или, как минимум, изучали родной язык. В сложной исторической судьбе болгар переселенцев, каждая смена власти своеобразно стимулировала активность в этом направлении. Наблюдается общий момент в логике процесса утверждения родной словесности. До 30-х гг. XX в. и в русской и в румынской частях диаспоры необходимость четкого концептуального содержательного осознания содержания и технологии преподавания родной словесности не осознавалась как проблема до тех пор, пока контролирующие органы не касались содержания обучения, в том числе и по родной словесности.

Доминантой выступала проблема добиться права обучения на родном языке (или изучения родного языка), определить его образовательный статус в иноязычной среде.

Родная словесность изучалась прежде всего с точки зрения грамматики и риторики, предпочитались учебники, ориентированные на формирование практических умений в составлении сочинений.

Осознание проблемы содержания родной словесности в школьной программе отчетливо проявляется только в 30-е гг., как неудовлетворенность и протест, когда содержание начинает регламентироваться сверху, и декларируя социетарность взамен традиции как необходимость преодоления «предрассудков прошлого».

Выражение неудовлетворенности болгар данной ситуацией содержит и представление о целях изучения, о желанной интенции в преподавании родной словесности, и информацию о некоторых требованиях к содержанию обучения: необходимость формировать содержательное представление о прародине и поддерживать болгарское самосознание. Следовательно, осознается как необходимость не только обучение на родном языке, но и важность содержания, способного развивать и поддерживать чувство сопричастности к истории и культуре своего народа, то есть, употребляя современный термин, развивать этнокультурную идентичность.

Контекст, в котором сегодня осмысливаются проблемы образования болгар Молдовы, значительно отличается от всех предыдущих вариантов. Законодательная база Молдовы [12], ее нацеленность на европейскую интеграцию и те очевидные успехи в области образования нацменьшинств Молдовы дают основания надеяться, что сегодняшняя попытка возрождения болгарского языка в Молдове не просто очередной всплеск энтузиазма и использование очередного шанса. Но не только это. Основное отличие сегодняшнего контекста – дискурс. Если раньше родной язык прежде всего мыслился своеобразным фильтром своего и чужого и служил одним из базовых элементов этнозащитного механизма (Живков, 1994, 104), то есть выделял и противопоставлял свое всему остальному, был неотъемлемым фактором закрытости этнической структуры, в реалиях глобализирующегося мира, когда объективно усложняется структура идентичности личности и неизбежно ставится проблема содержательного осмысления, упорядочивания, иерархиизации множества идентичностей, родной язык и родная культура осознается как необходимая основа развития целостной личности, как необходимая основа гражданской и культурной идентичности. Не как средство формирования закрытости этнической структуры, а как основа развития такого необходимо-

го сегодня качества личности как поликультурность. В этой связи родная словесность для болгар Молдовы функционально должна рассматривается как средство этнокультурной идентификации, которая учитывает параметры этнокультурной другости потомков болгар переселенцев Молдовы в сравнении с материнским этносом. И в этом смысле содержание по родной словесности концептуально должно быть нацелено на осознание единства в многообразии на всех уровнях, а произведения на болгарском языке, созданные в разное время в диаспоре, должны служить определенным лакмусом, диалогизировать с посланиями болгарской литературы метролии, подтверждая и дополняя их. И, что очень важно в условиях полиэтнического общества, содержательно родная словесность для болгар должна осознаваться и обосновываться, а следовательно структурироваться в учебно-методическом обеспечении как основа для полноценного диалога культур совместно проживающих народов.

Примечания

[1] Историография по теме представлена в труде В. П. Степанова (2007) , в котором серьезно на монографическом уровне рассмотрена эта проблема для украинской диаспоры Молдовы.

[2] В письме Софрония Врачанского к командующему молдавской армией Михаилу Кутузову от 29.05.1811. Цит. по: Грек И. Органы управления «задунайскими переселенцами» в первой половине XIX в. // Страницы истории и этнографии болгар Молдовы и Украины. Кишинев, 1995. С. 36.

[3] Скорее всего, имеется в виду «Учебник за български език», Болград, 1863, 150 с. (см.: Речник на българската литература, Т. III. София, БАН, 1982. С. 175.

[4] Основа на българската граматика от Йоакима Груева. Белград, 1858(2 изд.-1867) (по Речник на българската литература, София, БАН, 1976. С. 292).

[5] Ръководство за словесност с примери за упражнения в разни видове съчинения на учениците в народните ни мъжки и женски училища. От Д. П. Войникова, Виена, 1874 (по Речник на българската литература. Т. I. София, БАН, 1976. С. 232).

[6] Представитель Министерства А. Паскал в своем докладе утверждает, что в БЦУ «почти нет учеников, которые не знали бы хорошо румынский язык и нет ни одного, кто не знал бы его вообще», а учителя «все владеют румынским языком». Будучи реалистом, А. Паскал признает, что необходимо учитывать этнический состав этой части Бессарабии, где преобладает болгарский элемент; преподавание всех предметов на румынском языке, по его мнению, привело бы к торможению интеллектуальной культуры этого населения. А. Паскал считает, что достаточно требовать, чтобы изучение румынского языка было на высоком уровне и обеспечивало бы успешное овладение им учениками (Челак Е. И.,1999, 60-61).

[7] Оценка ситуации (1869 г.) в Болградском Центральном Училище инспектором из министерства И. Массимом, который предлагает на болгарском преподавать только болгарский язык и славянскую литературу, а остальные предметы – на румынском.

[8] «Ръководство за словосъчинение на български език». Виена, 1875 // Речник на българската литература. Т. II. София, БАН, 1977. С. 96.

[9] Българска история за народни училища, Вена, 1874 // Речник на българската литература. Т. II. София, БАН, 1977. С. 335).

[10] См. очерк «Училищата» // Хаджийски М. Пуста чужда чужбина. София, 1994. С. 217-224.

[11] В том числе и болгарскому, и русскому и всем другим. Социетарное ни в коем случае нельзя отождествлять как русское, румынское и т. д.

[12] См: По пути национальной духовности болгар Молдовы. Документы и материалы (конец 80-х – 90-е гг. XX в.) Сост. И. Грек, Н. Червенков, Т. Шикирлийская. Кишинев, 2005; Степанов В. П. Этногосударственное законотворчество в Республике Молдова в 1989–2005 гг. // Украинцы Республики Молдова: влияние этногосударственного законотворчества, госучреждений и ведомств, этнокультурной среды на сохранение и развитие идентичности. Очерки трансформационного периода (1989–2005 гг.). Кишинев, 2007.

Литература

Видт И. Е. Образование как феномен культуры: эволюция образовательных моделей в историко-культурном процессе. Автореф. докт. дис. Тюмень, 2003.

Грек И. Ф. Болгары Молдовы и Украины: вторая половина XVII в. – 1995 г. (Библиографический указатель литературы). Кишинев, 2003.

Грек И. Ф. Органы управления «задунайскими переселенцами» в первой половине XIX в. // Страницы истории и этнографии болгар Молдовы и Украины. Кишинев, 1995.

Грек И. Ф., Червенков Н. Н. Българите от Украйна и Молдова Минало и настояще. София, 1993.

Демирева К. Обучението по български език и литература в Молдова. Български език и литература, София, 2002, № 1.

Демирева К., Кара Н., Рацеева Е., Кавръкова Л. Български език и литература. Учебник за 5 клас. Chişinău, 2000; Демирева К., Рацеева Е., Кара Н., Бурджиева Н. Български език и литература»,учебник за 6 клас. Chişinău, 2001; Рацеева Е., Кара Н., Цанков К. Български език и литература. Учебник за 7 клас. Chişinău, 2002; Рацеева Е., Кара Н., Демирева К. «Български език и литература», учебник за 8 клас, Chişinău, 2002; Рацеева Е., Кара Н., Демирева К. Български език и литература. Учебник за 9 клас. Chişinău, 2002.

Дичев И. От принадлежност към идентичност. София, 2002.

Жендова-Христова Унга. Книги на български език, издадени в СССР 1917–1944. София, 1983.

Живков Т. Ив. Етничният синдром. София, 1994

Закон РМ о правах лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам, и правовом статусе их организаций, № 382-XV от 19.07. 2001 // МО РМ № 107/819 от 04.09.2001.

Калоянов В. Бележки за културно-просветното дело на българите в Запорожка област (Украйна) // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Велико Търново, 1992. Том 1.

Колева П. Прогресивни педагогически принципи и учебни методи в Априловската гимназияпрез 90-те годи-

ни на миналия век // Светилник на новобългарската просвета. София, 1966.

Конев И. Васил Априлов и българската културна революция през Възраждането // Светилник на новобългарската просвета. София, 1966.

Концепция национальной политики Республики Молдова. Кишинев, 2004.

Мирославски К. И. Исторически очерк на гимназията «Император Александър III» в Болград. Фототипно издание. София, 1994.

Неделчева Т. Етнокултурна идентичност в съвременен социален контекст // Етнокултурна идентичност и поведенчески модели. София, 2003.

Носкова И. Система образования в болгарских селах Крыма в XIX – начале XX вв. // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Т. 8. Велико Търново, 2004.

По пути национальной духовности болгар Молдовы. Документы и материалы (конец 80-х – 90-е гг. XX в.). Сост. И. Грек, Н. Червенков, Т. Шикирлийская. Кишинев, 2005.

Постановление № 217, от 28 июля 1990 года «О присоединении ССР Молдова к Всеобщей декларации прав человека и о ратификации международных договоров о правах человека» // Булетинул Офичиал, № 008 дин 28 юлие 1990, артиколул 534.

Рамочная Конвенция о защите национальных меньшинств», ратифицирована Парламентом Республики Молдова. Постановление № 1001-XIII от 22.10.1996 // Monitorul Oficial, nr. 072 din 07.11.1996.

Рацеева Е. В. Относно етнокултурните особености на бесарабските българи // Литературата. София, 2001. Ръководство за словесност с примери за упражнения в разни видове съчинения на учениците в народните ни мъжки и женски училища. От Д. П. Войникова. Виена, 1874.

Сидоров М. И. Рамочная конвенция в процессе приведения национального законодательства в соответствие с международными нормами // Convenţia-cadru pentru protecţia minorităţilor naţionale: mecanismul de implementare. Din materialele seminarului internaţional. Chişinău, Comrat, Bălţi, 9-11 noiembrie 1999.

Степанов В. П. Украинцы Республики Молдова: влияние этногосударственного законотворчества, госучреждений и ведомств, этнокультурной среды на сохранение и развитие идентичности. Очерки трансформационного периода (1989–2005 гг.). Кишинев, 2007.

Стоянова Т. П. Проблема полилингвизма и интеркультурного воспитания в системе образования Молдовы // Единство народа Республики Молдова и проблемы идентификации этносов. Материалы конференции. Кишинев, 2000.

Стоянова Э. История одного языкового острова (1861–1983). Письменность болгарской диаспоры на Украине в социолингвистическом и стилистическом аспекте. София, В-Търново, 1997.

Сюпюр Е. Българските училища в Румъния през XIX век. Документи 1858–1877. София, 1999.

Хаджийски Мишо. Пуста чужда чужбина. София, 1994.

Челак Е. И. Училищното дело и културно-просветният живот на българските преселници в Бесарабия (1856–1878). София, 1999, 243 с.

Червенков Н. Н. Молдовската българистика днес: 2001–2005 година // Българистика. София, 2006. № 12.

Rezumat

Odată cu apariţia în Basarabia a diasporei bulgare învăţarea limbii materne era percepută de către colonişti ca un obiect foarte important, legat de acţiunea mecanismului de apărare etnică.

Contextul, în care astăzi se înţelege problema constituirii bulgarilor Moldovei, se deosebeşte considerabil în mod discursiv de toate variantele anterioare. Identificatorii etnici (limba, folclorul şi literatura), care au condus inevitabil spre etnocentrism, erau factori indispensabili ale izolării structurii etnice, sunt percepuţi astăzi ca o bază necesară a formării identităţii civile şi a identităţii culturale şi ca bază pentru un dialog cultural fructuos ale popoarelor conlocuitoare.

Cuvinte-cheie: bulgarii basarabeni, diaspora bulgară, identitate etnică, identificare, identificatori (limbă, folclor şi literatură), mecanism de apărare etnică, constituire, mecanism de retransmisie a culturii.

Резюме

С появлением в Бессарабии болгарской диаспоры изучение родного языка воспринималось переселенцами как исключительно важная задача, связанная с действием этнозащитного механизма.

Контекст, в котором сегодня осмысливаются проблемы образования болгар Молдовы, дискурсивно значительно отличается от всех предыдущих вариантов. Этнические идентификаторы (язык, фольклор и литература), которые неизбежно вели к этноцентризму и были неотъемлемым фактором закрытости этнической структуры, осознаются сегодня как необходимая основа формирования гражданской и культурной идентичности и как база для полноценного диалога культур совместно проживающих народов.

Ключевые слова: бессарабские болгары, болгарская диаспора, этническая идентичность, идентификация, идентификаторы (язык, фольклор и литература), этнозащитный механизм, образование, механизм трансляции культуры.

Summary

After the appearance of Bulgarian diaspora in Bessarabia, learning the native language was thought to be a very important task connected with the ethnic protection of identity. The context that surrounds the problems of education of Bulgarians in Moldova is significantly different from all previous variants by its discourse. Ethnic identifiers (language, folklore and literature) that inevitably provoked ethnocentrism and were an integrative part of isolation of the ethnic structure, are perceived today as an irreplaceable part of formation of civic and cultural identity and as a base of the comprehensive dialogues of cultures of the peoples living together.

Key words: Bessarabian Bulgarians, Bulgarian diaspora, ethnic identity, identification, identifiers (language, folklore and literature), ethnic protective mechanism, education, mechanism of cultural translation.

CULTUROLOGIE
КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Н. Н. ВИЗИТЕЙ

ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ: ПРОБЛЕМА МЕТОДОЛОГИИ АНАЛИЗА

1. Основные трудности, связанные с анализом культуры

Проблемы, с которыми мы изначально сталкиваемся, приступая к рассмотрению феномена «культура», вполне очевидны; в целом они те же, что в и случае рассмотрения феномена «человек», и это естественно, поскольку понятие культуры фиксирует, по сути дела, основополагающий момент человеческого существования, акцентирует наше внимание на тех процессах, которые выводят человека из лона природы и позволяют ему, не утрачивая своего естественного начала, постоянно от него дистанцироваться. Человек – существо *сознательное, рефлексивное*, он делает предметом своей жизнедеятельности саму эту жизнедеятельность, что позволяет ему вновь и вновь размыкать ограничительные рамки любого самоопределения, которое оказывается возможным для него в тех или иных обстоятельствах.

В силу сказанного познавательная ситуация, в которую мы попадаем, осуществляя попытку ответить на вопрос о том, что́ есть «человек» (и равным образом на вопрос, что́ есть «культура»), оказывается неординарной: предстающая нам реальность, как реальность, обладающая способностью к специфическому самоэкранированию, к рефлексии, открывается как сложное, *неоднородное* образование. Наиболее очевидный аспект этой неоднородности состоит в том, что анализируемый феномен выступает для нас как нечто *двойственное*. А именно: с одной стороны, он есть то, что предметно (пространственно, природно) представлено, что открыто нам в качестве *объективной реальности*, однако, с другой стороны, мы на интеллектуальном уровне отдаем себе отчет о наличии *внутренней* жизни у интересующего нас предмета, а на уровне чувственном неизбежно оказываемся вовлеченными в сопереживание событий этой жизни. Можно сказать также, что человек в своем социально-культурном существовании всегда открыт исследователю разнопланово: и *объективно* – так, как прежде всего открыт ему *другой* человек, и *субъективно*, в самонаблюдении – так, как каждый человек преимущественно дан *самому себе*. Здесь, как говорит Х. Плеснер, мы имеем ситуацию двух «абсолютно непереводимых друг в друга направлений нашего опыта» (Плеснер, 1988, 105).

Трудности, которые встают перед анализом в связи с указанной разноплановостью, неоднократно отмечались в гуманитарной науке. В. Дильтей, например, говорит об этом так: «Человек существует для нас по внутреннему самоощущению как система духовных явлений, а по свидетельству чувств, наоборот, – как телесное целое. Внутреннее самоощущение и внешнее восприятие никогда не осуществляются в одном и том же акте, а потому факт духовной жизни никогда не дан нам одновременно с фактом нашей телесной жизни. Отсюда с необходимостью вытекают две разные и несводимые друг к другу точки зрения» (Дильтей, 1987, 122).

Затруднение, связанное со стремлением совместить указанные точки зрения, приводит к тому, что субъект познания оказывается склонен, при этом нередко чисто стихийно, пренебречь одним или другим планом восприятия предмета. М. Бахтин отмечает: «…в основе живого опыта, из которого вырастает идея человека, лежит то самопереживание, то переживание *другого* человека… В одном случае процесс построения идеи человека… может быть выражен так: человек – это я, как я сам себя переживаю, другие – такие же, как и я. Во втором случае так: человек – это окружающие меня другие люди, как я их переживаю, я – такой же, как и другие. Таким образом, или понижается своеобразие самопереживания под влиянием переживания других людей, или – своеобразие переживания другого под влиянием и в угоду самопереживанию» (Бахтин, 1979, 49); однако, замечает далее автор, «идея человека как таковая всегда монистична, всегда стремится преодолеть дуализм *я* и *другого*» (Бахтин, 1979, 53).

2. О попытках целостного рассмотрения феномена культуры

Как, однако, в рамках какого методологического подхода может быть преодолен дуализм, о котором мы ведем речь? Как он *фактически* преодолевается? Так тоже можно спросить, поскольку очевидно, что в обычной жизни мы в ряде случаев успешно это делаем. Рассуждая чисто формальным образом, можно заключить, что решением стоящей перед нами задачи как будто бы является одна из двух ситуаций: либо то, что дано нам в субъективной форме, мы каким-то образом переводим в исключительно *объективистские* (предметно-пространственные) представления, либо напротив: то, что открыто нам исходно объективно, мы получаем возможность воспринимать как нечто чисто *субъективное*, как то, что дано нам в сопереживании.

Возможно ли это? Является ли реалистичной ситуация представленности субъекту предмета только

лишь как внешней реальности, и соответственно: могут ли данности внутреннего мира в процессе их познания оставаться для субъекта чисто субъективными? Классическая физика по поводу первого вопроса утверждает: чистый объективизм возможен. Позиция физики выглядит так: «…в явлениях, рассматриваемых в качестве физических, не может быть внутреннего, то есть такого, которое в ссылках, объяснениях, обоснованиях и т. д. допускалось бы по эту сторону локализации и прослеживания явлений в пространстве и времени» (Мамардашвили, 1984, 6); «физические явления мы можем понимать в той мере, в какой они не имеют внутреннего» (Мамардашвили, 1984, 30). Классическая физика стремится к такого рода объективизму как к идеалу. Однако насколько такого рода стремление обосновано? Г. Гегель решительно возражает. «Чистый физик, – говорит он, – лишь животное…» (Гессель, 1974, 251).

Г. Гегель обращает внимание на то обстоятельство, что для человека как *рефлексивного существа* ситуация чисто объективной, исключительно внешней данности мира (мира в целом, а также отдельных его предметов и явлений) *невозможна*. Лишь животное – существо, не обладающее сознанием, если бы оно при этом все-таки способно было по-человечески познавать, могло бы быть чистым объективистом, или «чистым физиком».

Г. Гегель, занимая позицию такого рода, конечно, прав. Присутствие человека в мире, обратим внимание на данный факт еще раз, очень специфично. Центральная категория философии – *бытие* и выступает как результат переживания и осмысления того откровения, которое в определенных обстоятельствах дано человеку по поводу его пребывания в мире. Ситуация бытия – это ситуация, в которой человеку открыт мир в качестве реальности абсолютно ему *нетождественной* – по данным *внешнего* чувства, и одновременно, в которой мир представлен ему как реальность, которой он полностью *тождественен* – по свидетельству *внутреннего* чувства. Такого рода ситуация имеет место, по сути, всегда, в частности при восприятии человеком любого предмета. Категория бытия фиксирует лишь *предельный*, наиболее напряженный в онтологическом и в экзистенциально-смысловом плане случай данной ситуации.

Таким образом, для человека предмет внешнего мира не может быть дан чисто внешне, этот предмет всегда *сопереживаем*, его открытость как внешней реальности всегда «нагружена» особого рода внутренней компонентой, он дан непременно и нашему внешнему, и нашему внутреннему чувству. Акт восприятия предмета не только делает очевидным для субъекта факт наличия абсолютно разведенной с ним реальности, но также и факт его (субъекта) совмещенности с нею, удостоверяемый внутренним образом. И если таким является положение дела в случае восприятия *природного предмета* естествоиспытателем, *физиком*, то оно тем более, как понятно, таково при восприятии *человека* представителем *гуманитарного* знания, в частности *философом*.

Попытка чистого объективизма – это фактически попытка представить познание как случай, когда познающий субъект и познаваемый объект абсолютно внутренне разобщены, когда они друг по отношению к другу абсолютно иноприродны, или когда между ними отсутствует какое-либо взаимовлияние, какая-либо фактическая, проявляющая себя на онтологическом уровне, взаимосвязь. Но если бы в действительности ситуация была именно такой, то познание, как очевидно, вообще было бы невозможным. (Э. Гуссерль: «Если разорвать разум и сущее, то как познающий разум может определить – что есть сущее» (Гуссерль, 1995, 319.).) Добавим, что столь же очевидно здесь и другое: знание, которым мы обладали бы в случае указанного разобщения (если бы это знание все-таки каким-то чудом оказалось полученным), не могло бы иметь для человека никакого практического или духовного смысла. (К. Маркс: «*Природа*, взятая абстрактно, изолировано, фиксированная в оторванности от человека, есть для человека *ничто*» (Маркс, 1956, 640).)

Субъект и объект – это реалии одного и того же мира, то есть внутренне они сопряжены, и изменения одного не могут не затрагивать состояние другого. Это во всех случаях так, в том числе в случае познания. И если достаточно очевидно, что субъект, познавший предмет, стал другим по отношению к самому же себе, но предмет еще не познавшему, то, будучи последовательными, мы должны принять, что и предмет познанный – это другой, *изменившийся* предмет. Ж.-П. Сартр справедливо отмечает: «само познание не может не быть практическим: оно изменяет познаваемое – не в смысле классического рационализма, а так, как эксперимент в физике микромира с необходимостью трансформирует свой объект» (Сартр, 1999, 206). Это особенно очевидно в том случае, когда в качестве предмета, который познается субъектом, выступает он сам же в тех или иных своих проявлениях. Нельзя, познав себя, остаться прежним, не изменить себя. Но если это так в данном случае, то у нас нет никаких оснований считать, что то же не происходит в ситуации, когда предметом познания для субъекта является не он сам, а что-либо иное.

Следует добавить: познание не есть встреча «готового объекта» с готовым же и самодостаточным в своей «готовности», завершенности, субъектом. У М. Бахтина сказано: «Предмет абсолютно индифферентный, сплошь готовый, не может действительно осознаваться, переживаться: переживая предмет, я тем самым что-то выполняю по отношению к нему, он вступает в отношение с заданностью, растет в ней, в моем отношении к нему. Переживать

чистую данность нельзя. Поскольку я действительно переживаю предмет, хотя бы переживаю–мыслю, он становится меняющимся моментом свершающегося события переживания–мышления его, то есть обладает заданностью, точнее, дан в некотором событийном единстве, где не разделен момент заданности и данности, бытия и долженствования, бытия и ценности. <…> Поскольку я помыслил предмет, я вступил с ним в событийное отношение. Предмет неотделим от своей фиксации в событии в его соотнесенности со мной» (Бахтин, 1979, 105-106); «событие, которое имеет наблюдателя, как бы он ни был далек, скрыт и пассивен, уже совершенно иное событие» (Бахтин, 1979, 117).

М. Хайдеггер говорит об особенностях той фундаментальной ситуации, благодаря которой становится возможным человеческое восприятие как таковое: «Мы… воображаем, будто сущее становится нам доступно просто благодаря тому, что наше я в качестве субъекта получает представление о некоем объекте. Как если бы для этого не требовалось сначала воцарение того открытого пространства, внутри открытости которого вещь только и может стать доступной *в качестве* объекта для *субъекта*, а сама эта доступность – сначала допустить до себя» (Хайдеггер, 1988, 263).

Таким образом, предположение о том, что, познавая предмет (даже, подчеркнем это вновь, предмет обычный, природный, не говоря уже о человеке), можно изначально выступать и итогово остаться чистым объективистом, *нереалистично*. Соответственно, лишенной необходимых оснований является надежда на то, что разноплановость представленности исследователю феномена «человек» можно преодолеть (и значит можно обеспечить *целостное* рассмотрение интересующего нас «предмета») за счет специфической «перекодировки» данных внутреннего опыта в данные опыта чисто внешнего.

Посмотрим теперь, однако, на проблему с другой стороны. Может быть, более перспективной окажется попытка действовать в обратном по отношению к охарактеризованному выше направлении; может быть, следует попытаться дать целостную картину человеческого (культурного) существования за счет перевода всех открывающихся нам при восприятии человека данных на язык субъективного, внутреннего? Однако при ближайшем рассмотрении и здесь мы встречаем методологические трудности, которые оказываются непреодолимыми. Прежде всего, отметим, что другой стороной невозможности для нас быть «чистым физиком», то есть воспринимать и анализировать предмет как исключительно внешнюю реальность, является невозможность воспринимать и исследовать реалии нашего *внутреннего* мира исключительно в качестве таковых.

Действительно, уже сама фиксация нашего внимания на том или ином событии нашего внутреннего мира является актом *выделения* данного события в пространстве этого мира и одновременно актом нашего от него *дистанцирования*, или актом выставления его перед нами, то есть перемещения во *внешнюю* сферу открытого нам мира, а значит актом его опредмечивания, *объективизации*. Если иметь в виду, что психология, решая свои задачи, всегда сохраняет в значительной мере точку зрения *интроспекции*, то есть, открывая исследователю свойства и закономерности протекания каких-либо психических процессов, всегда в значительной мере представляет ему эти процессы как его (исследователя) *собственные*, как данные ему в *самонаблюдении* феномены, то можно, подражая Г. Гегелю, сказать: «Чистый психолог – лишь Бог». То есть лишь то существо, которое является глубинной сущностью мира как такового и составляет первооснову любого предмета и потому равно миру, могло бы исчерпывающим образом открывать для себя истину любого предмета чисто внутренне, в самонаблюдении. Именно и только в такой ситуации любой случай восприятия и осознавания реальности был бы случаем, когда все происходящее продолжало бы оставаться событием *внутреннего* мира и только его одного.

Обращая свое сознание к тем или иным реалиям моего внутреннего мира, я объективирую их, и в этой объективации проявляет себя тенденция «приписывания» данных реалий некоему *иному* по отношению ко мне субъекту, тенденция к наделению этого субъекта моими чувствами. (Заметим, что именно это обстоятельство составляет основу художественного творчества.) Осознаваемое мною переживание оказывается специфическим образом «вырванным» энергией самого акта данного осознания из контекста моей внутренней жизни, оно уже не в полной мере мое, оно теперь в значительной степени достояние *другого* и выступает для меня как то, что́ проявляет себя *внешним образом* в поведении этого *другого*, что́ становится внешним выражением движения его внутренней жизни.

Итог сказанному можно подвести словами М. Хайдеггера: «Мы никогда не можем поставить событие перед собой, ни как некое «напротив нас», ни как все объемлющее [как «совмещенное с нами». – Н. В.]» (Хайдеггер, 1988, 276).

3. Методологические принципы сопряжения объективного и субъективного планов культуры в процессе ее анализа

В соответствии с проведенными рассуждениями, мы должны, на первый взгляд, сделать совсем неутешительный вывод, что познание человека и культуры в их полномасштабной целостности, как объективно-субъективных реальностей, невозможно. Однако это не так. Если приглядеться внимательно к открывшейся нам ситуации, то можно заметить, что

она демонстрирует нам не только факт невозможности реализации принципов «чистого объективизма» и «чистого субъективизма», но одновременно и факт неизбежности размывания этих принципов в процессе познавательной практики и тенденцию к переходу одного из них в другой. Действительно, картина, которая нам теперь дана, выглядит так: любой *внешним образом* представленный мне предмет неизбежно сопереживается и таким образом присовокупляется к моему «внутреннему телу», к моему я, тогда как любое событие моей *субъективной* жизни, осознаваясь, непременно получает статус самостоятельного, превращается в предмет (в субъект), который получает возможность осуществлять свое в значительной степени суверенное, внешнее по отношению ко мне, поведение. Мое существование как существование осознающего себя субъекта – это непрерывно происходящий процесс эмансипации моей телесности, разнесения ее по пространству социальности, процесс дробления, фрагментаризации моего я, *вырастания* из него других я. Но это также одновременно процесс особого рода *поглощения* моим *я* предметов внешнего мира, *ассимиляция* этих предметов, присовокупление их к *я* за счет работы моего внутреннего чувства. Добавим также, что всякий внешний предмет, становясь предметом моего осознания, оказывается специфическим образом *устремленным* ко мне, как к носителю высших (рефлексивных) состояний. Одновременно любая реальность внутреннего мира (мира рефлексивно реализующегося бытия), будучи воспринятой и осознанной мною, оказывается реальностью, которая в своем движении устремляется к своему собственному, существующему за пределами рефлексивного мира истоку.

Обратим внимание, что нарисованная здесь нами картина воспроизводит, по сути дела, общую идею движения мира как такового; по крайней мере именно так видят ее многие философы: Г. Гегель – «Завершение сознания заключается в том, чтобы для него был *истинный предмет*, а завершение предмета субстанционального, субстанции – в том, чтобы она была для себя, то есть различалась от себя и имела бы в качестве предмета самое себя. Сознание стремится к сознанию субстанционального, а последнее… к явлению и отношению, в котором оно было бы для себя» (Гегель, 1978, 291); М. Шелер – «Первосущее постигает себя самого *в человека в том же самом акте*, в котором человек видит себя укорененным в *нем*» Шелер, 1988, 93); М. Хайдаггер – «Самоосмысление человека соответствует самораскрытию просветления бытия» (Хайдеггер, 1988, 280).

Итак, общая тенденция *движения бытия* такова: внешнее стремится обрести внутреннее, укоренить себя в нем, внутреннее же стремится стать внешним, развернуть себя пространственно, но это значит, что возможна методология, следуя которой я могу получить искомое – *целостное* восприятие и воспроизведение в контексте анализа феномена «человек», феномена «культура», и главное, что для этого необходимо сделать – это актуализировать способность бытия к такого рода движению. Как говорит М. Бахтин, «задача заключается в том, чтобы внешнюю среду, воздействующую механически на личность, заставить заговорить, то есть раскрыть в ней потенциальное слово и тон, превратить ее в смысловой контекст мыслящей и поступающей (в том числе и творящей) личности» (Бахтин, 1979, 366). Это значит, что вопрос стоит так: каким образом, имея *исходно* предмет в качестве *объективно* представленной реальности, мы должны вести дальнейший анализ, чтобы субъективная развертка бытия данного предмета предстала нам как то, что *непосредственно продолжает* объективную его развертку? И, соответственно, как нам следует осуществлять интроспективный анализ, чтобы стихийно реализующаяся при этом тенденция к объективации проявила себя наиболее полно и последовательно и чтобы представленность рассматриваемой реальности в качестве объективной оказалась бы наиболее полной?

Проведенные выше рассуждения в принципе дают нам возможность достаточно определенно ответить на данные вопросы. В частности, для того, чтобы в анализе воспроизвести интересующий нас предмет (в частности, «культуру») целостно, необходимо, взяв предмет в его естественном, внешним образом представленным нам существовании, анализировать происходящий здесь процесс как *возможную основу*, на которой воспроизводится человеческая субъективность.

Отметим, что данное направление действий является, по сути дела, универсальным при анализе *психических* явлений; В. Зинченко и М. Мамардашвили отмечают: «…возможность объективного подхода к миру психики и сознания реальны, если мы не будем только относиться к нему как к уже готовому и заданному, а будем помнить, держать в голове, что это всегда именно *устанавливающийся* мир сознания любого конкретного человека» (Зинченко, Мамардашвили, 1977, 118). Следовательно, акты восприятия, памяти, речевой активности, воображения, мышления и т. д. необходимо рассматривать не в качестве того, что совершается субъектом, а в качестве того, *что с субъектом совершается*. И саму сознательную способность следует рассматривать «не как отношение *к* действительности, а как отношение *в* действительности» (Зинченко, Мамардашвили, 1977, 121).

Можно сказать также, что мы должны рассмотреть происходящий процесс как *предпосылку рефлексивного акта*. Когда, при каких условиях такое рассмотрение реализуется? Очевидно тогда, когда анализируемый предмет берется в его *само-*

движении, которое как базовое свойство природно-космического универсума, присуще *любому* предмету. Далее: самодвижение – это фактически эволюционно-историческая предпосылка *самосознания*. Именно это обстоятельство дает основание Г. Гегелю для суждений такого характера: «Внутреннее в вещах есть *мысль*, или даже *понятие* о вещах. Когда сознание имеет своим предметом внутреннее, оно имеет этим предметом мысль, или, что то же самое, свою собственную форму или рефлексию, то есть вообще самого себя» (Гегель, 1973, 84); он же: «понятие… есть истинно первое, и вещи суть то, что́ они суть благодаря деятельности присущего им и открывающегося в них понятия» (Гегель, 1975, 347).

4. Понимание: процессуальные моменты и итоговая ситуация

А теперь спросим: что реально происходит при анализе, который реализует указанную методологию? Начиная исследование с рассмотрения внешнего, объективистски представленного плана существования интересующего нас предмета, мы должны, как было отмечено, анализировать соответствующий процесс с точки зрения его возможности быть *основой рефлексивного акта*, то есть основой производства человеческой субъективности. Существенно, что, начиная рассматривать предмет под указанным углом зрения, мы чисто спонтанно меняем с какого-то момента позицию, с которой мы воспринимаем происходящее: из наблюдателя внешнего мы превращаемся в наблюдателя внутреннего. Принцип объективизма меняется на принцип субъективизма, точнее, практически полностью сходится с ним. Мы совмещаем себя внутренне с предметом в его самодвижении, и это самодвижение оказывается рождением не некоторой иной, а моей собственной субъективности.

Качества внешнего предмета, которые нам открываются в рамках указанного процесса, не будут более качествами исключительно объективными или исключительно субъективными. Точнее, мы не будем более иметь дело с какими-либо внешними качествами, которые не были бы нам одновременно в полной мере открыты в сопереживании, *внутренне*, точно так же как все открывающиеся нам вновь и вновь «внутренние» качества всегда будут даны, всегда будут представлены нам теперь в своих *внешних* воплощениях.

Предмет, открытый нам в случае реализации данного подхода, и есть в полной мере познанный, или теперь уже следует сказать, *понимаемый* нами предмет, причем понимаемый с максимально возможной объективностью и *точностью*: «В гуманитарных науках, – говорит М. Бахтин, – точность – это преодоление чуждости чужого без превращения его в чисто свое» (Бахтин, 1979, 371). Последнее обстоятельство особенно существенно: анализ предмета, осуществляемый в соответствии с рассматриваемой здесь методологией, позволяет мне в сопереживании бытия этого предмета фактически полностью отождествиться с ним, и вместе с тем, поскольку такого рода отождествление происходит на почве восприятия предмета как рефлексирующего, как сознающего себя бытия (в полной мере – в случае анализа человека, культуры и т. п., или – как бытия, усиливающегося в своем «естественном» движении в качестве *предпосылки* рефлексивности, – во всех иных случаях), не оказаться без остатка «растворенным» в предмете. Добавим также, что в соответствии с тем, что показывает нам осуществленный анализ, познавательная ситуация такого рода является *всеобщей*, то есть она характерна для случая *любого* познания, а не только того, которое имеет место в гуманитарной сфере.

Итак, познанный предмет оказался открытым нам *целостно*, но это не обеспечивается за счет того, что мы полностью перекодировали внешние определения во внутренние или наоборот, что предмет открыт нам как только лишь объективно или только лишь субъективно представленная реальность. Точка зрения целостного ви́дения – это *точка зрения трансцедентальная*. В ее рамках внешнее как внешнее в значительной мере теряет свою предметную отчетливость, точно также как внутреннее утрачивает свой статус исключительно внутреннего. Внешнее ослабляет свою пространственную выраженность, внутренне же преодолевает свою беспредметность, уплотняется. Именно с наличием такого рода естественной для анализа тенденции связана рекомендация М. Мамардашвили: «в понимании мира и себя самого нужно отучаться от привычки наглядного представления» (Мамардашвили, 1993, 147). Действительно, предмет познанный, *понятый* высвечен своим внутренним светом , что *размывает* его внешние очертания, и он *оплотнен* теперь в своей внутренней представленности за счет погружения, активного проникновения во внутреннее внешнего, что в значительной мере лишает интроспекцию возможности проявить себя традиционным образом. Здесь имеет место специфическое *взаимоналожение* двух планов человеческого видения мира, двух планов человеческого сознания. «Когда безóбразное сознание работает вместе с предметным сознанием, – говорит М. Мамардашвили, – тогда мы что-то понимаем. Безóбразное сознание есть условие того, что мы можем понимать то, что мы утверждаем в нашем предметном сознании» (Мамардашвили, 1993, 155). (Он же говорит о европейской традиции трактовки *рацио*: оно «есть *среднее* между тем, что выразимо наглядно, указано, и тем, что невыразимо, ненаглядно, неуказано» (Мамардашвили, 1993, 169).)

Уместно вспомнить и точку зрения М. Полани: он обращает внимание на единство «периферче-

ского и фокального восприятия» (Полани, 1985, 184), имеющее место при *понимании* анализируемого предмета. Здесь следует заметить, что любой предмет всегда дан человеку, как определенное взаимоналожение той эмпирии, которая в процессе видения предмета непосредственно человеку открыта, и той «идеи предмета», которая актуально присутствует в восприятии, присутствует уже потому, что в нем всегда совершается акт *номинации* предмета. Предмет в связи с первым обстоятельством дан человеку *чувственно-конкретно*, и в связи со вторым – *чувственно-сверхчувственно*. Предмет – это и субстанция, и полевой феномен, он дан нам и фокально – как отдельный, четко пространственно очерченный предмет, и *разнесенно* – как совокупность тех отношений, в которые он реально включен в пространстве человеческого мира. Познание предмета есть последовательная проработка и сближение фокальной и периферической его данности.

Можно вспомнить также о традиции различения *двух* типов мышления человека, за которой стоит в конечном счете факт все того же *двоения* представленного нам в восприятии предмета: М. Хайдеггер – «Есть два вида мышления, причем существование каждого из них оправдано и необходимо для определенных целей. Вычисляющее мышление и осмысливающее раздумье» (Хайдеггер, 1991, 104); М. Мамардашвили – «Существует знание как знание чего-то, и оно же – когда мы еще и мыслим знаемое» (Мамардашвили, 1993, 336); и др.

5. Знание «как» и знание «что»

Любой воспринимаемый предмет открыт человеку и как субстанция («частица»), и как поле («волна»), и познание всегда, уже чисто стихийно, принимает в расчет данное обстоятельство. Однако в зависимости от характера того интереса, который имеет человек, приступивший к познанию, используемая человеком стратегия действий может быть в определенной степени разной. Если мы стремимся получить знание, которое вооружило бы нас в нашей деятельности, связанной с практическим преобразованием мира, то наши познавательные действия будут направлены на то, чтобы узнать *как* предметы реагируют на оказываемые на них внешние воздействия. Именно такой интерес к предмету имеет *естественная* наука – и в эксперименте, и в наблюдении, и в рамках теоретического анализа.

«Знание как» – это не столько эмпирическое, опытное знание, сколько такое знание, которое мы должны иметь для того, того, чтобы опыт, практика (в качестве практики человека – *сознательного существа*) были возможны. (И. Кант: «Физика есть не опытное исследование природы, а исследование такого опыта, то есть только имея физику, мы можем опытно пережить то, чего никогда не испытывали бы без физики» (Кант, 1964, 359); А. Уоттс: «Научное описание мира в действительности есть не что иное, как описание экспериментов – того, что делают люди, когда они изучают мир» (Уоттс, 1997, 363).)

Однако при познании мира у человека могут быть (а по сути – всегда есть) и другие интересы. «Чистая воля к познанию, – замечает К. Ясперс, – существует и без технических целей» (Ясперс, 1991, 107). У человека есть потребность знать, *что* собой представляет тот или иной предмет, чем он является, выступая в качестве индивидуального носителя и персонификации всеобщих начал природно-космического универсума, или, опять-таки, в качестве носителя максимально широкой совокупности отношений, в которую он (как и каждый иной предмет, включая субъекта познавательного акта) включен. Только такое знание о предмете позволяет мне в полной мере высветить бытие данного предмета, а также высветить свое бытие через посредство данного предмета. Это не знание в обычном смысле слова, это не знание «как», а знание «что», и это действительное *понимание* предмета. Противопоставление знания и понимания, принятое в гуманитарной науке, имеет поэтому под собой определенное основание. (Г. Башляр: «Нужно понимание, и это находится за пределами знания» (Башляр, 1987, 343).) Знание «что» открывает нам предмет не в отношении возможности использования его, а в отношении возможности определения нашего перед ним *долга*. (М. Бахтин: «Понять предмет – значит понять мое долженствование по отношению к нему» (Бахтин, 1986, 95).)

Существует ли, однако, непроходимая граница между знанием указанных двух типов? Конечно, нет. Понимание предмета открывает мне сущность предмета, позволяет увидеть его как носителя абсолютных начал, «природности» как таковой. Но любое действие, которое я должен совершить теперь в связи с *пониманием* предмета, требует *знания* о характере его возможных взаимодействий с другими окружающими его предметами. Поэтому философ всегда устремлен к научному знанию, так же как естествоиспытатель – к метафизике. (Н. Шестов: «Но даже труженики лаборатории рано или поздно приходят в себя и с такой жаждой рвутся за пределы положительного знания, с какой монахи рвутся за стены монастырей» (Шестов, 1991, 84).)

6. Сочувствующая объективность

Существенно, что, стремясь получить знание «что», я должен по отношению к предмету действовать особым образом. Я не могу, оказывая на него те или иные внешние воздействия, просто отслеживать его реакции. Я должен представить предмету возможность действовать самостоятельно, и я одновременно должен обеспечить себе возможность присутствовать при этом, быть свидетелем происходящего. Но можно ли быть свидетелем, не являясь при этом одновременно и соучастником?

Из общих соображений понятно, что нет. Но тогда в чем заключается такое соучастие? Очевидно, в том, что я *поддерживаю* способность предмета быть *самостоятельным*, то есть поддерживаю его как носителя фундаментальной *общеприродной* способности – способности к *самодвижению*. Как фактически может выглядеть данная поддержка? Очевидно, что она не может быть некоей энергией, которая суммируется с энергией самодвижения, иначе *само*движение в качестве такового было бы невозможным. Она может быть только лишь фактором, который «расчищает дорогу» *само*движению, то есть тем, что специфическим образом *экранирует* предмет, защищает его от *внешних* воздействий. Но это значит, что моя познавательная активность, направляемая на предмет, есть особого рода проявление мною «чувства любви» к предмету.

Познание есть акт бескорыстной отданности предмету. Это обстоятельство отмечено многими авторами. В частности, Г. Гегель говорит, что в познании «сознание… отказывается от своего *частного* мнения и убеждения и отдает себя во власть *предмета*» (Гегель, 1975, 120). М. Полани подчеркивает: «В каждом интеллектуальном свершении присутствует акт самоотдачи» (Полани, 1985, 96).

В соответствии с обыденными представлениями любовь к предмету – совершенно неуместное чувство в познавательном акте. Здесь в качестве более адекватной видится установка на индифферентность. Однако это не так. Г. Хейгстенберг, например, различает объективности *констатирующую* и *сочувствующую* и, оценивая их эффективность в познании, отдает предпочтение второй (Хенгстенберг, 1975, 9). М. Мерло-Понти прямо указывает: «Попытавшись увидеть, каким образом объект или существо начинают существовать для нас посредством желания и любви, мы лучше поймем, каким образом объекты и существа могут существовать вообще» (Мерло-Понти, 1999, 205); К. Ясперс отмечает: «Сознание бытия обретает достоверность в любви – в любви открывается и содержание бытия» (Ясперс, 1991, 230).

Любовь, сочувственное, симпатизирующее отношение к предмету как носителю способности к самодвижению, открывает ход к *сопряжению* объективного и субъективного в предмете. «Именно симпатическое сопереживание – и только оно одно, – говорит М. Бахтин, – владеет силой гармонически сочетать внутреннее с внешним в одной и единой плоскости» (Бахтин, 1979, 74).

Как, однако, *фактически осуществляется* познавательный акт, реализующий «чувство любви»? Попытка ответить на вопрос, *что* есть данный предмет, всегда разворачивается в виде актов последовательного его включения во все более и более широкую совокупность родственных ему предметов. Например, спрашивая, что есть человек, мы можем ответить – это *Homo sapiens sapiens*. Но, получив данный ответ, мы оказываемся перед вопросом: а что есть *Homo sapiens*? Затем, в силу той же логики движения познавательного процесса мы приходим к вопросу, что есть *гоминиды* – и т. д., и т. д. Неизбежным вопросом, перед которым мы оказываемся вскоре, является вопрос, что есть *живая природа*? И, наконец, – что есть *Природа в целом*? Существенно, что данный вопрос является «конечным пунктом» попытки выявить суть *любого* предмета или явления.

Что, следовательно, происходит фактически в процессе анализа? Во-первых, включение анализируемого предмета во все более и более широкую совокупность родственных ему предметов и одновременно последовательное отгораживание, *защита* его от действия тех или иных внешних факторов, причем по мере приближения к ситуации, в которой мы задаем вопрос, что есть Природа, мы осуществляем такого рода защиту предмета от все более и более значительных (по масштабу возможных последствий) внешних событий, и ситуация, в которой мы задаем вопрос, чтó есть Природа, соответствует ситуации, когда все внешние влияния на анализируемый предмет по сути сняты, когда он определен во всей полноте своей конкретики исключительно *самодвижением*. Наша поддержка спонтанности предмета состоит, следовательно, в том, что мы позволяем проявиться на уровне бытия данного предмета с*ущностному*, мы «расчищаем дорогу», повторим это еще раз, самодвижению, мы выступаем в качестве фактора *свободной самореализации* предмета, поэтому мы и действуем воистину в соответствии с «чувством любви», о чем было сказано выше. Мы способствуем тому, чтобы предмет «пошел в рост», и фактически прибавил при этом в своем *онтологическом* статусе. Во-вторых, в ходе рассуждений мы все более и более «приближаемся» к предмету, сокращаем свою удаленность по отношению к нему, и, оказываясь перед вопросом «что есть Природа», попадаем в ситуацию, когда совокупность предметов, в которую вошел интересующий нас предмет, включает также и нас самих – тех, кто стремится ответить на вопрос о сути предмета, то есть в ходе рассуждений мы ликвидируем какую-либо дистанцию между собой и познаваемым предметом. Выходя к предельным основаниям сущего, мы попадаем в *самость*.

7. Культурные феномены как воспроизводство субъекта

Мы отметили ранее, что рассмотрение феномена «человек» или феномена «культура» не может строиться по методологии, ориентированной на получение «знания как». Здесь исходно необходима ориентация на «знание что». Это предполагает, что культура в целом, а также те или иные ее «частные» случаи

– наука, религия, искусство, спорт и т. д. – должны рассматриваться с точки зрения их возможности выступить в своем *объективно-процессуальном* проявлении в качестве средства воспроизводства и развития человеческого, рефлексивного по сути своей бытия, или в качестве средства, способствующего самораскрытию бытия в точке телесного присутствия индивида, прорастанию его наукой, или искусством, или религией и т. п. (М. Бахтин: «Заставить мир заговорить и вслушиваться в слова самого мира» (Бахтин, 1979, 354).)

Любая человеческая деятельность способна не только произвести необходимый, отвечающий той или иной социальной потребности «продукт», она в ряде случаев способна также воспроизвести *самого субъекта* данной деятельности. И одно в принципе предполагает другое. («Всякий культурный процесс, – говорит К. Свасьян, – имитативно разыгрывает мистерию творения; можно сказать, что в нем наличествует фило- и онтогенетическое соотношение. Культура – творчество, или она – ничто» (Свасьян, 1981, 99).)

Оценивая культурный потенциал той или иной деятельности, мы должны прежде всего интересоваться указанной стороной дела. «Цель *науки*, - отмечает М. Мамардашвили, – получение объективного знания – достижима только потому, что наука сама производит субъекта этого знания, который никоим образом не предан ее делу и никогда не отливается ни в какой окончательный образ» (Мамардашвили, 1982, 51). Постичь идею, прийти к идее, понять ее можно лишь *соучаствуя в ее рождении*. (М. Шелер: «Идеи существуют не *до* вещей, не *в* них и не *после* них, но *вместе* с ними, и производятся лишь *в* акте постоянной реализации мира… Поэтому и наше соучастие в этих актах, поскольку мы мыслим «идеи», не есть простое отыскание или открытие уже независимо от нас сущего и бывшего, но истинное сопорождение идей и сопровождающих вечную любовь ценностей из *первоисточника самих вещей*» (Шелер, 1988, 81).)

Как фактически осуществляется воспроизводство, о котором идет речь? Проведенные выше рассуждения показали, что акт познания (понимания) предполагает специфическую (связанную с «чувством любви») отданность субъекта познаваемому предмету, причем, отданность ему как носителю общеприродного начала, как проявляющему способность к *самодвижению*. Но отданность самодвижению, сопереживание другому как реализующемуся в самодвижении, есть акт, который неизбежно выводит субъекта на режим рефлексивного бытия, то есть, по сути, *воспроизводит его сущностное начало*, а значит разводит его с объектом, дистанцирует субъекта и объект друг от друга.

Аналогичную ситуацию мы обнаруживаем и во всех иных случаях человеческой культурной активности. Так, Х.-Г. Гадамер, анализируя феномен *игры*, приходит к выводу: «Субъект игры – это не игрок; в лучшем случае игра достигает через играющих своего воплощения <…> Способ бытия игры не такой, чтобы подразумевать наличие субъекта с игровым поведением» (Гадамер, 1988, 148-150); и далее: «Всякая игра – это становление состояния игры <…> В игре реализуется, следовательно, ее способ бытия – это самопрезентация, которая, однако, является универсальным аспектом бытия Природы» (Гадамер, 1988, 154).

Или вот, что М. Мамардашвили говорит (со ссылкой на Декарта) о человеке, занимающемся философией: «Метафизик не изображает, а конструирует, и не мир, а человека в мире» (Мамардашвили, 1993, 343); он же: «Метафизика может действовать только воплощениями. Наша плоть идет в дело» (Мамардашвили, 1993, 349). То есть философское размышление одним из своих эффектов, происходящих на полюсе субъекта, имеет обеспечение *человеческому телу* такого режима функционирования, при котором создаются предпосылки для воспроизводства рефлексивности.

Такую же работу по производству субъекта совершает процесс *художественного творчества*. Его итогом является «художественный предмет» или «художественный эффект». Ж.-Ф. Лиотар подчеркивает: «Никакое изображение не изображает события. Изображение лишь отсылает к неизобразимому, указывает на непредставимое» (Лиотар, 1991, 158). Непредставимо то, что демонстрирует в конечном счете художественное произведение, оно (демонстрируемое) лишено наглядности, является синтезом образного и безóбразного, аналогично тому, как лишенным наглядности, непредставимым оказывается для нас то, что выступает итогом научного анализа, когда нам открывается *истина*, оказывается данным то, что *понято*. Соответственно, *сходными* являются процессы, обеспечивающие указанный итог. В частности, в искусстве, в рамках эстетического акта неизбежно должен свершаться и свершается процесс воспроизводства субъекта данного акта – индивида, проявляющего рефлексивную способность. «Лишь вместе с «сотворением себя», – говорит М. Мамардашвили, – мы получим полную определенность, вполне и уникально (единственно) определим отражение этого рода (поэтичность, красоту … и т. п.» (Мамардашвили, 1993, 343).

С полной очевидностью рассматриваемая нами сторона дела явлена в случае *религиозной деятельности*. Например, в христианстве, где лишь бескорыстно отдавая себя другому человеку как носителю Божественного начала, человек воистину обретает себя. Можно показать, что и во многих

других случаях человеческой деятельности – политика, спорт и т. д. – индивид силой обстоятельств, связанных с объективно-процессуальными моментами данной конкретной деятельности, оказывается в ситуации, которая является предпосылкой воспроизводства его в качестве рефлексивного существа. Ориентация на выявление конкретных особенностей указанного воспроизводства в каждом таком случае – это и есть адекватный методологический подход к анализу соответствующих видов человеческой деятельности в качестве *феноменов культуры*.

Литература

Бахтин М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

Бахтин М. Из записей 1970-1971 гг. // Бахтин М. Эстетика словесного творчества.

Бахтин М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М. Эстетика словесного творчества.

Бахтин М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники: Ежегодник, 1984–1985. М., 1986.

Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.

Гегель Г. Наука логики. Т. 1. М., 1974.

Гегель Г. Философия религии. Т. 1. М., 1978.

Гегель Г. Философская пропедевтика // Гегель Г. Работы разных лет. В 2-х тт. Т. 2. М., 1973.

Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975.

Гуссерль Э. Кризис европейского человеческого и философия // Культурология. XX век: Антология. М., 1995.

Дильтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. М., 1987.

Зинченко В., Мамардашвили М. Проблема объективного метода в психологии // Вопросы философии. 1977, № 7.

Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6 тт. Т. 3. М., 1964.

Лиотар Ж.-Ф. // Современная западная философия: Словарь. М., 1991.

Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993.

Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984.

Мамардашвили М. Наука и культура // Методологические проблемы историко-социальных исследований. М., 1982.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Санкт-Петербург, 1999.

Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии: Переводы. М., 1988.

Полани М. Личностное знание. М., 1985.

Сартр Ж.-П. Проблемы метода. М., 1999.

Свасьян К. Философия культуры Э. Кассирера // Вопросы философии. 1981, № 9.

Уоттс А. Психотерапия: Восток и Запад. М., 1997.

Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

Хайдеггер М. Отрешенность // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991.

Хенгстенберг Г. К ревизии понятия человеческой природы // Философское понимание человека в современной зарубежной философии: Тексты. М., 1975.

Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в современной западной философии.

Шестов Н. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления. Л., 1991.

Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Назначение и смысл истории. М., 1991.

Rezumat

În articol prezentat se evidenţiază dificultăţile legate de analiza culturii.

Cuvinte-cheie: fenomenul culturii, corelaţia obiectivităţii cu subiectivitatea, fenomenele culturale.

Резюме

В представленной статье рассматриваются основные трудности, связанные с анализом культуры.

Ключевые слова: феномен культуры, сопряжение объективного и субъективного, культурные феномены.

Summary

In this article, the main difficulties related to analysis of culture are considered.

Key words: Phenomenon of culture, cohesion of objective and subjective, cultural phenomena.

С. П. ПРОКОП

ЦЫГАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА МОЛДОВЫ КАК ХАРАКТЕРИСТИКА КУЛЬТУРНОЙ И ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В представленной статье на основе книги «Десять тетрадей в клеточку» Павла Андрейченко [1] предпринимается попытка на богатом этнологическом материале, содержащемся в местной цыганской художественной литературе на русском языке, показать возможные пути рассмотрения ее с точки зрения не только литературоведения, но и этнологии как этнолитературу, расширяющую наши познания и представления об истории и культуре цыганской этнической группы, проживающей испокон веков на территории современной Республики Молдовы.

Кроме того, в этом контексте автор пытается сопоставить традиции и обычаи, отраженные в данных произведениях, с основными положениями обычного права цыган России. И этому есть свое объяснение. Описываемые в рассматриваемых произведениях события так или иначе связаны с прошлым всего постсоветского пространства, для которого была характерна стертость государственных границ. Особенно для цыганских этнических групп, колесивших по всему бывшему Союзу. На данном этапе исследования смеем предположить, что традиции и обычаи многих цыганских групп, разбросанных почти по всей территории СНГ, существенно не отличались. Подтвердить данную мысль может лишь специальное изыскание на эту тему. Все это наводит на мысль, что различия в обычном праве региональных цыганских этнических групп – еще одна серьезная тема, ждущая своего исследователя.

Общеизвестно, что цыганская культура – одна из самых старинных в мире. В большей мере из-за отсутствия государственности или вследствие кочевого образа жизни многие образцы как устного народного творчества, так и письменного, скорей всего, утеряны или просто не зафиксированы. Не секрет, что не только музыка и танцы, посредством которых цыганский народ ярко идентифицировался, но и художественная литература и фольклор, являются тем культурным кодом нации, наличие которого позволяет отнести этот народ к цивилизационному.

Говоря, кстати, о цивилизации, мы не так пессимистично настроены, как Рэймонд Бакленд, автор книги об английских цыганах. Попытавшись запечатлеть религиозно-мистические представления и ритуалы цыган из прошлого, «перед тем, как они окончательно исчезнут», он считает, что современные авторы стремятся уделять основное внимание тяжелым условиям быта, бедности цыган, которые отчаянно нуждаются в том, чтобы влиться «в русло цивилизации» (Бакленд, 2003, 7-9).

В настоящее время лишь благодаря народным рассказчикам, энтузиастам-цыганологам и собирателям фольклора, немногим писателям-самородкам, цыганское устное народное творчество, равно как и крупицы художественной литературы, сохранились до сих пор.

Одним из аргументов, подтверждающих необходимость исследовать цыганскую художественную литературу, послужил для нас и Манифест Союза цыганских писателей, подписанный в 2002 году в Кельне и призывающий всячески поддерживать цыганскую литературу [2].

Заглянув в прошлое, мы убеждаемся, что история и культура цыганского населения постсоветского пространства периодически вызывала интерес и у академических исследователей. В рамках академической науки нашей республики отдельные изыскания по истории, демографии и миграции, социальному положению цыган проводили В. С. Зеленчук (Зеленчук, 1979, 57-60), И. А. Анцупов (Анцупов, 2000, 3-18), И. В. Дрон (Дрон, 1994, 6; 1993, 3; Dron, 1994, 4), пытавшиеся восполнить пробелы по истории извечно гонимого народа.

Иван Антонович Анцупов – специалист в области истории русского народа, увлекся историей многострадального цыганского этноса в конце своей жизни. «Конечно, – писал он, – такое историческое прошлое не могло не наложить отпечатка на их менталитет, который они пронесли в веках и сохранили. Их ментальность – это устойчивый набор представлений, привычных действий, источников мировоззрения, дух вечного искательства, общности (коллективизма), всеобщей ответственности, их привязанность, консерватизм в традициях; цыган не покидала надежда обрести свободу. В течение многих столетий этот этнос оставался порабощенным, незащищенным и крайне обездоленным. Такое прошлое оставило, несомненно, глубокий след в душах цыган» (Анцупов, 2000, 13).

Однако первые систематические научные изыскания по истории и культуре проживающего на территории Республики Молдова народа, называющего себя звучным именем «ромá» в рамках утвержденного правительством проекта (2001) предпринимает доктор политологии Ион Думиника, разработавший целый круг вопросов, связанных с историей и этнографией цыганского населения нашей республики, которые нуждаются в глубоком исследовании; трагедию депортации цыган на основе архивных данных восстановила Татьяна Сырбу (Сырбу, 2002, 84-87). Таким образом, история и культура цыганского населения, еще несколько десятилетий вызывавшие обостренный интерес лишь у отдельных цыганологов-энтузиастов, в последние годы включены в исследовательские планы

ведущих научных учреждений мирового масштаба. Для исследователей-первооткрывателей – «цыгановедение» – непочатый край неразработанных тем и идей, среди которых – фольклор и художественная литература, обычное право цыганских региональных этнических групп. Если сегодня не предпринять срочные меры по собиранию и обработке фольклора в местах, компактно населенных цыганами, то уже несколько десятилетий спустя этот материал будет безвозвратно утерян. Об этом пишут и наши московские коллеги, обеспокоенные нынешним положением цыганского фольклора разных регионов постсоветского пространства. И не столь важно сегодня, на наш взгляд, на каком языке будет собран этот этнологический материал, важно, что с его потерей могут кануть в прошлое обычаи и традиции яркого и самобытного народа.

На территории нынешней Республики Молдова мы выделяем, как правило, помимо молдавской – местную русскую, украинскую, болгарскую, еврейскую, гагаузскую литературы, совершенно несправедливо оставляя в стороне цыганскую, забывая, что все они являются составными частями общереспубликанского литературного процесса.

Предпринятое исследование – первый шаг по пути включения весьма скромной, но убедительной по содержанию местной цыганской литературы в общее литературное братство края, известного с незапамятных времен своим богатым этническим разнообразием. И пусть не смущает некоторых исследователей, что эта литература пока представлена не на своем родном языке, а лишь на русском. Это тема отдельного пояснения и дальнейшего исследования. В данном контексте лишь заметим, что, рассматривая местную русскую литературу республики за последние 50 лет в местном общелитературном контексте, мы убедились, что некоторые авторы – украинцы и болгары, гагаузы и евреи по происхождению, начинали путь в литературе, публикуя свои первые произведения на русском языке. Общеизвестен в современном литературоведении факт, когда до появления своей письменности этническая группа может использовать язык большинства. В этом плане цыганская литература в некотором смысле сходна с гагаузской, которая до появления своей письменности использовала в равной степени русский и молдавский языки. Многие из тех, кого на протяжении ряда лет считали русскоязычными писателями, после обретения Молдовой независимости стали идентифицировать себя как гагаузские, еврейские, украинские.

Не стоит забывать, что история цыганской литературы начиналась не вчера. У нее давняя история, и она, как и местная русская литература, сформировалась, в большей части, в контексте общесоюзного литературного процесса. И в наши дни искусственно отрывать ее современный период развития от исторически сложившегося в советское время – неправомерно, так же, как и, рассматривая русскую местную литературу до 1991 года, неверно обособлять от большой советской литературы, составными частями которой являлись, разумеется, все национальные литературы бывшего Союза.

Вполне закономерно посему утверждение о том, что истоки формирования цыганской литературы следует искать в середине 20-х годов, когда после создания цыганской письменности на основе русского алфавита, на территории постсоветского пространства и в странах социалистического лагеря, были созданы все условия для развития и распространения цыганского языка и литературы, о чем пишут и специалисты [3] . Считается, что развивавшаяся в тесном взаимодействии с русскими и другими национальными литературами СССР, она не только сыграла важную роль в процессе приобщения цыган к оседлому образу жизни, но и свидетельствовала в большей мере о принадлежности данной этнической группы к цивилизации, подтверждая первые серьезные проявления этнической самоидентификации народа, так как, помимо музыки и танцев, литература – одна из серьезных и важных составляющих культуры народа.

Небезынтересно напомнить также, что произведения нашего соотечественника Григория Канти, поэта и переводчика, написанные на цыганском языке и послужившие текстами для многих песен, были известны в советский период в широких литературных кругах (Кантя, 1970). Переведенные на русский язык, его стихи публиковались и в журнале Союза писателей Молдовы «Кодры».

Можно назвать еще ряд цыган, творивших на своем родном языке и ставших известными писателями. Стоит лишь отметить, что в те годы это было скорее исключением из правил, чем нормой, так как именно русский язык явился тем единственным проводником, посредством которого цыганская литература смогла стать достоянием самих же цыган, проживающих в различных регионах постсоветского пространства. Первопричиной тому послужило, как отмечают цыганологи, отсутствие единой литературной нормы в цыганском языке. Сочинения писателей-цыган, пишущих на родном диалекте, понимало лишь ограниченное число читателей. Вероятно поэтому в 60–70-е годы цыганские литераторы все чаще писали на языке стран, в которых проживали (Черенков, 1975). В качестве примера можно привести произведения цыган-писателей Украины, среди которых – Владимир Бамбула, чей литературный дебют состоялся в 2002 году: была издана его книга «Циганска доля – що вітер в полі». Как справедливо отмечает Н. Бессонов, рядом с «большой историей», на фоне которой описана судьба цыганского народа, в рассказах, «посвященных быту бродячих ремесленников, ритуалам цыганской свадь-

бы, семейным радостям и неурядицам», показана жизнь настоящего табора, которая «всегда была наглухо закрыта для „чужих”» (Бессонов, 2002).

В нашей республике в настоящее время цыганская литература – в процессе становления. Данное исследование призвано, с одной стороны, зафиксировать литературное творчество представителей ромов, а с другой – стимулировать его в дальнейшем. Эта литература представлена пока двумя авторами, книги которых – «Десять тетрадей в клеточку» Павла Андрейченко и «Блуждающее племя» Леонида Череповского, – остались в свое время незамеченными местной литературной критикой. Оба они известны в нашей республике, прежде всего, как активные деятели культуры. Однако проявившийся у них писательский талант позволил создать небольшие, но достаточно емкие произведения, представляющие интерес и для литературоведения, и для этнологии. В задачу настоящего исследования входит рассмотрение лишь одной из них – «Десять тетрадей в клеточку» Павла Андрейченко.

С точки зрения литературных классических норм и законов жанр книги нашего соотечественника Павла Андрейченко не поддается строгому определению. В современном литературоведении появился термин, обозначающий некоторую жанровую неопределенность произведений, завоевывающих все большее современное литературное пространство. Это так называемое определение «текста», которое, как считают некоторые специалисты, позволяет идентифицировать произведения, сочетающие в себе признаки одного и более жанров. Книга П. Андрейченко, включающая и стихи, и прозу, написанная наперекор общепринятым жанровым канонам, вполне логично попадает под эту дефиницию уже потому, что несет на себе отпечаток литературного эксперимента, проявляющегося в сочетании целого ряда стилей.

Воспоминания бывшего разведчика, участника партизанского движения П. Андрейченко обрели самостоятельную жизнь, в которой реальность переплетается с фантастикой, гордость и одновременно боль за «фараоново племя» выражается в ярких, запоминающихся сценах цыганской судьбы. Временная и пространственная протяженность повествования, а также многообразие сюжетов-текстов «Десяти тетрадей в клеточку» – свидетельство безграничного замысла его автора, простирающегося далеко за пределы небольшой книжки. Лето 1941, август 1943 года; берег реки Буг, Прикарпатье, Мукачево; цыганский табор, дом лесника, дом этнических немцев, в крови которых есть и цыганская, – вот та основа, на которую нанизываются основные события.

Повествование книги «Десять тетрадей в клеточку» начинается со сцены массового расстрела людей, среди которых были, в основном, цыгане. Зверски расстреляны на краю огромного рва десятки людей, предположительно целый табор: дети и старики, женщины и мужчины. В живых остается лишь одна девочка, Эсмеральда, которую спасает овчарка Багира. Действие переносится в лес, в дом лесника, обнаружившего чудом спасшегося ребенка. Лесник Микола, он же, как выясняется позже, – Альберт Гольдерман, – этнический немец, в жилах которого течет цыганская кровь, женат на украинке, дочери местного полицая Зацыпы – Ганнушке. Позже Микола случайно знакомится со старой цыганкой, которая рассказывает ему легенду о любви богатого немецкого барона Альберта Гольдермана и красивой цыганки Заиры, индийской принцессы. Старая цыганка не только приоткрывает тайну его происхождения, но и признается в том, что она и есть та самая цыганка Заира, а он – ее внук, названный Альбертом в честь знаменитого деда. Перед отправкой на фронт отец лесника завещает сыну шкатулку с документами на право владения земельными угодьями, замком, титулом в Германии.

Такова основная сюжетная канва книги, которая так и осталась незавершенной. Как хотел распорядиться судьбами своих героев автор, сегодня остается только гадать. Оставшиеся после его внезапной кончины десять тетрадей в клеточку богаты этнографическим материалом, рассмотрение которого входит в задачу настоящего исследования. Разумеется, нам остается только предполагать, что хотел поведать нам Павел Андрейченко о внутреннем укладе и жизни цыган, которые достаточно закрыты для общества, помимо того, что он успел рассказать в своей книге.

Обратим внимание, в первую очередь, на антропологические и физиогномические характеристики основных героев повествования, которые выписаны с особой любовью и гордостью. Сочувствие и сострадание автора приобретают особую ноту в сценах, в которых этот красивый и многострадальный, сугубо мирный народ, подвергается физическому уничтожению. Вот как Андрейченко описывает один из эпизодов. Перед расстрелом на поляне, предчувствуя беду, стояли, сидели на траве цыгане… Старая цыганка с жестким взглядом, «копия старухи Изергиль». Курит трубку и хриплым голосом говорит что-то своей внучке. Ее внучка Дойна – высокая, стройная, «с лебединой шеей». «Целомудренную девичью грудь прикрывает прозрачная блуза с широкими рукавами, сквозь которую просматривается идеально выточенная фигура. Темные волнистые волосы ниспадают до тонкой гибкой талии. Стягивает ее красный кожаный ремешок, украшенный серебряными, ручной ковки кабалистическими фигурками – от злого глаза, от порчи и от огня. Огромные, как у лани, черные глаза. Изогнуты, чуть приподняты брови, густые, как опахало, ресницы. Матовые, чуть румяные щеки. Точеный нос с маленькой горбинкой говорит об ее азиатском происхождении.

За прикрытыми, слегка припухшими розовыми губами видны белые, как жемчуг, зубы. Ей семнадцать весен». Ее отец, Дофа – «косая сажень в плечах, гордый, смелый взгляд, злой, как у медведя, загнанного в западню. На голове шапка кудрявых с проседью волос, стянутых металлическим обручем. Руки огромные, мускулистые, в мозолях, сразу видно – кузнец» (Андрейченко, 2002, 17-18). Чуть дальше, – его старшая дочь Домника, – стоит на коленях и молится. К ее груди прижимается трехлетняя дочь Эсмеральда, единственная, которая останется в живых, благодаря тому, что мать незаметно от всех положит ее в густую траву, предварительно усыпив соком маковой головки. «Эсми в самом деле была похожа на маленького ангела с вьющимися волосами цвета воронова крыла и огромными синими глазами» (Андрейченко, 2002, 37). Сняв с себя обручальное кольцо, мать нанизала его на золотую цепь с медальоном и, надев на шею девочки, засыпала ее травой и отползла в сторону. В какой-то степени это золото должно было сыграть в жизни девочки роль оберегающего амулета. О магической, ритуальной функции золота в жизни этого этноса – мы скажем чуть позже.

Последние минуты жизни другой семьи, расположившейся на поляне, потрясают предвещаемой трагедией. Автор строит эти описания на контрастах: «Вот семья – отец, сын и мать. Она испуганно припала к груди сына-красавца, шестнадцатилетнего Василе. Он на зависть высок, широк в плечах, тонкая, гибкая талия, черные кудри и синие, как небо, глаза. «Со ту дей натраш мэтуга! – Что ты, мать, не бойся», а у самого от страха глаза горят, как драгоценные камни» (Андрейченко, 2002, 23). Короткая вспышка времени и – вся эта красота и молодость, воплощенные в гордом и красивом народе, – поруганы и растоптаны.

В течение нескольких лет Вадим Торопов, Вальдемар Калинин, авторы книги «Феномен обычного права цыган России», рассматривали цыганскую жизнь сквозь феномен обычного права, «являющегося для нее особым внутренним регулятором, изначально присущим этому народу и помогающим на протяжении многих веков сохранять свою самобытность». Они считают, что «цыган не спутаешь ни с кем: только им присущий антропологический тип, своеобразный язык – близкий родственник санскриту и хинди, традиционные ремесла и занятия, а также особый образ жизни, отличный от жизни окружающих их народов» (Торопов, Калинин, 2005). Одно из доминирующих у цыган, согласно мнению авторов книги, является право на свободу, которое приравнивается к праву на жизнь. Обретение воли настолько серьезно замешано на исторических фактах, что воспринимается ими как одно из главных завоеваний. Целыми веками цыган изгоняли из того или иного государства, целенаправленно уничтожали. Именно поэтому они свято чтят свое право на свободу, пользуясь им от рождения, как и право на жизнь. Так как «в понимании цыган жизнь человека – священное явление, дающееся каждому из них от Бога и в идеале никто из цыган не может быть лишен ее» (Торопов, Калинин, 2005).

В том же эпизоде, описывающем сцену перед расстрелом, автором очень точно передано это ощущение потери свободы и жизни. «Рука, которой он гладит мамину голову, заметно дрожит… (и тут же, обращаясь к отцу – С. П.) – «Со ту дадэ ту ачхиля парно – Что с тобой, отец, ты совсем седой…», не досказав последней фразы, он все понял, и вырвался из его груди крик отчаяния, подхваченный сотнями, тысячами голосов обреченных. Как прощальная молитва солнцу, птицам, Богу, который дал им жизнь, и проклятие тем, кто не по праву отнимает ее» (Андрейченко, 2002, 23).

«Конец августа 1943 года. Начало летнего знойного дня. Поляна на берегу реки Буг убрана, словно невеста. По всей поляне голубые васильки, красные маки, ромашки, анютины глазки, иван-да-марья. И все это на сочном зеленом ковре трав покрыто утренней росой, сияет разноцветьем. Солнце в голубом небе как будто специально остановилось полюбоваться своим отражением в речной глади и заглянуть в сказочное царство. Травы и цветы благоухают, как в последний час» (Андрейченко, 2002, 17). Писатель, детально выписывая последнюю сцену безмятежного летнего утра, словно отодвигает момент неотвратимо наступающего ада. Крик отчаяния, вырвавшийся у шестнадцатилетнего Василия, словно подтолкнул полицаев начать бойню. Сцена перед расстрелом, как и сцена самого расстрела, потрясает своим финалом. Перед глазами читателя встает безумная сцена массового уничтожения детей и взрослых, поражающая своей жестокостью и бесчеловечностью: «На поляне творилось что-то ужасное. Люди в зеленом отдавали приказы людям в черном и устанавливали пулеметы. Те, что в черном, бегали, ругались, натравливали собак на пестро одетых мужчин и женщин разного возраста. […] Их подгоняли к огромному рву, который копали себе они сами. Собаки хватали и рвали беззащитных». […] «Разлилась по поляне разноязыкая речь – немецкая, румынская, русская, цыганская, если это можно назвать речью». […] «Сотни безумных глаз, широко раскрытых, отражающих, как в зеркале, все, что происходит на поляне: рыжие немцы в зеленом, полицаи в черном, пулеметы, автоматы, собаки…» (Андрейченко, 2002, 19, 22).

Согласно исследованию Т. Сырбу, изучившей на базе архивных материалов этапы депортации бессарабских цыган в Транснистрию, с точки зрения биополитики (основы которой заложил клужский профессор Юлий Молдован еще в начале 40-х годов) в Румынии был рассмотрен «цыганский вопрос». Он и его сторонники полагали, что существующие «меньшинства внеевропейского происхождения»,

или «меньшинства-балласт», представляют «биоэтническую опасность» и подлежат изоляции, стерилизации или даже уничтожению (Сырбу, 2002, 84).

О геноциде ромов (цыган) на территории Латвии во время Второй мировой войны говорилось и на I Латвийской конференции ромов (цыган) (Рига, 25 марта 2006 г.), где была принята Резолюция, в содержании которой есть следующие факты: «Цыгане были одним из тех народов, которые перенесли в годы Второй мировой войны организованное нацистским режимом Третьего Рейха преследование и массовое уничтожение, в результате которого в Европе погибло более 200 000 людей цыганской национальности». По некоторым данным число погибших достигало 600 тысяч. [4].

Известный цыганолог, вице-президент Федеральной национально-культурной автономии российских цыган, Н. Г. Деметер отмечает: «Приход Гитлера к власти в Германии означал победу крайнего национализма. Германия тогда была практически моноэтничным государством, с двумя крупными национальными меньшинствами: евреями и цыганами. Один этот факт диктовал идеологам расовой исключительности выбор первых мишеней для преследований. Так называемые "Нюрнбергские законы", принятые 15 сентября 1935 года, объявляли еврейский, а вслед за ним и цыганский народ расово чуждыми группами. В идеале этническая карта Европы представлялась вождям Третьего рейха вовсе без цыган. Поначалу, не зная о коротком сроке, отпущенном им историей, фашисты склонялись к методам, растянутым лет на шестьдесят-семьдесят. Немецкие врачи в конце тридцатых годов отрабатывали методы стерилизации» (Деметер, Кутенков, 1999). Описывая массовые казни на оккупированных территориях, авторы отмечают также, что: «В славянских и прибалтийских странах цыган начали расстреливать задолго до того, как было принято решение о ликвидации собственно немецкой цыганской диаспоры. Еще весной 1941 года были созданы специальные карательные отряды, в задачу которых входило убийство цыган. […] Убийства, совершались в Польше и на Украине, в Венгрии и Чехословакии, в Прибалтике и Белоруссии, в Крыму и на Смоленщине, в Молдавии и под Ленинградом. […] Только победа советской армии спасла это национальное меньшинство от тотального истребления» (Деметер, Кутенков, 1999).

Запоздалым извинением в адрес цыганского этноса выглядит решение, принятое в 2006 году Федеральным правительством Германии, в результате достигнутой договоренности с Центральным советом народностей Синти и Рома, об установлении в немецкой столице памятного знака замученным во время Второй мировой войны цыганам [5].

В небольших, но ярких, впечатляющих своей достоверностью художественных зарисовках, созданных Павлом Андрейченко, открывается полная трагизма историческая панорама жизни, судьбы многострадального цыганского этноса.

Из мясорубки смерти, описываемой П. Андрейченко, вырвался один единственный человечек по имени – Эсмеральда. Купая девочку, Ганна, жена лесника, удивляется: «Чья ж ты такая красивая девочка и вся в золоте!» «А на Эсми, – отмечает автор, – были две золотых цепи. Одна – ее мамы с толстым золотым обручальным кольцом и медальоном ручной работы с бриллиантом посредине и пятью рубинами вокруг. А вторая ее – с золотым крестом ручной работы, на лицевой стороне распятый Иисус, на тыльной стороне – ее имя, Эсмеральда, 10-8-1940, и в нижней части креста лев с растопыренной лапой» (Андрейченко, 2002, 37). Именно это золото повесила девочке на шею ее обреченная мать. Согласно цыганским обычаям, дети с малых лет носят различные амулеты и обереги, помимо нательных крестов. Много золота обнаруживается и в шкатулке, оставшейся от старшего Гольдермана, отца Миколы: «там лежали рыцарские шпоры дедушки и ожерелье – 24 бриллианта по 6 каратов […] и масса мелких бриллиантов и огромных рубинов, […] работы мастеров периода Тевтонского ордена» (Андрейченко, 2002, 113).

Особое отношение цыган к золоту общеизвестно, но не все знают легенду о происхождении ромов, которую в книге рассказывает баронесса Гольдерман, она же старая цыганка, бабушка Миколы, согласно которой, народ синти-ромов жил на острове Лемнос, когда верховные жрецы – бог огня Гефест и бог солнца Феб разрешили им ковать оружие. Однако разрешение было дано с одним условием: закалять металл ночью с помощью Гефеста, а ковать днем с помощью Феба. «Утром ромы молились Фебу, богу Солнца, разбросавшего свои лучи по всей земле, вот почему у ромов кочующих водится золото. Это лучи нашего бога, подаренные ромам в слитках золота. А бог Гефест – бог огня. Это наш ночной бог, у ромов ночью горят глаза, ночью они неплохо видят и сами любят разводить костры» (Андрейченко, 2002, 165).

Судя по описаниям П. Андрейченко, цыгане – очень щедрый народ, с любовью преподносящий подарки своим близким. Задолго до того, как бабушка Миколы рассказала о себе, она надевает внуку на палец перстень с родовым гербом его деда, барона Гольдермана. Вспомним сцену сватовства, в которой она же делает молодым дорогие подношения. В то время как цыганская молодежь пела и плясала, к воротам подъехал фаэтон, запряженный двумя черными кобылами. К нему был привязан белый красавец-жеребец. Из экипажа вышла пожилая дама. Вот, как ее описывает сам автор: «Выше среднего роста, лет 60–65, очень красивая, седые волнистые волосы забраны в вуаль. Очень богатое

полувосточное платье, дорогое ожерелье». «Люди не узнали в этой даме ту старую цыганку, что ворожит на базаре. Она торжественно подошла к столу и сказала: «Я старая женщина, и вы, молодой человек, годитесь мне во внуки. Поэтому я вас буду называть внуком. Я хочу поздравить, пожелать вам счастья. Ганно, вот тебе мой подарок». Она сняла со своей шеи бриллиантовое колье и надела на шею Ганне. «А тебе, внучек, вот это мой подарок», – и два цыганских парня ввели во двор белого жеребца в серебряной уздечке и с седлом в серебре» (Андрейченко, 2002, 154).

Условно говоря, все сцены в повествовании П. Андрейченко, в которых присутствует описание быта, можно разделить на относящиеся к жизни в таборе и вне табора. Причем, эпизоды, рисующие жизнь вне табора, богаты в равной степени бытописательскими деталями и характеристиками. «Вдруг, откуда ни возьмись, въехал на площадь цыганский табор с медведем. Кибиток пятнадцать, взрослые, дети, в общем, табор во всей цыганской красе. Вся площадь ожила. Немецкие солдаты попрыгали с танков, со смехом крича: «Цыгойнер шаушпилер», окружили цыган, и начались песни, танцы. Заиграли лэутары. Вышли девушки-украинки. И такое веселье разыгралось. Образовался оркестр: несколько цыган – скрипачи, тромбон, цымбал, один немец играл на губной гармошке, двое – на аккордеонах. В общем, на площади все кружилось, веселилось» (Андрейченко, 2002, 75). Или другая характерная сценка. «По пути в комендатуру они увидели, что на площади стоят цыганские шатры. Людей вокруг не было, кроме одной старой цыганки. Микола с мамой подошли поближе к табору. У них в городе раньше никогда не разрешали располагаться табору на площади, где проходили демонстрации. Старая цыганка, курившая «Казбек», посмотрела на маму, на Миколу, одетого в светлый костюм, такого стройного, и поманила его пальцем» (Андрейченко, 2002, 79). Авторы книги о феномене обычного права цыган России считают, что «чистое попрошайничество, прошение милостыни, нищенствование не характерно и даже презираемо в среде многих цыганских народов». Когда цыганка манит человека пальцем, это может значить лишь одно: что она хочет предложить погадать. Ведь «гаданием более или менее регулярно занимаются практически все цыгане. Это традиционное искусство цыганских женщин (мужчины гадают редко)» (Торопов, Калинин, 2005).

Считается, что даром предсказывать судьбу, снимать сглаз и порчу, лечить гипнозом обладают отдельные личности независимо от национальности. Но ни одной из них эти способности не эксплуатируются так интенсивно, как у цыган. Гадание, магическое искусство этого этноса, которое является и национальной духовной традицией, вынесено им из Индии и является древнейшим достоянием, продолжением искусства индийских магов. Признается право не только на восприятие, сохранение, использование, но и передачу этой духовной традиции, так как считается, что цыгане остаются цыганами в основном благодаря только ей.

«Бабушка-цыганка ждала его у выхода. “Иди, сынок, за мной”. Они свернули в какой-то переулочек с хибарками, каких Микола никогда не видел, хотя и родился в этом городе. Он только слышал, что есть в городе где-то цыганская балка, куда ночью лучше не ходить. Если укравший что-то цыган добежит до этой балки, там его уже не найдут. Там милиционерам могут вылить на голову ночной горшок или забросать нечистотами, а если это не поможет, то с разных сторон выскакивают растрепанные, с распущенными волосами цыганки с детьми на руках и так начинают кричать и мамы и дети, что не приведи Господь…» (Андрейченко, 2002, 101).

Само по себе гадание овеяно ореолом таинственности. Бытует мнение, что научиться гаданию недостаточно, гораздо важнее получить этот дар от предков. Процесс передачи магических знаний от поколения к поколению остается для непосвященных тайной за семью печатями, равно как и внутренняя жизнь отдельной цыганской семьи, всего табора. Эту завесу автор приоткрывает следующим эпизодом.

Бабушка завела его в большой старый дом, провела в богато убранную, в восточном стиле обставленную комнату, налила себе и ему вина и начала рассказывать историю происхождения его семьи. Микола сидел на разостланном ковре, и перед ним появилось большое серебряное блюдо. Цыганка протянула руку вниз ладонью над серебряным блюдом, и полился какой-то голубой свет, в блюде появились: утро, степь, солнце… словно ожили картины прошлого. Вот тут старая цыганка и рассказала Миколе легенду о любви немецкого барона и индийской принцессы. По идее, такой союз – из ряда вон выходящее событие не только для немцев, но и для ромов. Неслучайно эта любовь обросла легендами. Во-первых, браки между ромами и чужаками не поощрялись самими цыганами, согласно их традициям и обычаям. Во-вторых, по причине бытовавших среди нецыганского населения предубеждений, за цыгана или цыганку родители своих детей не сватали. Примером служит и легенда, своего рода цыганская повесть о Ромео и Джульетте, запечатленная К. Ханацким в очерке «Цыгане» (Ханацкий, 1865, 84-87). Однако родители героев П. Андрейченко против их свадьбы не возражали, вероятно потому, что не только сами они, но и их дети – не одного роду-племени (Микола – цыган/немец, его невеста – украинка).

На свадьбе у Миколы играли музыканты во главе с известным скрипачом Донату, который объездил всю Европу с лучшими лэутарскими

оркестрами Румынии и Венгрии. «Среди многих музыкантов цыганской махалы Донату был самым уважаемым лэутаром. Считалось за честь играть в оркестре Донату» (Андрейченко, 2002, 119). В небольшом эпизоде, посвященном музыкантам-лэутарам, автор с любовью и гордостью славит их творчество и тем самым – весь цыганский род Донату. «Махала делилась на несколько цыганских родов. Род Донату – лэутары, музыканты. – Так начинает свое повествование автор про еще одну цыганскую историю любви. – «Сын Донату, шестнадцатилетний Василе, – очень способный цимбалист. Жена Илиуца – отличная певица, исполнительница старинных лэутарских романсов. На всех больших свадьбах в округе и за ее пределами, в Румынии, в Молдове и Закарпатье, и в лучших ресторанах Европы играл оркестр Донату» (Андрейченко, 2002, 120).

Общеизвестно, и это подтверждают авторы обычного права, что для многих цыганских народов было характерно занятие музыкой, танцами, пением. Цыганский народ весьма одарен музыкально, многие цыгане имеют от природы поставленный голос, наследуемый ими от своих предков, которые в древности принадлежали к касте танцоров, певцов и музыкантов. «Когда оркестр и скрипач Донату играли что-то лирическое, казалось, – отмечает автор, – скрипка говорит. Она так нежно звучала, как ветерок, когда ощущаешь его дуновение, а он не шевельнет и листочком, ты чувствуешь его нежное прикосновение, то он теплый, то чуть-чуть прохладный. Его скрипка забирала все живое, куда долетал ее звук, в свою маленькую деку и оттуда выходили ее команды, то грустные, лиричные, то такие веселые, что все бросались в пляс. Вот, что может сделать маленькое создание рук человеческих – скрипка» (Андрейченко, 2002, 153). В повествовании страсть цыган к музыке, к пению автор зачастую подтверждает небольшими зарисовками: «Минут через пятнадцать они услышали около комендатуры звуки музыки. […] Шел оркестр, исполняя «Чардаш» Монти. […] Перед комендатурой играл цыганский оркестр, человек двадцать […] и зазвучала веселая сырба» (Андрейченко, 2002, 115). Во время сватовства Миколы и Ганнушки «звук колокольчиков бубнов и веселых цыганских песен прервал сладкие воспоминания господина коменданта. На двух тройках подъехала цыганская молодежь, с песней и танцами […] Они приехали к Миколе пропеть заздравницу, станцевать цыганский свадебный танец с платками, преподнесли Миколе нагайку с серебряным черенком» (Андрейченко, 2002, 153).

Рассказ о цыганской «махале», в которой лет двадцать назад осел табор Аурела Урсу, вынужденный переехать с насиженных мест в Бессарабию, интересен богатым этнологическим материалом. В нем довольно подробно представлены не только традиции и обычное право цыган, но и их внутренняя жизнь и законы табора.

Этот фрагмент – словно книга в книге, живет своей самостоятельной жизнью. Тут свои герои, своя история цыганских семей, страстной любви и вражды. Особый цыганский колорит рассказа передан не столько посредством описания одежды и предметов быта, сколько с помощью использования широкого спектра цыганских слов и выражений, служащих ярким свидетельством достоверности повествования.

Увлекшись ознакомлением читателя с традициями и обычаями, автор настолько глубоко и подробно останавливается на характеристике той или иной таборной семьи, что зачастую нить повествования теряется за этнографическим описанием. К примеру, отношения в таборе по профессиональному признаку, автор возводит в особый ранг: «Даже род тэлхарей Кодряну с уважением относился к Донату. Тэлхары – это воры, конокрады, налетчики, сильные, смелые, дерзкие. Жены их – ворожеи, аферистки. Был в махале и род урсаров, медвежатников (урсар – от румынского слова урс – медведь), что ходили по базарам с медведем. И еще илэу – кузнецы, род старого Аурела. Сын его, Дофа, огромный и сильный, унаследовал мастерство своего рода ковать по золоту и серебру. Но правили махалой тэлхары, так как в цыганском суде стариков тэлхар было больше» (Андрейченко, 2002, 120). Из небольшого, казалось, отрывка мы получаем определенную информацию о наиболее традиционных профессиях цыган, связанных с их образом жизни и культурой, примитивное представление о цыганском суде, о некоторых других внутренних таборных законах. «В цыганской традиции, – как отмечают исследователи феномена обычного права цыган, – есть не только разрешенные, но и запрещенные профессии. К одной из них относятся профессии медицинской сестры или врача. То есть, имеется традиционное разделение занятий на те, которыми могут заниматься цыгане, и те, которыми занимаются *гаджэ*-нецыгане, или, говоря иначе, на занятия ритуально чистые и нечистые» (Торопов, Калинин, 2005).

У сына Аурела Урсу, Дофы, – две дочери: Думника и Дойна. В описываемых взаимоотношениях отцов и детей автором очень верно отражен целый круг представлений о правах и обязанностях, существующих в цыганской семье: у мужчины и женщины в цыганском обществе – свои традиционные права и свободы, которые в корне отличаются друг от друга. Это разделение прав и обязанностей – очень важная сторона менталитета цыган.

Общеизвестно, что мужчина в цыганской семье, как и в любой другой семье, – глава семьи, рода, табора. С самого раннего детства он воспитывается как продолжатель дела своего отца или деда, как и все мальчики в полных семьях. Авторы обычного

права, считают, что основная жизненная ориентация будущего мужчины в цыганском сообществе – «создание крепкой семьи и передача традиционного образа жизни своим потомкам». Непосредственно в таборах, в цыганских семьях идет воспитание подрастающего поколения. Более того, «Обычно и учеников, и учителей в цыганских семьях было много. Ребенок уже с раннего детства наблюдал за изготовлением кустарных изделий своим дедом, дядькой или братьями. Дети также присутствовали при проведении и заключении торговых сделок между старшими цыганами. Они впитывали приёмы не только изготовления изделий, но и методы обращения с человеком, являющимся предметом их коммерческого интереса в сделках. И часто бывало так, что уже взрослый сын, живя отдельной семьёй, повторял практически одно-в-одно не только слова своего отца, но и, что весьма важно, интонацию, с которой произносил эти слова много лет назад сам отец» (Торопов, Калинин, 2005). Как правило, мужчина имел право быть вожаком табора, его светским администратором, хотя в судебных сходках могли прислушиваться не только к мнению мужчин, но и пожилых женщин.

Кстати сказать, по мнению этих же авторов, мужчины-цыгане гордятся своей удачливостью, своим некоторым превосходством над нецыганами в умении добиваться выигрыша, дохода в различного рода сделках, в умении вести хозяйство, зарабатывать деньги гаданием, умением всегда иметь много еды, быть дружными и сплоченными, и не быть алкоголиками.

С другой стороны, цыганская женщина-мать – продолжательница не только рода своего мужа, но и самого цыганского народа. Только она, родив детей от мужа-цыгана и воспитав их в культурной и духовной традиции, выполняет эту свою миссию. Известные российские цыганологи считают, что в жизни женщины-цыганки можно выделить четыре периода, определенные множеством цыганских законов. Для цыганских женщин «закон» – неписаные правила поведения, которые регламентируют их поведение в семье отца до замужества, и в семье мужа после свадьбы. Первый этап – детство и юность девочки, когда, не имея никаких обязанностей и ограничений, она живет вольготно и в привилегированном положении. Второй этап – замужество и первые 5–10 лет супружеской жизни, цыганская женщина, повязав платок, фактически берет на себя все огромное бремя забот о семье. Она встает раньше и ложится позже всех спать. Она выполняет всю тяжелую домашнюю работу. За малейшее неповиновение мужу ее ждет суровое наказание. В то же время именно в этот период цыганки знакомятся с традиционными методами добывания средств к существованию – гаданием. Считается, что, к такому способу получения денег они прибегают лишь тогда, когда их мужья по каким-то причинам длительное время не могут добыть средства к существованию. Третий этап – зрелый возраст, когда мать, женив сыновей, перекладывает все домашние дела на плечи невесток. В этот период она начинает играть все большую роль в материальном благосостоянии семьи. Вероятно, основным занятием этого периода становится гадание. И, наконец, четвертый этап – старость, когда цыганская женщина обретает все права. Пожилые женщины пользуются у цыган почетом и уважением (Друц, Гесслер, 1985, 15-16). В повествовании П. Андрейченко это право принимать решения, улаживать конфликты, возлагаемое на старых женщин, наглядно продемонстрировано на примере двух пожилых цыганок – «амалок» (партнерш), Мариуцы и Мотри, представительниц двух таборов, между которыми возник конфликт.

Напомним, что кузнец Дофа обдумывает возникшую перед ним проблему – старшая его дочь полюбила не цыгана, молодого парня «неизвестно откуда и какого рода…». Согласно традициям, как уже говорилось, «именно для того, чтобы этот народ сохранился как этнос, цыгане зорко оберегают своих детей от связей с инородцами. Видимо, поэтому в прошлом у них был обычай сватать будущих жен для своих сыновей, еще когда те были детьми. Считается, что будущие супруги вырастают преданными друг другу, и их семьи сохраняются до их кончины и никогда не распадаются из-за разводов по поводу измены одного из супругов. Обычай ранних браков защищает как цыганских девушек, так и цыганских юношей от возможности создать семью с человеком другой национальности» (Торопов, Калинин, 2005). Не случайно в повествовании П. Андрейченко дума о дочери так тяготит отца: «Если опозорила род, придется отрубить ей голову. Таков закон старейших, а если я не сделаю этого, нас изгонят из табора и будет опозорен мой род до десятого колена, я, мои дети и дети детей и так далее, будут хамардэ. Это как прокаженные, им между цыганами нельзя жить» (Андрейченко, 2002, 121). Автор очень точно, на наш взгляд, в процитированном отрывке продемонстрировал основные жесткие неписаные правила, бытовавшие в цыганском таборе не одно столетие.

Несложно заметить, что автор с нескрываемой симпатией описывает своего героя – Дофу, который вспоминает свою историю любви девятнадцатилетней давности, когда он еще был «высок ростом, широченный в плечах, шапка кудрявых волос, кольцами падающих на лоб, перетянутый серебряным обручем, ровный (прямой) нос с горбинкой, гордая осанка и смелый орлиный взгляд» (Андрейченко, 2002, 133). В ту пору встретились два цыганских табора на базаре в Мукачево, и он, влюбившись без памяти, увел пятнадцатилетнюю единственную дочь вожака Баро Мурша, у которой было три брата.

Разразился страшный скандал, жесткий конфликт, приведший в результате к смерти брата невесты. Так как «девушки до замужества обычно находятся под строгим присмотром со стороны родителей, чтобы они не были лишены невинности или украдены. Такое «воровство» может быть лишь по согласию, когда молодые парень и девушка, испытывая взаимное чувство любви, по обоюдному согласию решают убежать от родителей и создать семью без свадьбы. Молодые обычно уезжали и приходили к родителям лишь после того, как девушка-беглянка уже ждала ребенка» (Торопов, Калинин, 2005). При всем при том, что в цыганской среде признается право на свободу и личную неприкосновенность, воровство невесты – традиционный для нее случай лишения личной свободы человека. Хотя, как подчеркивают исследователя феномена обычного права, воровство невесты в цыганском обществе было отчасти признаком бедности семьи жениха. Иногда родственники невесты не хотели мириться с фактом кражи, и тогда родственники похищенной невесты требовали ее возвращения домой и наказания «по-цыгански» виновника кражи.

П. Андрейченко недаром так детально описывает встречу двух таборов: «илэу» и «серво», которые должны решить спорный вопрос – кражу дочери вожака. Таким спорным случаям мирные по своей натуре цыгане придавали большое значение и требовали справедливого решения. Узнав о пропаже девочки, рассерженная родня «догнала табор, поставила брички вкруговую, внутрь завели лошадей и женщин, мужчины на бричках с оглоблями в руках приготовились защищаться». Одна из сторон посылает гонца, мальчика, договариваться. «В полдень из табора илэу вышел мальчик и направился к табору Баро Мурша. Его впустили. Привели к вожаку. Мальчик поклонился, пожелал здоровья лошадям хозяина: “Авен зурале тумарэ граста нэк дел одевел бах тумэнга тумар чаореччи ши чаораки. – Пусть будут сильными ваши лошади. Пусть даст Бог счастья вам, вашим сыновьям и дочерям. Старейшины табора илэу хотят встретиться со старейшинами табора серво”» (Андрейченко, 2002, 122).

«Одним из важных общественных институтов в цыганской среде являялся цыганский суд», – отмечают специалисты-цыганологи (Друц, Гесслер, 1985, 14–15). Для решения спорных вопросов должны были быть соблюдены все этапы проведения этого важного для цыганской общины мероприятия. Конфликты, как правило, возникали на почве неисполнения данного слова, невозвращения долга, и, как убедительно демонстрирует автор «Десяти тетрадей в клеточку», на почве неуважения неприкосновенности чужой семьи, лишения свободы, насильственной кражи невесты. В повествовании П. Андрейченко барон табора собирает старейшин, отправляет мальчика-посыльного в чужой табор просить о встрече спорных сторон на нейтральной территории и пытается уладить спор мирным путем. Очень важную роль в урегулировании конфликта играют женщины. «Женщины из табора серво по приказу Баро Мурша расстелили за бричками ковры, приготовили выпивку, закуску, большой самовар и стали наблюдать, как среагируют илэу. Примерно через час из табора илэу вышла группа цыганок с коврами и всякой посудой и угощениями. Как только цыганки из табора серво увидели, что илэу вышли из своего табора, сразу были раскрыты две брички и навстречу женщинам илэу вышли женщины серво и очень торжественно стали сближаться. Шли так степенно, что одновременно оказались посреди поляны между таборами. Остановились друг от друга в пяти метрах. В центр вышли две старые цыганки. Одна от серво, другая от илэу. […] Они сели друг против друга, достали трубки, набили табаком из кисетов друг друга. Раз поделились табаком, значит, между женщинами обоих таборов мир. […] В общем, Мариуца и Мотря договорились постараться, чтоб все шло к свадьбе, а не к похоронам. Они сделали по последней затяжке, встали, поклонились друг другу, обнялись и трижды накрест поцеловались. Каждая сняла свой платок и накинула на голову амалки, повернулась в сторону своего табора и взмахнула рукой» (Андрейченко, 2002, 122-124).

Сцены взаимного соглашения сменяются сценами цыганского суда, которому цыгане придают очень большое значение и описание которого в повествовании идет с мельчайшими подробностями и пояснениями. «На суд пригласили старейшин из других трех таборов, стоявших в соседнем лесу. Им уже поставили три палатки в стороне от этих двух таборов, чтоб никто не мог перетянуть их на свою сторону. […] В три часа дня все было готово. Женщины ушли в свои таборы. Дети остались отгонять мух от холодной закуски. В качестве горячей – был предусмотрен молодой баран, привязанный неподалеку к колышку. Поодаль стояли два бочонка вина, из одного табора и из другого. Не дай Бог кто-нибудь из приглашенных на суд или старейшин придет выпившим или выпьет во время суда. По старому обычаю, его изгонят с суда и больше никогда не пригласят. […] В пять часов, только солнце начало клониться к закату, с трех сторон на суд пошли старейшины. Три вожака, у каждого по два вооруженных защитника. Из каждого табора по семь человек, впереди – старейшина. Вожаки обоих таборов идут сзади старейшин. На середине сошлись, чинно поклонились друг другу. […] Приглашенные наблюдают, чтоб весь суд проходил в соответствии с цыганским законом, не писаным, но соблюдаемым веками из поколения в поколение, из рода в род, из души в душу» (Андрейченко, 2002, 125).

Считается, что все цыгане равны перед цыганским законом и судом. Помимо всего, когда цыгане идут на суд, оружия, кроме как у телохранителей, ни у кого быть не должно. На суд, согласно обычаям, мужчины моложе 25 лет не допускаются, женщины могут присутствовать только очень пожилые. Происходит клятва на иконе Георгия-Победоносца. По неписаному цыганскому закону «нарушить божбу», то есть клятву, считается большим грехом.

Во время перерыва цыгане пили чай с лимоном, причем, «курили не только мужчины и женщины, но и дети». После того, как суд продолжился, старейшины стали высказываться. Необходимо заметить, что наряду с вожаком табора, его старейшины, сам цыганский суд или сходка, – признаются одними из самых серьезных и всеми уважаемых гарантов защиты традиционных цыганских прав и свобод. Обратим внимание, с каким почтением сам автор описывает одного из них: «Старший из судей уже разменял девятый десяток. Белая борода до пояса, черные острые глаза, белые волосы падают на плечи, резаный шрам от левой брови до нижней части правого уха, через горло и на грудь уходит второй рваный шрам. Видно, что этот старик повидал много в цыганской жизни. Только он поднялся, воцарилась мертвая тишина. Все встали, очень уважали цыгане всех таборов старого тэлхара Забара Луйко. Он знал цыганские законы» (Андрейченко, 2002, 134).

Однако, как ни старались Мотря и Мариуца, сами старейшины, – ссора все-таки вспыхнула. Тут надо особо заметить, что, именно из-за страха быть проклятыми, вожаки, бросившиеся внезапно по направлению друг к другу, остановились. В цыганском фольклоре имеется целый свод проклятий, в которые цыгане, как носители магических и ритуальных знаний, вынесенных ими с Востока, искренне верят и активно используют (Cerepovschi, 2002, 213). Тем ни менее, один из братьев уже после решения старейшин набросился на Дофу с ножом, чем нанес оскорбление старейшинам, вынесшим решение объявить о свадьбе молодых. Как известно, уважительное отношение к старшим членам своей общины у цыган – высшая традиционная добродетель. Однако, по старинным цыганским законам, отец, у которого увели дочь, имеет право требовать схватки или возвращения дочери. Тут есть смысл привести этот фрагмент целиком, как его дает автор. «Старейшие подошли. “Ромалэ, этот парень нанес нам всем оскорбление. Он нарушил цыганский закон. Своей кадженской выходкой (“кадже”, “гадже” – чужак, нецыган. – С. П.), своим нецыганским поступком. Его надо примерно наказать, чтобы другим неповадно было, – сказал Луйко. – Я предлагаю объявить его на три года хамардэ, неприкасаемым. Это не только не пить и не кушать с ним за одним столом, а и ту посуду, из которой он поест, тут же разбивать. Не принимать ни в одном шатре, не приглашать ни на одну сходку. В общем, это будет прокаженный на три года. Суд старейшин решил: молодого цыгана, сына вожака Баро Мурша объявить на три года хамардэ, разрешить суд муршеск – мужскую схватку. Табор должен переизбрать себе вожака, так как Баро Мурша недостоин быть вожаком. Если все, что постановил суд старейшин не будет исполнено, то этот табор будет изгнан из тех мест, где кочуют цыгане, и на каждой ярмарке, где появятся люди из табора серво, они будут биты”» (Андрейченко, 2002, 135).

Сегодня мы можем лишь предполагать, что Павел Андрейченко, описывая столь подробно и детально внутреннюю жизнь табора, где-то в глубине сознания надеялся, что по его книге будет снят фильм. Ибо, выписанные столь детально тексты, включенные в «Десять тетрадей в клеточку», местами напоминают сценарий для фильма.

«Суд муршеск» привел к смерти брата невесты. Хотя, как свидетельствуют специалисты, убийство цыганами своих соплеменников – большая редкость. «В старину, когда *гаджэ* (“нецыгане”) “не совали свой нос” в жизнь цыган, жена-цыганка за неверность мужу могла быть забита до смерти. Пожалуй, это единственный пример такого рода действий, так как убийство в цыганской среде по другим причинам приводило к различным видам наказания виновного со стороны родственников, которое могло повлечь смерть самого убийцы. Однако явления, приводившие к убийству, среди цыган чрезвычайно редки, хотя драки бывают, но при этом конфликтующие стороны обычно пытаются найти мирный выход из возникшей ссоры и примириться. Убийство цыганами нецыган явление тоже весьма редкое» (Торопов, Калинин, 2005). Тем ни менее, трагедия произошла. Нечаянная любовь привела к смерти.

И вот тогда-то, лет двадцать назад, – как пишет автор, – табор Аурела Урсу перестал кочевать, осел на постоянное местожительство в Прикарпатье на границе с Румынией в маленьком чистом городке на цыганской «махале», где, собственно, и развернулись основные события, рассматриваемые нами в книге. Вести традиционный цыганский образ жизни или какой-либо иной – право каждого рома в отдельности.

Обобщая, позволим себе заметить, что некоторые эпизоды, описываемые в книге П. Андрейченко, кажутся неправдоподобными и фантастичными – к примеру, любовь немецкого барона к индийской принцессе, попросту говоря, к цыганке. Думается, что даже если это и так, автор хотел таким образом привлечь внимание читателя к такому стечению обстоятельств не случайно.

Возвращаясь к тому, о чем мы уже писали выше, к геноциду цыган и евреев во время Второй мировой войны, напомним, что фашизм в лице немецкого народа поставил перед собой цель уничтожить другие, якобы «неевропейские народы» – цыган и

евреев, руководствуясь чистотой своей арийской расы. Хотя, согласно научному определению, – термин «арийская раса» считается псевдонаучным, выдвинутым в середине XIX века авторами реакционных расовых теорий. Ложность термина заключается в смешении понятий языковой и расовой классификации [6] .

Думается, что даже если П. Андрейченко и не знал о существовании научного парадокса противопоставления немцами своей «арийской расы» «внеевропейской», он его довольно виртуозно обыграл в своем произведении, «влюбив богатого немецкого барона в индийскую принцессу-цыганку», тем самым высказав свое отношение к смешанным бракам в рамках обычного права цыган.

Предварительно сопоставляя произведения авторов, ромов по происхождению, написанных на русском языке, одно из которых – «Десять тетрадей в клеточку» Павла Андрейченко, и другое – «Судьба цыгана» Леонида Череповского, отметим, что, если в первом – трагическая судьба цыганского народа, пережившего холокост, неотделима от судьбы целой семьи или даже табора, сила которого – в единении его сообщества, помогающем пережить горести и беды, то во втором (о котором мы расскажем в следующем номере журнала), – трагизм отдельной личности, представителя цыганского этноса заключается в прерывании преемственности и связи со своими соплеменниками, в одиночном скитании в печальную военную годину, в вынужденном пребывании среди чужих людей.

Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы: с одной стороны, появление и развитие фольклора, художественной литературы у младописьменных народов свидетельствует о рождении особого типа культурной характеристики, является одним из показателей уровня их культурного развития, и, как следствие, приобщения данного народа к цивилизации. Посему художественная литература такого народа или этноса, независимо от языка написания, должна быть тщательно собрана и рассмотрена в рамках общелитературного процесса.

С другой, попытка рассмотреть эту литературу под углом зрения этнологии позволяет отметить не столько эстетические достоинства (если таковые существуют), сколько, прежде всего, этнолитературные характеристики. Отраженный в такой литературе этнографический, шире этнологический материал, призван расширить наши представления и знания об описываемом народе или этносе.

И, наконец, невнимание к художественной литературе младописьменных народов и этносов недопустимо и равносильно зарыванию клада в землю. На примере художественной местной цыганской литературы автор попыталась продемонстрировать, как в ней отразились лишь некоторые обычаи и традиции ромов и проявились черты их менталитета.

Примечания

[1] У Павла Андрейченко (1931– 2001) была необычная судьба. В раннем детстве он познал ужасы фашистской оккупации, принимал участие в партизанском движении на Украине, был разведчиком. После окончания в 1948 г. Днепропетровской хореографической школы стал солистом академического ансамбля «Жок». Был балетмейстером в хореографических коллективах «Миорица» и «Ляна» и художественным руководителем детского танцевального ансамбля «Сперанца». Народный артист Украины. В памяти и сердцах зрителей навсегда останутся роли, созданные им в фильмах «Лэутарий», «Табор уходит в небо», «Невеста сатаны» и др. Гражданин и патриот, активная и энергичная личность, постоянно устремленный на воплощение новых идей и проектов, Павел Андрейченко не только способствовал развитию хореографического искусства республики, его популяризации в разных странах мира, но был и бессменным президентом общественно-культурного общества «Romii Moldovei» (с 1990 г.). За участие во второй мировой войне, за достижения в творческой деятельности был отмечен орденами и медалями, а в 1999 г. награжден орденом «Gloria muncii».

[2] «Наконец литература цыган становится частью мировой литературы, – писал еще в 2002 г. Вейхо Балтасар *(Baltazar,* 2002). – По этому случаю 19 ноября 2002 года в Кельне был сделан шаг вперед: в этом городе был подписан Манифест Союза цыганских писателей под патронажем “Deutesche Welle”. В течение многих лет литература «romaní» оставалась в тени. Основной причиной были отсутствие уважения большинством, которое не позволяло нам достучаться до издателей. На протяжении веков нас описывали все, кроме нас самих. Вне всякого сомнения, литература является важным аспектом, определяющим идентичность «ромов», так как, пользуясь письменностью, мы можем передавать наши традиции из поколения в поколение. Ни одна этническая группа не может выжить без документального подтверждения своей культуры, литературы, искусства и наук. Авторы – своего рода исполнители народа (его знаний, таланта, искусства, устного народного творчества). Их голос поможет улучшить ситуацию ромá во всем мире. Таким образом, целью Ассоциации является защита интересов цыганских писателей, чтобы привлечь общественность к их произведениям, независимо от языка, на котором написаны эти произведения. Мы планируем способствовать росту сознательности цыганской культуры в недрах нашей собственной общности, чтобы содействовать развитию литературного творчества и учредить «romanò», с его различными вариантами, в качестве современного литературного языка. С целью воодушевления начинающих цыганских авторов мы будем способствовать развитию денежных поощрений, в форме стипендий и премий. В городе Кельне мы учредили рабочую группу, которая займется Проектом Ассоциации цыганских писателей. Официальное учреждение этой ассоциации будет иметь место в Финляндии с 19 по 21 июля сего года. Мы выбрали Финляндию в качестве места проведения этого исторического события не случайно, по причине благоприятной политики характеризующей эту страну, которая уважительно относится к «ромам», так как это заявлено нашим президентом и премьер-министром в манифесте. Финская Ассоциация писателей официально пригласит

цыганских писателей в Финляндию, где будет выступать в качестве интеллектуального попечителя. Мы сотрудничаем с Министерствами культуры, образования, иностранных дел Финляндии. Также участвуют а Проекте Фонд Günther Grass, Университет René Descartes, Исследовательский центр Romaní, Университет Hertfordshire Press, издатели Drava и Wallada (пер. наш – С. П.).

[3] Согласно Большой советской энциклопедии основы советской цыганской литературы заложили писатели не только из различных регионов России, но и из бывших советских республик, включая социалистический лагерь. Начиная с конца 20-х годов до конца 70-х на огромном постсоветском пространстве о себе заявили как писатели: А. В. Герман (по некоторым источникам Германе, Германо) (1893–1955; автор книг: «Ганка Чямба и другие рассказы», 1935; «Стихи», 1935; «Стихи и песни», 1937; «Повести и рассказы», 1960), Н. А. Панков (1895–1959; переводы «Кармен» П. Мериме, 1935, «Цыган» и «Капитанской дочки» А. С. Пушкина, 1937), И. Безлюдский (1901–1970), И. И. Ром-Лебедев (р. 1903), О. И. Панкова (р. 1912; «Стихи», 1936), Вано Тимофееве (настоящее имя – И. В. Хрусталёв, р. 1913; «Стихи», 1936), Н. Г. Саткевич (р. 1917, автор сборника стихов «Струны», 1972). В 1974 издан сборник стихов цыганских поэтов «Костры» (сост. Саткевич). На цыганском языке выходили общественно-политические и художественные журналы «Романы зоря» (1927-1930) и «Нэво дром» (1930–33). Спектакли по пьесам цыганских писателей ставит Московский театр «Ромэн». После того, как в 1939-1940 в состав СССР вошли прибалтийские республики, Западная Белоруссия, Западная Украина, Бессарабия, цыганская литература в СССР развивается на местных цыганских диалектах и языках населения республик. В Молдавии печатаются стихи Г. В. Канти (р. 1940; сборник «Фолклорос романо», 1970); в Латвии – стихи К. Рудевича (р. 1939) и Лексы Мануша Белугина (р. 1942; сборники «Хочу лошадку», 1973; «Звездочка», 1976); на Алтае – стихи Вано Романо (И. М. Панченко, р. 1941). В послевоенные годы в некоторых странах Европы опубликованы произведения цыганских литераторов. В Польше – сборник стихов Папуши Брониславы Вайс (р. 1910) «Песни Папуши» (1956); в Болгарии – сборник стихов У. Керима (р. 1927) «Песни из катуна» (1955); в Чехословакии – «Песнь над ветром» (1964) Д. Банга (р. 1934); в Югославии – сборник стихов Р. Джурича (р. 1947) «Цыган ищет место под солнцем» (1970); в Венгрии – стихи и проза И. Дароци Чоли (р. 1939), М. Бари, М. Лакатоша, Андро Лолеште; во Франции – романы «Предсказания» (1946) и «Седьмая дочь» (1967) М. Максимова (р. 1912); в Швеции – публицистика и книги для детей Катарины Тайкон (р. 1933) «Катицы» (1970); в Финляндии – роман из цыганской жизни В. Бальтазара (р. 1946) «Сверкающая дорога» (1969). (См. об этом подробнее.: Л. Н. Черенков Цыганская литература, литература цыган разных стран мира. БСЭ // http://www.rubricon.com/)

[4] Далее в этом же документе говорится: «(2) 4 декабря 1941 г. рейхскомиссар Остланда Генрих Лозе отдал распоряжение высшему руководителю СС и полиции Остланда действовать в отношении цыган, как с евреями. Это распоряжение, хотя и превысило границы компетенции рейхскомиссара, имело своим следствием приказ вышеупомянутого высшего руководителя СС и полиции Остланда от 14 января 1942 г., в котором было указано, что представителей цыган без постоянного места проживания или нахождения, следует приравнять к евреям» (http://www.dialogi.lv/article.php?&id=2436&la=1).

[5] Как сообщает УНИАН со ссылкой на «Немецкую волну», памятник в виде фонтана будет воздвигнут в парке вблизи здания Бундестага, сообщил министр культуры федеральной земли Берлин Бернд НОЙМАН. Уничтожение в годы войны свыше ста тысяч цыган является наиболее масштабным преступлением режима национал-социалистов после холокоста евреев. В день годовщины завершения Второй мировой войны также стало известно, что монумент памяти замученных евреев, который был открыт год назад в центре Берлина, уже посетили свыше трех с половиной миллионов человек. (http://www.obozrevatel.com/news/2006/5/9/111418.htm). В 2007 году в Эстонии был открыт памятник цыганам, уничтоженным во время Второй мировой войны в лагере смерти, расположенном в местечке Калеви-Лийва неподалеку от Таллинна, сообщает РИА Новости. Деньги на монумент собирала цыганская община в течении 6 лет. В годы Великой Отечественной войны только в эстонских лагерях фашисты уничтожили 2000 цыган. (http://www.lenta.ru/news/2007/05/07/monument/).

[6] Парадоксально, но как свидетельствуют источники, именно «Арии, или арийцы — группа индоевропейских народов, которая, согласно широко принятой среди учёных теории, обитала в Бринзовом векев степях Евразии и переселилась во II тыс. до н. э. в Иран иИндию. До середины XX векаэтот термин также использовался для обозначения праиндоевропейцев, так как долгое время считался их самоназванием, а также для обозначения современных индоевропейских народов. Термин употребляется в расологическом, лингвистическом и этнологическом смыслах. […]. Слово арий в трудах европейских исследователей появилось в XIX веке, когда (в связи с установленным в начале XIX века генетическим единством индоевропейских языков, выявлением ряда общеиндоевропейских мифов и т. п.), было ошибочно принято за самоназвание древних индоевропейцев. Особую известность оно получило во времена нацистской Германии, идеологи которого часто употребляли его в расовом смысле» // http:// ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D1%80%D0%B8%D0%B8

Литература

Андрейченко П. Десять тетрадей в клеточку. Кишинев, 2002.

Анцупов И. А. Миграция цыган в города в XIX в. // Ежегодник Института межэтнических исследований Академии наук Молдовы. Т. I. Кишинев, 2000.

Бакленд Р. Цыгане. Тайны жизни и традиции. М., 2003.

Бессонов Н. Рецензия на книгу Владимира Бамбулы «Циганска доля – що вітер в полі» // „30 октября”. № 26, 2002.

Деметер Н. Г., Кутенков В. К. Судьба цыган в период нацистского террора. Материалы семинара // *ТумБалалайка № 15-16, апрель-май 1999*. http://tumbalalaika.memo.ru/articles/artn15-16/n1504_25.htm

Дрон И. В истории цыган остаются белые пятна // Дневной экспресс, 1994, 22 марта; Дрон И. Цыгане Молдовы: численность и расселение // Независимая Молдова, 1993, 7 июля.

Друц Е., Гесслер А. Цыгане России и их фольклор // Сказки и песни, рожденные в дороге: Цыганский фольклор. М., 1985.

Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. Кишинев, 1979.

Калинин В., Русаков А. Обзор цыганской литературы бывшего Советского Союза, стран СНГ и Балтии // http://zigane.pp.ru/literatura13.htm

Кантя Г. Фолклорос Романо. Кишинев. 1970.

Сырбу Т. Высылка цыган в Транснистрию // Коллаж – Молдова, № 11, 2002.

Торопов В., Калинин В. Феномен обычного права цыган России. Иваново-Лондон, 2005. Научное издание. На правах рукописи // http://liga-ivanovo.narod.ru/fenomen.htm

Ханацкий К. Цыгане. Кишинев, 1865; Ханацкий К. Легенда // Коллаж – Молдова, № 11, 2002.

Черенков Л. Н. Цыганская литература // Литературная энциклопедия. Т. 8. М. Ст. 408-410. 1975; Черенков Л. Н. Цыганская литература, литература цыган разных стран мира. БСЭ // http://rubricon.com

Baltazar Veijo. **Por una sociedad de autores gitanos** / Neviprens Romani. Noticias Gitanas. Nr. 342. 16-31.10.2002 // http://unionromani.org/nevipens2002-10.htm

Cerepovschi L. Rromano-rumunikano vorba (cip). Chişinău, 2002.

Dron I. Romii în Republica Moldova // Tineretul, 1994, nr. 10 (iunie).

Резюме

В представленной статье на основе книги «Десять тетрадей в клеточку» Павла Андрейченко предпринимается попытка на богатом этнологическом материале, содержащимся в местной цыганской художественной литературе на русском языке, показать возможные пути рассмотрения ее с точки зрения не только литературоведения, но и этнологии как этнолитературу, расширяющую наши познания и представления об истории и культуре цыганской этнической группы, проживающей испокон веков на территории современной Республики Молдовы.

Ключевые слова: цыганская художественная литература на русском языке, этнолитература, этнология.

Rezumat

În articolul prezentat în baza unei cărţi artistice a lui Pavel Andreicenco se face o încercare de a demonstra un bogat material din punct de vedere etnologic, concentrat în literatura artistică locală în limba rusă a autorilor de originea romă; sunt demonstrate posibilităţile studierii acestei etnoliteraturi nu numai din punct de vedere artistic ci şi etnologic. Aceasta ne va permite lărgirea cunoştinţelor şi noţiunilor faţă de istoria şi cultura grupei etnice a romilor, băştinaşe pe teritoriul Republicii Moldova.

Cuvinte-cheie: artistică locală în limba rusă a autorilor de originea romă, etnoliteratură, etnologia.

Summary

In this article, on the basis of the book „Ten square copybooks" by Pavel Andreichenko, Rom writer, there is an attempt to show possible ways of its consideration not only as literary criticism but also ethnology as ethnical literature broadening our knowledge and notions on the history and culture of Roma ethnic group in the Republic of Moldova on the rich material found in local Roma literature in Russian.

Key words: Rom·s literature**,** ethnical literature**,** ethnology.

О. А. ГАРУСОВА

РУССКАЯ ЭМИГРАЦИЯ В КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ БЕССАРАБИИ МЕЖВОЕННЫХ ЛЕТ (Постановка проблемы)

Исследователями различных областей культуры Бессарабии 1918–1940 гг. введены в научный оборот имена многих, известных и забытых, музыкантов, актеров, художников, литераторов, журналистов (Брысякин, 1978; Голубева, 1979; Горянская, 1997, 2000; Гарусова, 1997, 2008; Мироненко, 1995; Скворцова, 2002). Уже перечень и количество этих имен говорят об определяющем влиянии на культурную жизнь края творческой интеллигенции, покинувшей в годы революции и гражданской войны Советскую Россию. Однако как целостное историко-культурное явление русская эмиграция в Бессарабии не рассматривалась. На наш взгляд, изучение культурного наследия межвоенного периода представляет важный искусствоведческий интерес и перспективно в плане уточнения некоторых историографических концепций.

Необходимость переосмысления, сложившейся в советской историографии политизации художественных процессов и «классово-партийного» подхода к ним, не нуждается в доказательствах. Поиском новых методологических принципов исследования межвоенного периода отмечены работы современных молдавских историков, пытающихся преодолеть прежние догматические культурологические установки. Возросший интерес к межвоенному двадцатилетию актуализирован современными политическими событиями, в результате которых «вне России» оказались немалая часть русских людей. Однако бытование русской культуры в целом и искусства в частности оценивается по-преимуществу через призму политики и идеологии, описывается в тех же категориях, что и правовые, юридические, общественно-политические аспекты жизни «русскоязычного», по нынешней терминологии, населения. Таким образом культура Бессарабии предстает либо в виде непримиримой оппозиции – буржуазная или демократическая (Брысякин, 1978), либо отождествляется с общественным сознанием (Скворцова, 2002). Нестрогое различение идейной авторской позиции и научной объективности ведет к уплощению и деформации реальной картины русской культуры. Она складывалась из многих составляющих; идеологическое

давление румынизаторов являлось одной из них, не определяя и не исчерпывая логику внутреннего развития художественного процесса.

Официальная политика властей вообще служит ненадежной концептуальной основой для понимания и анализа многообразной и сложной материи культуры. Существуют и другие веские причины для поиска новых путей исследования межвоенного двадцатилетия. Изучение хроники культурной жизни, отраженной в архивных источниках и материалах периодической печати, позволяет увидеть и восстановить ее внутреннее движение, подверженное многим случайностям, невидимым исследователям массовых исторических явлений.

После Октябрьской революции и гражданской войны Бессарабия стала перекрестком не просто в географическом смысле, но и в символическом: перекресток на пути «бега» сотен тысяч беженцев из России. То обстоятельство, что причастными русской культуре края оказались люди, сорванные с места, беженцы, эмигранты, имеет очень важное значение для ее понимания. Возможности для уточнения типологии бессарабской русской культуры открывают самые разнообразные источники по истории русского зарубежья, доступные с начала 1990-х гг., написанные в эмиграции и переизданные мемуары, литературные произведения, философские и научные труды; исследования западных ученых, с 1960-х гг. разрабатывающих эту тему и современных российских историков, культурологов, искусствоведов, литературоведов. (Проблемами культурного наследия русской эмиграции, нового направления в гуманитарной науке, сегодня занимаются специальные институты.) Наиболее привлекают внимание исследователей страны Западной Европы, в особенности, Франция и Германия. Среди славянских государств – Чехословакия, Югославия, Болгария. Из стран, получивших независимость после распада СССР, – Эстония и Латвия.

Анализ научной и мемуарной литературой, изданной в последние годы в России, а также выявленные в фондах Национального архива РМ новых документальные источники, позволяют говорить о тесном, «генетическом» родстве культурной жизни русских Бессарабии с русским зарубежьем. Русская культура межвоенного двадцатилетия в своих главных чертах является составной частью зарубежной русской культуры. Такая постановка исследовательской задачи, на наш взгляд, позволив избежать идеологической заданности, расширяет рамки культурно-исторического опыта русских Бессарабии, пока предстающего замкнутым на региональных проблемах, дополнит общую картину истории русского зарубежья, попутно заполнив лакуны человеческой и творческой биографии ряда его известных деятелей. Ряд современных авторов, учитывая полиэтнический характер эмиграции, предлагают использовать термин «российское зарубежье» как «более универсальное для обозрения разнообразных групп выходцев из России» (Тарле, 1994, 18).

В понятие «русское зарубежье» некоторые исследователи эмиграции давно включили бывшие территории Российской империи, так называемые страны-лимитрофы. Один из самых авторитетных авторов, П. Ковалевский, к зарубежной России причислял «не только цвет русского интеллигентного общества, науки и искусства, но и русские культурные меньшинства лимитрофных государств» (Ковалевский, 1971, 17). Бессарабия в составе Румынии, сохраняла все признаки лимитрофа как особой территориальной области, где русские не были «закрытым обществом», отдельными «островами» в иноязычной и инокультурной среде, как в государствах центральной Европы. Подобно прибалтийским странам или Харбину, здесь находились «значительные группы русского населения, оказавшееся в силу международных договоров и отхода от России целых областей вне пределов родины, но говоривших по-русски, считавших себя русскими и тяготевших к тем культурным центрам, в которых сосредоточилось рассеяние 1921–1925 гг.» (Ковалевский, 1971, 12).

Среди лимитрофов у Бессарабии было свое специфическое положение, определявшееся не только наибольшим процентом русскоговорящих относительно населения в целом, но их самоидентификацией независимо от национальности как «бессарабцев». Бессарабской элите не были свойственны антирусские настроения и стремление «отгородиться» от русской культуры, как это наблюдалось в странах Прибалтики (Русские Прибалтики, 1997; Русское национальное меньшинство в Эстонской Республике, 2001). Эта специфика порождает особые вопросы . Например, тот который задает автор статьи о Петре Лещенко: «Вправе ли мы называть эмигрантом жителя Бессарабии, не покинувшего свое го дома в 1918 году, когда в одночасье эта бывшая российская провинция стала частью Румынии?» (Овсянников, 2007, 38). Ответ на этот, как будто вполне риторический вопрос, дать не легко, имея в виду не только трагическую судьбу популярного певца и судьбы тысяч его соотечественников, причисленных советскими репрессивными органами к врагам народа. Негативный смысл, вложенный советскими идеологами в слово «эмигрант», заставляет и сегодня внутренне сопротивляться этому определению. Однако в исторической ретроспективе вопрос требует специального анализа. Кого считали эмигрантами в Бессарабии? Каково их количество и соотношение с коренным русскоязычным или русским населением? Их отличие – и в чем – от соотечественников в Старом Королевстве? Отсутствие специальных исследований

и статистических материалов затрудняет строго научное решение, возникающих в процессе исследования проблем. Попробуем отыскать ответы в интересующем нас культурологическом аспекте.

Вхождение Бессарабии в состав Королевской Румынии в 1918 г. повлекло за собой превращение сотен тысяч русских жителей Бессарабии в, так называемых, «невольных эмигрантов». С другой стороны, из Советской России в Бессарабию хлынул поток беженцев, большинство которых составляли уроженцы края. Число приехавших, по мнению современных историков, установить невозможно (Скворцова, 2002, 117). К тому же очень многие беженцы, получившие впоследствии румынское подданство, в статистических документах часто записывались не по национальности, а по гражданству. Приведенные А. Скворцовой данные об удвоении русского населения к 1930-му г. сравнительно с переписью 1897 г., говорят о том, что столь внушительный рост объяснялся внешними причинами. Тому есть и косвенные подтверждения: создание организаций помощи беженцам; значительное увеличение численности населения Кишинева (газеты 1920х гг. приводили цифру в 300 тысяч человек); сообщения сигуранцы о «наплыве иностранцев, принявшем масштаб настоящего нашествия» (НАРМ, 680, 422). В начале 1930-х гг. появляются беженцы из СССР, спасавшиеся от коллективизации. Число их было меньшим, чем в начале 20х гг. но вполне внушительным. (Согласно рапортам кишиневской сигуранцы в МВД Румынии, требовалась серьезная государственная поддержка для содержания бегущих из-за Днестра. Средств частных благотворителей и организованного в 1930 году Лигой бессарабских граждан Комитета по оказанию помощи беженцам из-за Днестра было явно недостаточно.)

Особенностью беженской среды в Бессарабии было большое количество уроженцев края. Отсюда возникает трудность разделения коренного русского населения и эмигрантов. «Политическое беженство есть специально бессарабская проблема, – писал профессор А. Болдырь. – Ни в какой другой пограничной провинции румынского государства она не вызывает никаких сомнений и споров. Только у нас приходится о ней писать говорить, а главным действующим лицам страдать.» (Болдырь, 1931, 3). Уроженцы Бессарабии, согласно закону, имели право на румынское подданство, но решение этого вопроса затягивалось на годы. (Румынский паспорт в известных случаях приобретался нелегальным путем (НАРМ. 680). Не получившие вовремя документов считались иностранцами и к ним применялись те же меры, что и к иностранным гражданам, которым выдавался «bilete de libere petrecere», документ который, в отличие от румынского национального паспорта, не гарантировал права на государственную службу и свободное изменение места жительства. Пришедший к власти в 1928 г. кабинет национал-царанистской партии попытался урегулировать юридический статус эмигрантов, т. е тех беженцев, «которые до сих пор остаются в русском подданстве», начав выдачу нансеновских паспортов позволяющих «при желании уехать из Румынии» (»Бессарабское слово», 1929, 2). В 30-е годы эмигрантами считались постоянно проживавшие в Бессарабии и сохранявшие российское подданство. Так, в списке эмигрантов мы находим членов известной бессарабской семьи Крупенских. В аспекте нашей темы юридический статус служит и личностной характеристикой тех, кто осел в Бессарабии.

Весьма показательно, что в бессарабской прессе беженцы и эмигранты не разделяются. С точки зрения М. Раева, «русские, оказавшиеся после 1919 г. за пределами бывшей Российской империи, были беженцами в полном смысле этого слова. (...) Вскоре однако они стали эмигрантами. Русский эмигрант – это человек отказавшийся принять большевистский режим, который утвердился на его родине» (Раев, 1994, 29). В свое время Г. Адамович снял терминологическое противоречие в четкой формулировке: «Эмиграция и беженство – понятия различные. В русском зарубежном рассеянии понятия эти слились» (Адамович, 1961, 3). В такой трактовке эмигрантами оказываются и так называемые «гражданские беженцы», в частности, и уроженцы Бессарабии.

Бессарабцы возвращались вынужденно, надеясь, как и многие беженцы, на скорое падение власти большевиков. Можно с уверенностью утверждать, что давно покинувшие родные места оперная примадонна Лидия Липковская, преуспевающий московский антрепренер Михаил Муратов, писатель Леонид Добро нравов, скульптор А. Пламадяла, как и множество других представителей интеллигентных профессий, вернулись лишь в силу роковых событий. Особенно показательна в этом смысле судьба Леонида Добронравова (Донича), статьи которого пронизаны ностальгией по Петербургу и который не смог при житься ни в Кишиневе, ни в Бухаресте и уехал в Париж. Но столь же примечательна и другая судьба, уроженца Бендер Владимира Недзельского, петербургского журналиста, который, по возвращении в Бессарабию, активно включился в местную культурную жизнь.

Обобщенный образ беженца – бессарабца, воспитанного и сформированного русской культурой, мы находим в неопубликованном романе Г. Безвиконного «Последний лишний человек». В безымянном друге героя повествования угадываются реальные прототипы, за которыми возникает целый слой из кишиневского и бухарестского окружения автора. Безвиконный рассказывает о профессоре литературы и ученом-любителе, с типичным для интеллигента того времени кругом духовных интересов:

« «закончил образование в Московском университете, а воспитание в Малом и Художественном театрах. (...) оставался вечным студентом, свято чтящим Татьянин день. Революция застала его в Москве. Он возвратился на родину, унося светлые воспоминания Арбата, Замоскворечья, преданий Тургенева и Толстого, лекций Ключевского и Веселовского, игры Ермоловой и Качалова, выступлений Плевако» (Безвиконный, 1952, 97).

Приезд множества людей свободных профессий – а в Бессарабии, как и во многих странах русского рассеяния, большой процент беженцев составляла интеллигенция – оказал непосредственное воздействие на культурную жизнь. Ее всплески и характер с 1918 до середины 1920-х гг. определяли беженские волны, а затем внутренняя миграция в русском зарубежье. С первым потоком, пришедшимся на 1918–1920 годы, в Кишиневе появляются писатель Л. Добронравов, с именем которого связаны многие театральные и музыкальные инициативы, а также подъем журналистики; профессор-психиатр А. Коцовский, один из самых ярких общественных деятелей, организатор и участник русских культурных акций; певец Н. Нагачевский, скульптор А. Пламадяла, художник А. Бальер, актриса М. Космачевская, В. А. Булычев – известный русский дирижер и музыкальный деятель, композитор К.Романов, журналисты: А. Вершховский (Герман), Алмазов Борис (Моняк), В. Мончинский, Г. Блок. В 1920 из Одессы и Константинополя приезжают актеры А. Таньска, А. Вернер, Г. Свобода, А. Дашков, журналисты В. Недзельский, Н. Бенони, И. Хейфиц, П. Пильский П. Потемкин. Мы назвали имена лишь тех, чье пребывание в Бессарабии было долговременным или ощутимым. «Приток одесских беженцев в Кишинев увеличивается с каждым днем и в настоящий момент число их достигает свыше 1500 человек», – писал кишиневский корреспондент «Последних новостей». (Авербух, 1920, 3). В 20-е годы на афишах встречаются имена широко известные в театрально-музыкальном, литературном мире России.

Второй, меньший беженский поток идет с 1923 по 1925 годы. Из Германии приезжают на гастроли и оседают в Кишиневе популярный комедийный артист В. Вронский и актриса Т. Дуван. Почти ежегодно выступает с местными труппами Л. Потоцкая, также покинувшая Берлин. Часто гастролирует Осип Рунич, премьер дореволюционного русского кино, в эмиграции перешедший на драматическую сцену. Большой резонанс вызвали длительные многомесячные гастроли Михаила Муратова и Елены Маршевой, работавших в театрах Риги, Ревеля, Софии, Парижа и обосновавшихся в Кишиневе с 1932 г. В 1925 г. в Кишинев из Бухареста переезжает балетмейстер К. Казимиров, « с которым оказалась связана хореографическая культура Бессарабии» (Голубева, 1979, 35). Соединившие свою творческую судьбу с Бессарабией актеры и режиссеры создают антрепризы, которые поддерживали местный театральный процесс. Среди преподавателей музыкальных и художественных учреждений заметную роль играют беженцы.

Ушедшая в эмиграцию творческая интеллигенция пыталась сохранять и развивать традиции русской культуры. С ее деятельностью связаны наиболее серьезные и интересные инициативы: создание по образцу крупных российских городов музыкальных и театральных предприятий, устройство вечеров с чтением лекций, организация художественных выставок, возобновление работы Кишиневской художественной школы, широкая концертная деятельность.

Трудно согласиться с утверждением о том что «в условиях отрыва от исторической Родины, русских культурных центров, ограниченной и предвзятой информации о жизни в России, которую удавалось получать русским в Бессарабии, русский язык и культура здесь практически не развивались» (Скворцова, 2002, 273). Контактов с представителями советской творческой интеллигенции, разумеется, не было. Но возникли и развивались тесные связи с эмигрантскими культурными центрами – Парижем, Прагой, Софией и, в особенности, с Ригой. В некоторые годы они были очень интенсивными, оказывая заметное влияние на местный художественный процесс.

Во Франции, Чехии училась молодежь из Бессарабии. В Праге кишиневский уроженец В. Х. Владимиров (Хинкулов) один из первых предпринял попытку организации русского театра, успешно снимался в кино. Вершховский, уехавший в Париж, где издавал журнал «Жизнь и сцена», посылал корреспонденции в местную печать. С бессарабскими газетами сотрудничали известные журналисты из Парижа, Праги, Риги. В них широко публиковались произведения русских писателей и поэтов, получивших известность до революции. Важной частью русской культуры в Бессарабии оставались библиотеки. Частные библиотеки и книжные магазины выписывали книги из Парижа и Берлина Риги. Бессарабцы могли читать те же газеты и журналы, смотреть те же фильмы, что и русские парижане, белградцы, рижане, пражане. По утверждению М. Раева, «Русское Зарубежье сохранит черту, характерную для дореволюционной России, где лишь столицы и небольшое число других городов (например, Киев и Одесса) создавали тот культурный потенциал, который воспринимался затем на бескрайних просторах российской провинции» (Раев, 1994, 18).

Начиная с середины 20-х годов можно говорить о вхождении Бессарабии в общее культурное пространство русского зарубежья. Кроме общего

информационного поля об этом выразительно говорят гастроли русских актеров-эмигрантов, одной из задач которых было объединение русских, где бы они не проживали, средствами искусства. С конца 20-х гг., после снятия некоторых цензурных запретов, Бессарабию посещают исполнители с европейской и мировой известностью. Дважды гастролировала Пражская группа МХТ, казачьи хоры, Надежда Плевицкая, Иза Кремер, Осип Рунич, Александр Вертинский. В 1932 г. с Рижским театром и в 1933 г. с «собственным ансамблем» приезжала замечательная драматическая актриса Елена Полевицкая. На ряд сезонов в 1932 и 1933«прописался» в Кишиневе популярный рижский театр-ревю «Бонзо», в труппу которого входили известные драматические, балетные, эстрадные исполнители. Побывал дважды популярный театр-кабаре Я. Южного «Синяя птица»

Говоря о русской эмиграции в Бессарабии, нельзя не затронуть тему русской колонии, образовавшейся в Старом Королевстве. Изучение русской диаспоры в Румынии связано со специфической проблемой, которая, по словам современного ученого, заключается в отсутствии достоверных источников. «Не существует ни одного надежного исторического исследования, в котором была бы рассмотрена история русской эмиграции в Румынии» (Йованович, 2005, 125). Пока не выяснено даже точное число проживавших в Старом Королевстве эмигрантов. Данные расходятся. В одном источнике читаем: «На 1янв. 1922 г. 35-40 тыс. На 1 янв.1930 г. – 12-15 тыс. и в 1936-37 гг. – 11 т.» (Раев, 1994, 261). В другом называется 7 тысяч (Ковалевский, 1991, 36). В третьем доказывается, что не могло быть более 2 тыс. (Йованович, 2005). Однако, учитывая непрерывный отток бессарабцев в города Старого Королевства, можно предположить, что русских, включающих не только владельцев нансеновского паспорта, было много больше, хотя по численности они и заметно уступали другим странам. Ряд зарубежных авторов, касавшихся русской эмиграции в Румынии (Вишняк, 1926; Ковалевский, 1971; Раев, 1994), единодушно объясняют ее малочисленность политикой румынского правительства, не считавшим себя обязанным принимать беженцев и закрывшим для них свои границы. Однако, думается, что не только трудности юридического и правового положения являлись барьера ми. Русским эмигрантам в большинстве стран жилось тяжело и в гражданско-правовом, и в материальном отношении. Одной из причин, на наш взгляд, являлось отсутствие тесных исторических культурных связей между Россией и Румынией, какие существовали между славянскими странами, Германией и Францией. Интерес к русской культуре в Старом Королевстве возникает именно в межвоенную пору, о чем скажем далее.

Изучению истории эмигрантов в Старом королевстве препятствует и явная избирательность исследовательского внимания, сконцентрированного вокруг главных культурных центров русского зарубежья – Берлина, Парижа, Праги, Белграда, Харбина, то есть городов, в которых проживали известные и выдающиеся деятели культуры и науки. Неразработанность темы порой приводит к не вполне справедливым оценкам. Например, М. Раев пишет: «Некоторые «провинции» России за рубежом сокращались в размерах или исчезали совсем, вследствие особенностей политического развития стран, предоставлявшим русским убежища. Так националистическая политика Польши, Румынии и, в меньшей степени Латвии, вынудила многих изгнанников искать нового пристанища; русская культурная жизнь в этих странах практически замерла. Не вдаваясь в подробности, отметим, что проживающие в Румынии русские не стали полно ценной частью Русского Зарубежья. Находившиеся там эмигранты, в основном бывшие землевладельцы из Бессарабии, были немногочисленны и не обладали большой культурой» (Раев, 1994, 125). Для аргументированного опровержения этой точки зрения необходимо тщательное изучение хроники культурной жизни русской колонии Бухареста: именно ее «подробности», т. е. конкретные реалии имеют первостепенное значение. Но даже немногие, нам известные факты убеждают о существовании в румынской столице своеобразного «беженского города» с русским культурным пластом, обладавшего теми же типологическими чертами, что и центры русского рассеяния. Но, разумеется, выраженных в иных потенциях и масштабах. (Судя по тому, что в гастрольные маршруты русских исполнителей всегда входил Галац, там имелось «своя» аудитория, хотя в 1925 году по нансеновскому паспорту в городе проживало без членов семей всего 20 человек.)

Эмиграция в Старом королевстве состояла, как и в других странах русского рассеяния, люди разных национальностей, профессий и социальных слоев. «На виду» оказывались представители публичных, творческих профессий. О том, что русская диаспора пыталась сохранить привычный «дореволюционный» образ жизни, говорят разнообразные факты. В Бухаресте с 1923 до мая 1938 гг. выходила, основанная эмигрантами газета «Наша речь», между прочим, одна из самых читаемых в Бессарабии (Гарусова, 2008 б, 112-120). Предпринимались по пытки издания и других русскоязычных газет – «Бухарестские новости», «Голос Бухареста». Литературно-художественного журнал «Золотой петушок», два номера которого позволяют судить о высоком профессиональном уровне издания, объединил под своей обложкой поэтов и писателей из различных стран русского рассеяния, Кишинева и Бухареста. В румынских городах имелись частные русские би-

блиотеки, магазины, рестораны. Отмечались дни русской культуры и юбилеи русских писателей.

Громких эмигрантских имен было немного. Но они были. Из оперных исполнителей – Л. Липковская, Н. Гриценко, А. Лучезарская; из эстрадных – А. Баянова, П. Лещенко. В Бухаресте в 30-е годы проживала звезда дореволюционной балетной сцены Вера Каралли, чья балетная школа расценивалась как «ценный вклад» в румынское хореографическое искусство, а ежегодные спектакли превращались в «яркие события театральной жизни» столицы («Наша речь», 1933, 4). Главным декоратором Национального театра в Бухаресте был В. Федоров, сын популярного до революции писателя А. М. Федорова, жившего в Праге, часто публиковавшегося в кишиневских и бухарестских газетах. Ставший бухарестцем, одесский импресарио С. Бискер устраивал гастроли русских актеров. На оперных сценах Румынии пели артисты из центров русского зарубежья и из Бессарабии. Побывали самый любимый писатель эмиграции А. Аверченко, оставивший очерки о «молодой Румынии», и поэт И. Северянин. Это далеко не полный перечень лиц, которые следует изучать в контексте не только русского зарубежья, но и диалога русской и румынской культур.

Именно эмиграция вызвала интерес к русской культуре у румынской интеллигенции положив начало более тесным контактам. Зритель Старого Королевства, по утверждению румынского театроведа, познакомился с русской драматургией лишь в послереволюционный период. «Важное место в репертуаре румынских театров в период между двумя мировыми войнами занимают русские пьесы» (Берлоджа, 1964, 12). Национальными театрами ставилась преимущественно классика: Гоголь, Толстой, Чехов, инсценировки произведений Достоевского. Однако пользовались популярностью пьесы русских авторов 1910-х гг.: Л. Андреева, Горького, Евреинова, Арцыбашева, Урванцева. Румынской публикой охотно посещались представления русских театров легкого жанра – «Летучая мышь» И. Дубровина, «Бонзо» А. Вернера. Огромный успех имели гастроли Пражской группы Московского художественного театра и казачьих хоров. На возросший интерес к русскому искусству по-видимому оказала влияние мода на все русское на Западе. Но нельзя не увидеть и нечто особое во внимании румынской интеллигенции, что хорошо иллюстрирует бухарестский еженедельник «Rampa», освещавший периодически события как в театрах Советской России, так и на эмигрантской сцене.

Культурная жизнь Бессарабии межвоенной поры была пронизана токами, идущими из русского зарубежья. Многие современники чувствовали и осознавали эту нерасторжимую духовную связь. Беженец, бессарабский театральный критик Владимир Недзельский выразил это чувство, в связи с кончиной в Праге драматурга Е. Чирикова, такими словами: «...эмиграция связана не только общими страданиями, одинаковыми надеждами и единой любовью. Она связана еще и общностью культуры» (Недзельский, 1932, 3).

Литература

Авербух Н. Бессарабия // Последние новости. Париж. 1920. 14 сент.

Адамович Г. Вклад русской эмиграции в мировую культуру. Париж, 1961.

Балетный спектакль Веры Каралли на сцене Румынской оперы // Наша речь, 1934, 3 июля.

Безвиконный Г. Последний лишний человек // НАРМ. Ф.2983. Оп. 1. Д. 6.

Берлоджа И. Русская драматургия на румынской сцене до освобождения страны. (1874–1944). Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. искусств. Москва, 1964.

Болдырь А. Беженская скорбь // Бессарабское слово. 1931, 23 нояб.

Брысякин С. Культура Бессарабии. 1918-1940. Кишинев, 1978.

Вишняк М. Из бессарабских впечатления // Современные записки. 1926. Париж, № 30.

Гарусова О. Бухарестская газета «Наша речь» и культура Бессарабии в 1918–1940 гг. // Русин. № 4\10. Кишинев, 2008.

Гарусова О. По «России, которой уж нет с ностальгией» // Вне России. Кишинев, 1997.

Голубева Э. Из истории балета в Молдавии. Кишинев. 1979.

Горянская О. «И в распыленном состояньи – неразложимое, свое» // Вне России. Кишинев, 1997.

Йованович М. Русская эмиграция на Балканах. 1920–1940. Москва, 2005.

Ковалевский П. Зарубежная Россия. История и культурная работа русского зарубежья за полвека. Париж, 1971.

Мироненко Е. Русская музыкальная культура в румынской Бессарабии (1918–1940) // Славянские культуры в инонациональной среде. Кишинев, 1995.

НАРМ. Ф. 679; ф. 680.

Недзельский В. Е. Н. Чириков // Бессарабское слово. 1932, 24 янв.

Овсянников Н. Судьба и песни Петра Лещенко // Музыкальная жизнь. 2007, № 4.

Раев М. Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции. 1919–1939. пер. с англ. Москва, 1994.

Русские Прибалтики. Вильнюс, 1997.

Русское национальное меньшинство в Эстонской республике. (1918–1940). Тарту–Санкт-Петербург, 2001.

Скворцова А. Русские Бессарабии. Опыт жизни в диаспоре. Кишинев, 2002.

Тарле Г. История российского зарубежья: термины, принципы периодизации // Культурное наследие российской эмиграции. 1917–1940. В двух кн. Москва, 1994. Кн. 1.

Учет русских эмигрантов // Бессарабское слово. 1929, 22 янв.

Rezumat

Autorul analizează unele probleme consacrate istoriei emigrației ruse în Basarabia. Se evidențiază problema abordării metodologice, din punctul de vedere a ştiinţelor umanistice,

a fenomenului cultural din perioada interbelică, care nu este conştientizată până la capăt de către istoricii culturii. De asemenea, se evidenţiază activitatea reprezentanţilor intelectualităţii de creaţie, celor renumiţi şi celor daţi uitări. Articolul se referă şi la tema diasporei ruse din România. Cultura rusă din Basarabia se studiază ca o ramură specifică a culturii ruse din afara patriei.

Cuvinte-cheie: cultura Basarabiei, perioada interbelică, metodologia, emigraţie, refugiaţii, cultura emigraţiei ruse.

Резюме

В статье анализируются вопросы, возникающие при изучении истории русской эмиграции в Бессарабии. Ставится проблема гуманитарного методологического подхода к явлениям культуры межвоенного периода, еще недостаточно осмысленного историками культуры. Освещается деятельность известных и забытых представителей творческой интеллигенции, чьи имена объединяют страны проживания эмигрантов. Затрагивается тема русской диаспоры в Румынии. Русская культура Бессарабии рассматривается как особая ветвь культуры русского зарубежья.

Ключевые слова: культурное наследие, межвоенный период, бессарабцы, эмиграция, методология, беженцы, русское зарубежье.

Summary

In this article, the questions connected with the history of Russian immigration to Bessarabia are considered. The problem of humanitarian methodological way to the phenomena of culture of interwar period not completely studied by the historians of culture is highlighted. The activity of known and forgotten representatives of intelligentsia is considered. The topic of Russian diaspora in Romania is touched upon. Russian culture in Bessarabia is considered as a special breach of culture of Russian emigration.

Key words: Bessarabia, Russian emigration, period of existence, Russian foreign culture, methodologies.

Д. Ф. ГАГАУЗ

ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ МУЗЫКАЛЬНОГО ИСКУССТВА ГАГАУЗОВ

1. Народное музыкальное искусство гагаузов

а) Структура музыкального фольклора

Сформировавшись как народ и прожившие большую часть своей жизни на Балканах (XI–XVIII вв.), гагаузы и духовную свою среду предопределили, сообразуясь с реалиями окружавшей их действительности, используя в художественной практике, наряду с общими элементами, характерными для многих народов этого разноэтнического региона, свои древнетюркские фольклорные традиции.

Эта, изначально сложившаяся особенность гагаузского духовного быта сохранилась и в условиях последующего исторического проживания гагаузов на просторах буджакских степей Южной Бессарабии и современной Молдовы, где они в 1994 году обрели государственность в форме автономно-территориального образования (АТО «Гагауз Ери).

В общей гамме духовных потребностей, сопровождающих жизнь гагаузского народа, не последнюю роль играет сфера музыкального творчества, основой которой, как, собственно, и многих других народов, является песенно-инструментальный пласт народного творчества, сохранившийся в форме устной традиции.

В народном музыкальном быту гагаузов утвердились три относительно самостоятельных жанра, каждый из которых имеет свое специфическое название: *тюркюляр* (türkülär) – песни, *маниляр* (maaniläг) – частушки, хавалар (havalar) – наигрыши. Из них первые два жанра представляют собой вокальную, а третий – инструментально-танцевальную области творчества.

Характеризуя каждый жанр, особо следует выделить первый.

Тюркю (türkü) – что означает степенная (протяжная) песня, является основным народным музыкальным жанром гагаузов, поднявшимся до большого уровня обобщения черт национального характера народа, яркого воплощения его героических образов. Тюркю – это, своего рода, музыкально-поэтическая классика гагаузов.

Напевы большинства песен отличаются развернутой повествовательной мелодикой, красивой интонационностью, богатством метроритмических оборотов, разнообразной ладовой основой, в которой, впрочем, преобладает минорный строй, что роднит этот главный жанр гагаузов с общетюркской любовно-страдальческой музыкой «Ашик гарип».

Интересны и поэтические тексты «тюркю», начиная от глубоко эпических, исторических, обрядовых и заканчивая группой бытовых и любовно-лирических песен с весьма обширным кругом жизненной тематики.

Другой вокальный жанр – *мани* (частушка) по своему общему характеру является противоположностью «тюркю». Если «тюркю» отличается серьезной, значительной тематикой и соответствующими формами и приемами воплощения, то «мани» поистине призван раскрыть народный оптимизм, веселье, радость. Все «мани» характеризуют игровая подвижная ритмика, четкий метрический рисунок, скорый темп, квадратность построения и яркий эмоциональный подъем. Для текстов «мани» обязательно четверостишие. В каждом стихе должно быть не более восьми и не менее пяти слогов, но чаще всего встречается семислоговый размер. Тематически «мани» подразделяются на следующие виды: обрядовые, бытовые, любовно-шуточные, сатирические.

Третий жанр гагаузского музыкального фольклора – *хава* (наигрыш) – представляет, как уже выше отмечалось, инструментальную область, в которой, в свою очередь, наблюдаются три поджанра:

- ойун хавалары (танцевальные наигрыши),
- тюркю хавалары (песенные наигрыши),
- узун хавалар (протяжные наигрыши).

Ойун хавалары связаны непосредственно с народной хореографией гагаузов, охватывающей немалое количество типов танцев и плясовых движений. Каждый вид танца сопровождается своей неповторимой мелодикой и ритмом. Наиболее популярными же являются танцевальные мелодии в различных смешанных метрах: $^{5}/_{16}$; $^{7}/_{16}$ и, в особенности, $^{9}/_{16}$ – наиболее выражающий национальную специфику гагаузской музыки.

Самыми известными гагаузскими танцами и, соответственно, танцевальными мелодиями являются следующие виды со своими характерными названиями: *кадынжа*, *дюз хава (хору)*, *ельжа*, *марамжа* и другие.

Общий характер музыки энергичный, темпераментный, хотя встречаются мелодии и в более спокойном размере $^{4}/_{4}$ (хору).

В основе второго поджанра – *тюркю хавалары* – лежат мелодии популярны гагаузских или инонациональных песен, переработанных на инструментальный лад и исполняемых специально для слушания. Некоторые образцы этого типа наигрышей благодаря талантливым народным исполнителям приобрели новые высокохудожественные качества (кираца хавасы).

Третий поджанр – *узун хавалар* – представляет вполне самостоятельный вид гагаузских инструментальных наигрышей, основанных на оригинальной мелодии и проникнутый повествовательно-импровизационным характером. Такого рода наигрыши рождались главным образом в чабанской (пастушеской) среде и исполнялись, как правило, сольно на духовых инструментах – *кавал, жиртма, дюдюк*.

б) Народные инструменты

Непосредственно с гагаузской народной инструментальной музыкой связаны и распространенные в быту народа музыкальные инструменты. Гагаузские народные инструменты делятся на три группы: струнные, духовые и ударные.

К струнной группе принадлежат два смычковых (*кеменчя, кауш*) и два щипковых (*кобза, тамбура*) инструмента.

В группу духовых инструментов входят: *кавал, жиртма, гайда (тулум)* и *дюдюк*.

Ударную группу представляет главным образом барабан среднего размера и редко применяемые звеняще-ударные инструменты типа бубна. Барабан же имеет свое название – *даул*, иногда его называют *доба*.

Кроме перечисленных инструментов в среде гагаузских народных музыкантов широко используются и классические инструменты: скрипка, контрабас, кларнет, труба, саксофон и, в особенности, аккордеон. Все инструменты могут использоваться как сольно, так и ансамблево.

в) Народные исполнители

Во все периоды своей непростой истории в гагаузской народной среде появлялись талантливые самородки, своеобразные «баяны», которые в своих песнях или инструментальных наигрышах отражали происходящие в жизни народа как печальные (порою и трагические), так и радостные события.

Из самобытных гагаузских музыкантов, в разные исторические периоды созидавших на ниве народного музыкального творчества и находившихся в самой гуще народа, благодарная память того же народа сохранила следующие имена: певцы – Елена Димова (Кыпчак), Михаил Мичкарь (Чадыр-Лунга), Тудора Дукал (Казайак), Мария Радова (Комрат); скрипачи – Иван Юварлак (Комрат), Степан Лазарек (Чадыр-Лунга), Афанасий Дишли (Александровка, Украина), П. Недов (Дезгинжа); кавалисты – Петр Кара (Конгаз), П. Петкович (Джолтай).; трубачи – Григорий Данаджи (Казайак), Иван Гергеледжи (Гайдар); баянисты-аккордеонисты – Иван Ерыгин (Комрат), Михаил Орманжи (Чадыр-Лунга), Иван Данаджи (Казайак) и многие другие.

В некоторых селах гагаузского региона в разное время создавались и интересные инструментальные и вокальные фольклорные ансамбли. Среди них наиболее известны семейный оркестр «Данаджи» (Казайак), «Гагаузлар» (Вулканешты), вокальные ансамбли «Седеф» (Бешалма), «Севда» (Казомак), народно-эстрадный ансамбль «Арзу» (Джолтай).

Особая страница в истории народной музыки гагаузов связана с именем Дионисия Танасоглу. Знаменитый гагаузский писатель, поэт, ученый был наделен от природы и прекрасным музыкальным талантом. Создавая свои самобытные песни и инструментальные мелодии, он сам же их и исполнял, неплохо владея своим голосом и игрой на скрипке.

г) Собиратели гагаузского мелоса

Интерес к собиранию и изучению гагаузского музыкального фольклора впервые был проявлен в конце XIX – начале XX веков известным русским этнографом-тюркологом В. А. Мошковым. Наряду с другими фольклорными материалами его живо интересовал и музыкальный быт гагаузов, что подтверждается записанными им (свыше 100) образцами гагаузских народных песен и инструментальных наигрышей, помещенных в приложении к его научной работе «Гагаузы Бендерского уезда Бессарабии».

В 30-е годы прошлого столетия судьбой родной культуры, в том числе и музыки, был обеспокоен и прогрессивный гагаузский священник и просветитель Михаил Чакир.

Но наиболее продуктивный период в собирании, исследовании и использовании гагаузского музыкального фольклора наступил после окончания Второй мировой войны в Советской Молдавии. Важную работу в области гагаузской музыкальной фольклористики проводили республиканский Дом народного творчества и кафедра фольклора Кишиневского института искусств им. Г. Музическу. В 60-70-е годы прошлого века в этих двух фольклорных центрах Молдовы успешно трудились такие известные фольклористы и композиторы, как Николай Киоса, Михаил Колса, Дмитрий Гагауз, Леонид Беров. Их совместными усилиями было собрано около 1000 гагаузских фольклорных песен и инструментальных народных мелодий, исследованы и написаны две научные работы: «К вопросу о классификации гагаузского музыкального фольклора» (Д. Гагауз), «Ладовые и метроритмические особенности гагаузской народной музыки» (М. Колса), прочитаны множество докладов на различных республиканских и всесоюзных конференциях и симпозиумах, выпущены сборники с фольклорными материалами, альбомы пластинок и кассет с записями народных исполнителей, сделаны хоровые обработки и инструментальные аранжировки гагаузского мелоса.

2. Профессиональное музыкальное искусство гагаузов

а) Начальный этап

В середине 50-х годов прошлого века впервые была сделана попытка профессионализации гагаузской музыки. Предпринята она была молдавскими композиторами С. Лобелем, О. Тарасенко, В. Загорским, Н. Киосой. Они впервые попробовали использовать гагаузский мелос в симфонической творческой практике с целью прежде всего обновления своего музыкального языка, расширения тематики своих сочинений.

Особенно преуспел в этом, несомненно, интересном творческом порыве Н. Киоса. Его симфоническая сюита «Буджак поет», основанная на популярной теме гагаузской народной песни «Оглан» и исполненная впервые в 1959 г. оркестром Молдавской государственной филармонии под руководством Тимофея Гуртового, явилась знаковым событием в истории музыкальной культуры гагаузов. Широкой молдавской аудитории были известны и другие сочинения Н. Киосе: Гагаузский танец (1973), множество песен и романсов с гагаузской тематикой. Необходимо отметить, что эти первые опыты с гагаузской тематикой оказали благотворное влияние на дальнейшую судьбу гагаузской музыки, содействовали укреплению веры в ее возможности, а также появлению ряда новых гагаузских профессиональных музыкантов с серьезными творческими целями и явной национальной направленностью своей деятельности.

Хотя, справедливости ради, следует заметить, что и до этого времени гагаузской «культурной» истории были известны несколько неординарных «музыкальныфх» личностей, выходцев из гагаузской среды. Из них в первую очередь необходимо назвать Марию Федоровну Златову (1884–1966 гг.), замечательную певицу, уроженку г. Комрата. Получив добротное вокальное образование, она некоторое время солировала в одном из прославленных оперных театров России – Мариинском (С.-Петербург). А впоследствии, вернувшись в Бессарабию и работая в частной консерватории «Униря» в Кишиневе, стала первым вокальным педагогом всемирно известной молдавской певицы Марии Чеботари. В своих воспоминаниях М. Чиботари с теплотой и благодарностью отзывается о Златовой.

Другой яркий представитель гагаузского народа – Вейсель Арсевен (Василий Ёкюзчю) (1919–1977 гг.) – хорошо известный в Турции музыковед, педагог, композитор, автор книг, учебников и множества статей о музыкальной педагогике, фольклоре, в том числе и о гагаузской народной музыке. Родом В. Арсевен из гагаузского села Баурчи, где осенью 2003 года его памяти была посвящена организованная по инициативе гагаузского писателя и историка С. Булгара международная научная конференция и концерт из хоровых сочинений славного музыканта.

Музыкальной общественности Молдовы и ряда бывших советских республик хорошо было известно имя Николая Николаевича Кыльчика (1931–1983) первого из среды гагаузов талантливого симфонического дирижера, возглавлявшего в 60-е годы XX столетия оркестр Молдавской филармонии, а позже трудившимся в одном из оперных театров Узбекистана. Кроме этого Н. Кыльчика хорошо помнят и в качестве директора знаменитого Кишиневского музыкального училища им. Штефана Няги – базового учебного музыкального заведения Молдовы, в стенах которого получили образование многие выдающиеся музыканты не только республики, но и других стран.

Из других славных гагаузских музыкантов, известных музыкальному миру республики, следует назвать также имена хормейстера Николая Казанжи, оркестрантов-виртуозов: кобзиста Ивана Фазлы и контрабасиста Василий Кыльчика. Испытывая законную гордость за их талант и высокий профессионализм, приходится, однако, сожалеть, что из-за отсутствия необходимых условий в родном крае они вынуждены были работать на стороне, будучи на услужении других национальных культур. Тем не менее, их жизненный и творческий путь послужили все же вдохновляющим примером для молодого поколения гагаузских музыкантов, сформировавшегося к началу 70-х годов прошлого века.

б) Новая волна

Завершив к этому времени свое профессиональное образование (среднее и высшее), многие

из них, остро испытывая чувство национального самосознания и достоинства, наблюдая кризисную ситуацию в области профессиональной гагаузской музыки, ее отсталость, нехватку национальных артистических и творческих кадров, отсутствие в должной мере нотной и иной гагаузской музыкальной литературы, взялись с завидной смелостью за многие, доселе невиданные, виды музыкальной деятельности – теория и история музыки, композиция, фольклористика.

Важно еще раз особо отметить, что в отличие от предыдущих поколений представителей гагаузской музыкальной культуры, новая волна профессиональных гагаузских музыкантов впервые четко определила для себя *национально ориентированные цели* своей творческой деятельности, и в этом, бесспорно, ее главная историческая заслуга.

Первым гагаузским профессиональным музыкальным коллективом стал оркестр гагаузской народной музыки «Дюз ава». Он был создан в 1971 г. при Молдавской государственной филармонии с базированием в г. Комрате, благодаря упорной настойчивости молодого выпускника Кишиневского музыкального училища им. Ш. Няги Семена Васильевича Пометко. Способный, трудолюбивый музыкант с большим энтузиазмом взялся за составление репертуара оркестра, впервые подняв гагаузскую народную музыку с примитивным, любительских форм на высокий профессиональный уровень. Бессменно, на протяжении продолжительного времени, вплоть до своей скоропостижной кончины в 1998 году, он возглавлял этот прославленный коллектив, достойно представляя гагаузскую народную музыку в различных странах, городах, на разного рода фестивалях, конкурсах, торжествах, рядовых концертах, радуя многочисленных слушателей яркой, вдохновенной игрой.

Оркестр «Дюз ава» и сегодня продолжает свою ответственную миссию, являясь флагманом гагаузской музыкальной культуры. Возглавляет его преданная ученица Семена Пометко Татьяна Щеголева – превосходная скрипачка и дирижер.

К концу 70-х – началу 80-х гг. сформировался и первый коллектив гагаузской эстрадной музыки – группа «Серин су». Основал ее замечательный музыкант Федор Радионов – автор почти всего репертуара ансамбля. Его музыка, имея явный гагаузский национальный колорит, мелодична, способна растрогать сердца всегда переполненных концертных залов Гагаузии.

В эстрадном жанре плодотворно трудится еще одна одаренная личность – Илья Филев. Он также пользуется большим успехом у слушателей своими талантливыми песнями и композициями, выдержанными в гагаузском национальном стиле.

Кроме этих двух, бесспорно, талантливых музыкантов-комратчан, не меньшую популярность у гагаузских слушателей снискали и многие другие способные музыканты-эстрадники, такие как: братья Михаил и Владимир Кулевы (Чадыр-Лунга), Петр Павлиогло и Дмитрий Недов из Вулканешт, Иван Статов (Конгаз), Петр Петкович (Джолтай), Григорий Кывыржик (Чадыр-Лунга) и другие.

Быструю известность как у себя в крае, так и за его пределами (Франция, Турция, Россия, Румыния) приобрел и первый профессиональный ансамбль гагаузского народного танца «Кадынжа», созданный в конце 80-х годов прошлого столетия. Бессменным художественным руководителем ансамбля является пытливый хореограф Авраам Кёся, хотя к рождению этого музыкально-хореографического коллектива Гагаузии и первым успешным его шагам причастен и композитор Михаил Колса. Блестящие достижения ансамбля «Кадынжа» во многом были предопределены открытием в эти же годы (1989) при Кишиневском музыкальном училище им. Ш. Няги отделения гагаузской и болгарской музыки, главной задачей которого была подготовка профессиональных кадров – певцов, танцоров, инструменталистов, дирижеров для гагаузских и болгарских народных музыкальных коллективов.

С момента открытия этой своеобразной «кузницы музыкальных кадров» для южного региона Молдовы с преимущественно гагаузским и болгарским населением вплоть до закрытия (1996) ее возглавил опытный педагог, фольклорист и композитор Дмитрий Гагауз. На протяжении всего периода существования этого отделения здесь проводилась плодотворная учебная и творческая работа. Учащиеся овладевали секретами мастерства игры на различных народных инструментах, в том числе исконно гагаузских – кавал, кауш, гайда (тулум), даул, тамбура, учились искусству танца, пения, аранжировке родных мелодий, осваивали секреты дирижирования, концертных выступлений. Все это, несомненно, способствовало поднятию профессионального уровня тех же коллективов «Дюз ава», «Кадынжа», куда, собственно, они и направлялись после окончания учебы.

Одним словом, это было время подлинного возрождения и укрепления позиций гагаузской музыки в общей палитре музыкальных культур многонациональной Молдовы.

в) Классическая музыка и исполнительство

Развивая успехи в области народной, эстрадной, параллельно проводилась работа и в сфере гагаузской «серьезной» музыки. За решение этой непростой задачи – становления гагаузской музыкальной классики, взялся все тот же Дмитрий Федорович Гагауз. По его инициативе в 1992 году в Кишиневе была организована первая гагаузская группа классической музыки «Филиз» из числа гагаузских студентов и выпускников различных музыкальных учебных заведений Кишинева – лицея имени С. Рахманинова, колледжа имени Ш. Няги, Академии

музыки имени Г. Музическу. Первое выступление группы было организовано в октябре 1993 года по просьбе тогдашнего Генерального консула Турции в Республике Молдова г-на Ендера Арата и было приурочено к 70-й годовщине образования Турецкой Республики.

Концерт, проходивший в огромном зале отеля «Националь» Кишинева в присутствии высшего руководства Молдовы, турецкого консульства, представителей многих дипломатических миссий, многочисленных гостей, в том числе большой делегации из гагаузского региона Молдовы, имел огромный успех и вызвал много хвалебных откликов у специалистов. Затем последовали концерты и в других залах и салонах города – в Доме национальностей, в Союзе композиторов, Органном зале. Особенно знаменательными и восторженными были выступления группы «Физиз» в родной Гагаузии – в Комрате и Чадыр-Лунге в декабре 1995 г. и посвященные 1-й годовщине провозглашения Гагаузской автономии в составе Республики Молдова.

В игре музыкантов гагаузского классического ансамбля подкупал молодой творческий порыв, гордая окрыленность. Многие слушатели высоко оценивали их исполнительское мастерство, восхищались виртуозной техникой. Это и не удивительно: большинство участников группы успели к этому времени стать лауреатами различных республиканских и международных конкурсов. Вот имена этих блистательных гагаузских музыкантов: Сергей Филиоглу – пианист, тонкий ансамблист, являвшийся «стержнем» группы (родом из с. Бешалма); Ольга Душкова – виолончелистка, яркая артистическая натура (родом из с. Конгазчик); Алена Гермек – скрипачка (Вулканешты); Галина Влад – певица, обладательница великолепного колоратурного сопрано (родом из с. Кириет-Лунга); Денис Усов, Евгений Урсу – скрипачи-виртуозы (оба из Кишинева).

В некоторых концертах группы принимал участие и замечательный гагаузский певец (драматический тенор) Степан Курудимов, специально приезжавший из Турции, где в 1993 году он стал солистом Анкарской государственной оперы и балета. Получив хорошее вокальное образование в Кишиневском институте искусств (класс проф. Вл. Драгоша), пройдя нелегкий путь становления оперного певца, в настоящее время С. Курудимов является видным представителем гагаузского вокального классического пения. Кроме этого, певец является активным пропагандистом родной музыки, как у себя на родине, так и за ее пределами, включая в свои программные образцы как народной, так и авторской музыки. Важным этапом в его творческой карьере было успешное сотрудничество с гагаузским композитором Михаилом Колсой в середине 80-х годов прошлого века. Особенно же бурную деятельность певец развернул в последнее время (2000–2005 гг.). Ежегодно по его инициативе в Молдове и на его малой родине – Гагаузии, проводятся вокальные фестиваля «bel canto» с участием звезд оперы Молдовы и Турции.

Особенно следует отметить участие в этих незабываемых концертах самой примадонны молдавского оперного искусства – Марии Лукьяновны Биешу. Выступления столь ярких звезд оперной сцены явились подлинным праздником для жителей Гагаузской Автономии и способствовали их духовному и эстетическому росту.

В успешном становлении гагаузского вокального исполнительства важную роль играли и играют сегодня также другие, не менее талантливые музыканты, такие как: Ион Бас – народный артист Молдовы, солист многих народных ансамблей, одинаково мастерски исполнял как гагаузские, так и молдавские, болгарские народные песни; Георгий Дудогло, Мария Кыса, Дмитрий Камбур – профессиональные исполнители народных гагаузских песен, каждому из них, их творческому почерку и вкладу в гагаузскую музыкальную культуру можно посвящать отдельные работы; Елена Стульнева, Светлана Кынева, Олеся Тукан – имена этих неподражаемых эстрадных исполнительниц уже десятки лет не сходят с концертных афиш Гагаузии, радуя многочисленных поклонников. В последнее время ярко заявила о себе и молодая оперная певица Мария Радиш, лауреат престижных международных вокальных конкурсов в Румынии и Казахстане, солистка Национальной молдавской оперы и балета, новая надежда гагаузской музыкальной культуры.

Кроме этих вокальных дарований в области гагаузского музыкального исполнительства превосходно проявили себя и другие музыканты – специалисты иного профиля. Это, прежде всего, Зинаида Ивановна Кендигелян – неутомимая подвижница хорового исполнительства в Гагаузии. Благодаря ее усилиям в нашем крае наряду с общепризнанной классикой зазвучали хоровые сочинения и гагаузских авторов. Это Константин Рушика – популярный исполнитель на многих духовых инструментах – кларнет, тарагот, саксофон. Кроме этого он увлеченно собирает народный мелос. В 2006 г. увидел свет его первый сборник гагаузских народных и авторских песен и наигрышей «Gagauz türküleri hem havalari».

Заметной фигурой в музыкальном мире Гагаузии и Молдовы давно стал и Василий Иванчук – трубач, руководитель прославленного духового оркестра из Чадыр-Лунги. Коллектив его оркестра неоднократно доказывал свой высокий профессионализм на всевозможных республиканских смотрах и конкурсах и признавался одним из лучших духовых оркестров в Молдове.

г) Композиторская деятельность

Упомянутые выше молдавские композиторы С. Лобель, В. Загорский, О. Тарасенко, Н. Киоса и

созданные ими несколько произведений с использованием гагаузского мелоса, несомненно, открыли дорогу рождению гагаузской композиторской школы.

Говоря о Николае Григорьевиче Киосе – главном зачинателе этого процесса, надо сказать, что, будучи по своей основной музыкальной специальности певцом и долгое время возглавляя кафедру вокала Кишиневской консерватории, он главное внимание уделял созданию вокальных сочинений. Потому песни и романсы, в том числе и с гагаузской тематикой, превалируют в его творчестве. Не удивительно и то, что результаты своего творческого труда он тут же воплощал в жизнь. Его выразительные песни, выдержанные в академическом стиле и полные мягкого, лирического обаяния, в неповторимом авторском исполнении не могли не оказать благотворного влияния на обучающихся в эти же годы в консерватории на кафедре музыковедения и композиции двух талантливых, с амбициозными целями, гагаузов – Михаила Колсу и Дмитрия Гагауза. Эти м двум гагаузским музыкантам суждено было сыграть решающую роль в создании впервые за всю историю своего народа национальной композиторской школы и становления гагаузской академической (классической) музыки. Первым, сразу после окончания в 1971 году Института искусств, на сложную композиторскую стезю вступил Михаил, посвятив себя вначале, главным образом, хоровым обработкам гагаузских народных песен. Но вскоре он пробует себя и в сочинении оригинальных авторских песен, других музыкальных работ с гагаузской тематической основой. В 1989 году, благодаря своим личным затратам, композитор выпускает первый сборник своих песенных и хоровых сочинений. Сборник тут же был востребован в учебных заведениях, профессиональных и самодеятельных коллективах. А такие песни, как: «Анна дилим» («Родной язык»), «Чёшмя» («Родник») в замечательном исполнении гагаузского оперного певца Степана Курудимова стали подлинными «хитами», оказывая действенное влияние на гагаузскую публику. Явственно ощущалось, как окрылено люди воспряли духом, испытывая чувство достоинства за звучащие родные мотивы, речь.

В 1995 г. увидел свет и второй сборник композитора «Türkülär, korolar», пополнивший весьма скудный фонд гагаузской нотной литературы. С учреждением Гагаузской Автономии (1994 г.) Михаил Колса становится и автором музыки гагаузского национального гимна. Заслуживает уважения и его работа как фольклориста, музыковеда. Его статьи о гагаузской народной музыке были напечатаны в некоторых советских музыкальных журналах, в музыкально-энциклопедическом словаре за 1990 год и, бесспорно, способствовали распространению сведений о музыкальной культуре гагаузов по всему тогдашнему Советскому Союзу. В 1980 г. на Всесоюзной фирме грамзаписи «Мелодия» выходит его альбом из двух пластинок с записями гагаузской фольклорной музыки под названием «Музыка гагаузов» в прекрасном оформлении гагаузского художника-графика Петра Влаха.

Хоровая музыка М. Колсы записана и звучит на Молдавском национальном радио в исполнении хора «Молдова» под управлением Тудора Згуряну. В Турции вышел компакт-диск из его произведений.

Важный этап в становлении и развитии гагаузской профессиональной музыки наблюдается в последние два десятилетия, начиная с середины 80-х годов прошлого века. Успешные достижения этого периода обусловлены многими благоприятными обстоятельствами для гагаузской истории и культуры.

В результате известных политических событий конца 80-х годов прошлого столетия в бывшем СССР и в Молдавии гагаузский народ добивается своей государственности. В людях проснулась жажда перемен, творчества, созидания. Все испытывают приподнятый дух и полны добрых надежд.

И вот в это бурное время становления новой жизни по многим направлениям творчества и деятельности проявил себя другой подвижник гагаузского музыкального искусства – Дмитрий Федорович Гагауз. Неутомимый поборник родной культуры, он еще со студенческой скамьи вовлекает себя в нелегкий процесс возрождения и становления гагаузской национальной музыки. Собирает и исследует музыкальный фольклор гагаузов, занимается их нотными расшифровками и как результат: в 1971 г., будучи еще студентом IV курса с докладом «К вопросу классификации гагаузского музыкального фольклора» участвует во Всесоюзной фольклорной конференции в г. Петрозаводске (Карелия), а в следующем году была написана и дипломная работа «Музыкальный фольклор гагаузов Буджака», по значимости и уникальности равная кандидатской диссертации.

По окончании Института искусств (1972) наряду с педагогической, пробует себя в различных направлениях музыкальной деятельности. Как публицист печатается в разных периодических (отечественных и зарубежных) изданиях со статьями о гагаузской музыке и ее представителям, о культурной жизни в родном крае. Как музыковед становится участником всевозможных республиканских и международных научных конференций и симпозиумов, где выступает с проблемными докладами о состоянии гагаузской музыки, музыкального образования. Долгое время не решается заняться главной своей мечтой - композицией, считая эту сферу деятельности ответственной, достойной более одаренных личностей. Постепенно, однако, пришла уверенность в своих творческих возможностях, и друзья стали замечать, что под пальцами вечно импровизирующего меломана (а начиналась эта страсть еще с детских забав на гармошке и аккордеоне) стало рождаться

нечто такое, что по их настоянию заслуживало быть оформленным в виде нотных знаков на бумаге.

Так, в 1992 г. родились первые два сочинения: «Чадырское танго» на слова К. Василиоглу и «Праздничная кадынжа» для тамбуры с оркестром (партитура). Последнее произведение ему было заказано руководством недавно созданного гагаузского музыкально-хореографического ансамбля «Кадынжа». Затем последовали другие сочинения, выдержанные в камерном жанре и предназначенные главным образом для созданной им самим в 1993 г. гагаузской группы классической музыки «Филиз». Это «Тюркские мотивы» для виолончели и фортепьяно, «Мотивы из Буджака» для скрипки и фортепьяно, три «Оглан» для скрипки, виолончели и фортепьяно и другие сочинения.

С увлечением пишет он и для хора, музыку к театральным спектаклям Национального гагаузского театра им. М. Чакира, пьесы для отдельных музыкальных инструментов. Одним словом, все то, что давно напрашивалось наружу, но самим же им скромно сдерживалось, нашло наконец свой выход, вырвалось на свободу. В 1999 г. он приглашается в родной Комрат и старается быть полезным сначала в качестве руководителя культурного ведомства Гагаузии (УКГ), а потом – научного сотрудника Центра научных исследований Гагаузии (ЦНИГ). Одновременно он продолжает заниматься педагогической, общественной деятельностью и, разумеется, композицией. Пишет много новых песен, хоровых сочинений для единственного в Гагаузии хорового коллектива Комратского педколледжа. Много времени посвящает композитор встречам с гагаузской молодежью, организует творческие вечера и концерты в авторском исполнении своих песен.

В 2001 году, в связи с 55-летним юбилеем Дм. Гагауза, в Комрате и в Кишиневе были организованы торжественные праздничные концерты и чествование славного гагаузского музыканта. В 2004 г. в Издательстве «Pontos» было издано рекордное количество творческих работ композитора (семь) с различной тематикой и жанровой направленностью – плоды напряженного труда последних лет. Желая довести до широкой аудитории свое творчество, в конце того же 2004 г. в одном из престижных концертных салонов молдавской столицы – Органном зале, состоялся авторский вечер гагаузского композитора. Посвящен был вечер 10-й годовщине образования Гагаузской Автономии. В концерте были задействованы лучшие на сегодня артистические силы Молдовы: хоровая капелла «Кредо» под управлением «maestro în artă» Валентины Болдурату, народный артист Молдовы, виолончелист Ион Жосан, трио из Академии музыки и изобразительных искусств в составе О. Юхно, Н. Козлова, И. Саулова, молодые исполнители – А. Тамазлыкару, С. Данилова, М. Радыш, А. Сырбу и В. Кундева.

Организованный впервые на столь высоком уровне концерт гагаузского автора в присутствии искушенной столичной публики, известных деятелей молдавской музыкальной культуры, гагаузской интеллигенции прошел с большим успехом и вызвал много восторженных откликов как у маститых специалистов, так и у простых слушателей. Это было поистине историческое событие в культурной жизни гагаузов. А самое главное: концерт показал возросший уровень гагаузского музыкального искусства, его потенциальные возможности.

В 2006 г. увидели свет еще две публикации Дмитрия Гагауза. Это сборник хоровых произведений под названием «Koro sazfalari» («Хоровые страницы») с предисловием известного молдавского музыковеда Сергея Пожара и брошюра «Концепция подлинного культурного становления Гагаузии». Последняя работа символична и весьма актуальна. В ней автор вскрывает животрепещущие проблемы духовной жизни Автономии и предлагает пути их решения с целью дальнейшего прогресса гагаузской национальной культуры, в том числе и музыкальной.

Rezumat

Articolul dat este consacrat trecutului şi prezentului artei muzicale a găgăuzilor din Republica Moldova. Ea conține datele privind structura muzicii populare găgăuze, instrumentarului acesteia, interpreții populari, culegătorii folclorului, descoperind, pe lângă aceasta, cele mai importante etape de formare a muzicii găgăuze profesioniste.

Cuvinte-cheie: arta muzicală găgăuzilor din Republica Moldova, muzica populară găgăuză, interpreții populari, culegătorii folclorului.

Резюме

Статья посвящена прошлому и настоящему музыкального искусства гагаузов Республики Молдова. В ней даются сведения по структуре гагаузской народной музыки, ее инструментарии, народных исполнителях, собирателях фольклора, а также раскрываются наиболее важные этапы становления гагаузской профессиональной музыки.

Ключевые слова: музыкальное искусство гагаузов Республики Молдова, гагаузской народной музыки, народные исполнители, собиратели фольклора.

Summary

This article is dedicated to the past and the present of the music art of the Gagauz people from the Republic of Moldova. It contains the information about the structure of Gagauz popular music, its instruments, popular performers, folklore collectors. Besides, it reveals the most important phases of formation of the Gagauz professional music.

Key words: musical art of Gagauz from the Republic of Moldova, Gagauz folk music, folk performers, collectors of folklore

ISTORIE ŞI CONTACTE INTERETNICE
ИСТОРИЯ И МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ

С. М. АГУЛЬНИКОВ

АРХЕОЛОГИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ БУДЖАКА.
Краткий очерк археологических памятников Буджакской степи

Южный регион Республики Молдова, ограниченный на востоке нижним течением реки Днестр, а на западе – низовьями Прута и Дуная, именуемый Буджакской степью, богат археологическими памятниками различных культурно-исторических эпох, представленных древними поселениями, курганами, грунтовыми могильниками, монетными кладами, отдельными находками, связанными с человеческой жизнедеятельностью в далеком прошлом. Обширные равнинные территории, охватывающие нижнее течение малых степных рек – Когыльник, Ялпуг, Лунгуца, Салчия, Кагул, а также низовья Прута-Дуная и Нижнее Поднестровье, с давних времен служили местами обитания и расселения различных племен и народностей из всей Юго-Восточной Европы. Временной диапазон археологических памятников региона охватывает хронологические рамки начиная с эпохи энеолита (IV–III тыс. до н.э.), вплоть до позднего средневековья (XVI–XVII в. н. э.) (рис.1).

С одной стороны, степная зона Прутo-Днестровского междуречья служила коридором для продвижения ряда кочевых народов, с другой – на этой территории, практически всегда, имелось постоянное оседлое население. Тем не менее, случались периоды, когда, в силу климатических и экономических изменений, Буджакская степь становилась частично необитаемой. Но этот факт вовсе не означает полное отсутствие населения в регионе. Непрерывное развитие археологических культур отмечается в нижнем течении Прута-Дуная, а также по берегам больших Придунайских озер Кагул и Ялпуг на таких многослойных археологических памятниках, как Картал-Орловка, группе поселений у с. Этулия, городищах и поселениях в окрестностях г. Болград, комплекса поселений и могильников в микрозоне с. Джурджулешть. Вместе с тем, в степной зоне Днестро-Дунайского междуречья с древнейших времен и до настоящего периода присутствовал антропогенный фактор, который играл далеко не последнюю роль в развитии региона. Периоды запустения в Буджакской степи вовсе не означают полное отсутствие населения в тот или иной период, а говорят о слабой изученности исторических материалов и мало разработанных хронологических аспектах ряда археологических культур.

После окончания Второй мировой войны, вплоть до настоящего времени, археологические объекты Буджака привлекают пристальное внимание исследователей. Сложность и многообразие древнейших культур региона и поныне вызывают дискуссии в научном мире. В результате разведок археологическими экспедициями в Буджакской степи на территории Республики Молдова было выявлено более 500 памятников различных культурно-исторических эпох, на многих из них были проведены раскопки, в результате которых получены новые данные по древней истории края.

Наиболее ранние археологические памятники представлены в регионе поселениями культуры Гумельница, получившей названия от одноименного поселения, впервые исследованного на юго-востоке Румынии. Гумельница является одной из самых ранних земледельческих культур Юго-Восточной Европы и датируется IV тыс. до н. э. Находясь в непосредственных культурно-исторических и этнических контактах с племенами соседних земледельческо-скотоводческих культур, в первую очередь, с крупнейшей энеолитической цивилизацией Кукутень-Триполье, гумельницкие племена достигли достаточно высокого уровня развития. Это, прежде всего, проявилось в активизации земледелия, начале обработки металлов(меди, золота) развитии домостроительства и совершенствования техники изготовления кремневых и каменных орудий, а также в изготовлении уникальной по формам лепной керамики. В юго-западном регионе - низовьях Прута, Дуная, Ялпуга и их притоков насчитывается 27 памятников культуры Гумельница, на ряде которых были проведены археологические раскопки. Это поселения Вулканешты-II, Лопацика, Кокора-I (Бейлекчи, 1978, 17-77, 88-117), Болград, Нагорное (Субботин, 1983, 12-27), Тараклия (Манзура, Сорокин, 1990, 78-93; Бейлекчи и др. 1985).

На поселениях культуры Гумельница Вулканешты-II в результате раскопок были исследованы, остатки крупных по размерам, глинобитных жилищ, сохранившихся к настоящему времени в виде площадок-платформ из обожженной глины, углубленные землянки и полуземлянки, а также ряд хозяйственных сооружений. В жилищах имелись очаги и печи для обогрева и приготовления пищи. Находки с поселений представлены каменными орудиями (топоры, тесла, отбойники), кремневыми изделиями (ножевидные пластины, скребки, стрелы), изделиями из металла (меди) – иглы, шилья топоры.

Наиболее яркими и массовыми находками с поселений является керамика и антропоморфная пластика-глиняные статуэтки (рис. 2,10,13-14).

Керамика делится на условно-кухонную и условно столовую. Кухонная посуда представлена крупными сосудами для хранения зерна и сыпучих продуктов в виде зерновиков – пифосов с грубообработанной поверхностью и ручками-упорами. Столовая или парадная посуда это тонкостенные сероглинянные кубки, кувшины и миски с лощеной поверхностью (рис. 2, 9, 11-12),зачастую, окрашенные красной охрой. Антропоморная пластика представлена женскими статуэтками. Так на поселениях Вулканешты-II (Бейлекчи, 1978, 74) и Тараклия (Манзура, Сорокин, 1990, 80) найдены реалистичные женские статуэтки в форме «оранты»-женщины, поднявшей руки вверх в процессе молитвы (рис. 2, 10, 13). На поселении Вулканешты-II найдена статуэтка «мыслителя» - сидящая мужская фигурка с рукой подпирающей голову (рис. 2, 14) (Бейлекчи, 1989, 45, рис. 4). Памятники культуры Гумельница синхронны культуре раннего Триполья лесостепной зоны Республики Молдова и датируются IV-Ш тысячелетием до н. э.

В результате работ новостроечных археологических экспедиций в зонах строительствах оросительных систем на юге республики были открыты и исследованы многочисленные курганы - монументальные надмогильные сооружения из земли и камня. Курганы располагались на водоразделах и в поймах рек Ялпуг, Лунга, Салчия, Когыльник (рис. 14-16). Ряд курганов крупных размеров, высотой до 6-7 м, сохранились до сих пор в окрестностях сс. Этулия, Копчак, Балабан, Казаклия, Конгаз, у п. Светлый и ждут своего часа для научного археологического исследования.

Наиболее древние захоронения в курганах, раскопанных у Тараклии, Казаклии, Светлого были совершены носителями энеолитических степных культур Чернавода-Хаджидер-Животиловка, Усатово (Дергачев, 1979; Савва, Агульников, Манзура, 1984; Борзияк 1984, 75-89; Бейлекчи 1990, 39-49.). Энеолитические захоронения совершены в овальных или прямоугольных погребальных камерах, перекрытых деревом или камнем (рис. 2, 4; 3, 1, 3, 7) Вокруг них фиксируются каменные изгороди-кромлехи, выполненные из вертикально вкопанных крупных известняковых камней. Высота кромлехов иногда достигала 1-2 м. Погребенные уложены в скорченном на боку положении, с кистями рук направленных к черепу.

Инвентарь представлен расписной посудой позднетрипольского типа – амфорками и кубками (рис. 2, 1, 3, 4-5). Орудия это каменные топоры, медные ножи. Из украшений следует упомянуть костяные и медные посоховидные булавки (рис. 2, 5; 3, 6), бусы, выполненные из костей птиц и веточек коралла (рис. 3, 6а), свидетельствующие о связях степных позднетрипольских племен с культурами Средиземноморского бассейна. Наиболее ранние подкурганные захоронения Буджакской степи датируются по данным радиоуглеродного анализа началом-серединой III тыс. до н. э.

Следующим хронологическим горизонтом в курганах Буджака являются захоронения ямной культуры, с которыми связано сооружение большинства курганных насыпей этого региона (Яровой, 1985, 5). Ямная культура в конце III – начале II тыс. до н. э. получила распространение от южного Урала до среднего течения Дуная в Юго-Восточной Европе. Погребения ямной культуры были совершены в больших ямах прямоугольной формы, перекрыты деревом, как правило, большими дубовыми бревнами, сохранившимися и к настоящему времени (рис. 2, 3, 6, 8; 3, 14-15). Погребенные уложены скорченно на спине или на спине с наклоном. Скелеты окрашены охрой красного цвета. Основные погребения имеют западную или восточную ориентировку, впускные могилы расположены под курганными насыпями по кругу.

Инвентарь ямных захоронений представлен керамикой – глиняными сосудами в виде горшков, сферических амфор, чаш и кубков (рис. 2, 2, 7;3, 11). В позднеямных погребениях Буджакской культуры – группа погребений специфическая в основном для территории Буджакской степи (Дергачев, 1986, 82-87) – имеется посуда, богато украшенная шнуровым орнаментом. В погребениях в качестве сопровождающего инвентаря находятся бронзовые ножи, долота, шилья, височные кольца в 1,5 оборота выполненные из бронзы, серебра и золота (рис. 3, 8-10). В погребениях ямной культуры у Тараклии и Балабан найдены остатки колесниц-повозок-деревянные конструкции с колесами, выполненными из древесных стволов с втулками и ступицами для осей (рис. 3, 12-16) (Савва, Агульников, Манзура, 1984; Чеботаренко, Яровой, Тельнов, 1989, 1-77; Агульников, 2002, 88-99). Данные находки свидетельствуют о существования колесного транспорта в эпоху ранней бронзы. Курганы с захоронениями ямной культуры, как раннего так и позднего этапов, были исследованы у сс. Копчак, Этулия, Томай, Казаклия, п.г.т. Тараклия и у п. Светлый (Агульников, 1983; Савва и др., 1984; Бейлекчи и др., 1985; Агульников, Савва, 1986; Борзияк, 1984, 36-49; Манзура, 1984, 109-142; Левицкий 1988, 35-44; Чеботаренко, Яровой, Тельнов, 1989; Агульников 2002, 88-99). В зоне междуречья Прут-Кагул, в курганах раннего бронзового века, также преобладают ямные погребения (Агульников, 1990; он же, 1991). Необходимо отметить, что в демографическом плане в период существования ямной культуры наблюдается наибольшая плотность населения в регио-

не, что убедительно доказывает количественное соотношение ямных погребений с захоронениями последующих культур в каждом отдельно взятом кургане.

На смену ямной культуре в курганах Буджакской степи совершают свои захоронения носители катакомбной культуры. Катакомбная культура представляла собой общность племен периода ранней бронзы. Эта культурно-историческая общность распространилась от Волги до Балканских гор в начале II тыс. до н. э. Свое название культура получила от типа погребального сооружения состоявшего из входной ямы-колодца, переходящей в подбойную могилу-катакомбу (рис. 4,1). Памятники катакомбной культуры имелись как в курганах северо-восточного Буджака у сс. Кырнэцень. Саицы, Талмаза, Чобручи (Демченко, Левицкий, 1997,155-188; Агульников 1999), так и в курганах на крайнем юго-западе региона (Манзура, 1984, 109-143; Агульников, Савва 1986, 34-54). Погребенные, как правило, уложены в могиле в вытянутом, а реже в слабо скорченном положении (рис. 4,1). Скелеты окрашены охрой. Подкурганные могилы, как и в ямной культуре, имеют четкую круговую планировку. Скелеты погребенных сопровождаются посудой в виде горшков, чаш, мисок, миниатюрных амфор (рис. 4,8), зачастую богато украшенных орнаментом в виде отпечатков шнура. Обычной находкой являются сверленые каменные булавы и топоры (рис. 4, 6, 9), а также кремневые стрелы с выемкой у основания (рис. 4, 2-5). Погребения катакомбной культуры имелись в курганах у п. Тараклия, Светлый, у с. Казаклия. Носители катакомбной культуры использовали для своих захоронений курганы предшествующих культур – Усатовской и ямной. Лишь в курганной группе у п. Тараклия был зафиксирован комплекс с основной подкурганной могилой катакомбной культуры (Гросу, Агульников, Хахеу, 1983). Памятники катакомбной культуры Пруто-Днестровского междуречья датируются XVIII-XVII вв. до н.э. (Дергачев, 1986, 87).

В эпоху средней бронзы, в курганах Буджакской степи совершают захоронения носители культуры Многоваликовой керамики (далее КМК). Культура получила название за специфическую разновидность лепных сосудов, орнаментированных двумя-тремя валиками по тулову (рис. 4,11,13). В погребениях КМК, как правило, со скелетом в скорченном на боку положении, с преобладающей восточной ориентировкой. Кроме сосудов с валиковой орнаментацией в погребениях КМК частой находкой является костяная пряжка (рис. 4, 12), как правило, с одним или двумя отверстиями посередине (Савва, 1992, 23). Для КМК характерны как впускные захоронения в курганных группах у пгт. Тараклия и Светлого, так и основные могилы, с которыми связаны сооружения небольших курганных насыпей (Балабаны, Казаклия – Савва и др. 1984). Для КМК свойственно разнообразие погребальных конструкций, представленных овальными, прямоугольными погребальными камерами, каменными ящиками, деревянными гробовищами-колодами (рис. 4,10), могилами с подбоем (Савва 1992, 18). Грунтовое погребение культуры многоваликовой керамики исследовано в окрестностях с. Бешалма (Дергачев, 1973, 54). Время существования культуры многоваликовой керамики определяется XVI–XV вв. до н. э. (Савва, 1992, 178).

На смену культуре многоваликовой керамики, с кочевым характером жизнедеятельности, в степях Северо-Западного Причерноморья развивается полуоседлая культура Сабатиновка. Сабатиновская культура знаменует в Северо-Западном Причерморье начало позднего бронзового века. Поселения сабатиновской культуры расположены в Буджакской степи по берегам рек и пологим мысам достаточно густо и близко друг к другу. Их количество, в ряде случаев превышает число современных населенных пунктов (Черняков, 1985, 23). На юге Молдовы эти поселения образуют Кагуло-Ялпугскую группу позднебронзовых памятников (Черняков, 1985, 24). В Буджаке, по данным археологических разведок, их известно не менее 150. На некоторых из них проведены раскопки. Наиболее ранним памятником из исследованных является поселение Самурза-I (Щербакова и др., 1982; Агульников, 2006, 218-231). На поселении Самурза-I, в большой степени разрушенном строителями при сооружении дамбы Тараклийского водохранилища, исследовано жилище с каменным основанием фундамента и остатки культовых и производственных сооружений в виде каменных очагов и площадок. Находки представлены посудой с валиковой орнаментацией и костяными орудиями. Встречены глиняные катушки и пряслица, что свидетельствует о ремеслах, связанных с ткачеством. В сооружениях найдено много костей домашнего крупного и мелкого рогатого скота. На поселениях более позднего этапа сабатиновской культуры у с. Чалык и Томай, исследованы углубленные жилища-землянки с расположенными внутри очагами и ряд хозяйственных сооружений-очагов и ям за пределами жилищ (рис. 5, 1-3). Посуда горшковидной и баночной формы, украшена налепными валиками, встречаются изящные чаши с двумя вертикальными ручками (рис. 5, 4-7, 8-9) (Агульников 1997, 39; 2006, 217-263).

Погребения сабатиновской культуры, как правило, являются впускными в курганы предыдущих эпох, совершены в простых прямоугольных (рис.4,16) или овальных (рис.4,14) ямах. Погребенные уложены в скорченном положении на боку с преобладающей восточной ориентировкой. Инвентарь представлен сосудами простых баночных форм, иногда орнаментированных валиками

(рис. 4,17), черпаками и чашами с вертикальными петлевидными ручками (рис. 4,14). Погребения сабатиновской культуры распределяются в курганах региона равномерно. Они имеются как в восточной (Олэнешть, Пуркарь, Кырнэцень, Чобручи), так и в западной (Дойна, Румянцево, Светлый, Тараклия) частях Буджакской степи (Агульников, 1997, 22).

В степной зоне Молдовы Сабатиновская культура датируется XV-концом XIII в.в. до н.э. Основным занятием носителей сабатиновской культуры являлось земледелие и скотоводство. Такой смешанный образ ведения сельского хозяйства предполагал коллективный труд и наличие четко структурированной общины (Савва 1997, 62-64; Sava 2003, 27).

На смену сабатиновской культуре в Буджакской степи появляется культура известная в научной литературе как белозерская. Культура Белозерка образуется от слияния Сабатиновки с раннефракийскими племенами, носителями раннегальштатских традиций из Нижнего Подунавья. Процесс гальштатизации, охватившей Юго-Восточную Европу в период финальной бронзы - начала раннего железного века датируется XII–X вв. до н. э. (Ванчугов 1990, 138), что справедливо и для времени существования белозерской культуры, хронологические рамки существования которой охватывают конец XII начало X вв. до н.э. На территории Буджака известен целый ряд белозерских археологических памятников. Это поселения Комрат-I (рис. 5,13) (Рафалович, Черняков, 1982, 53-66), Ялпуг-IV (Ванчугов, 1981, 91-102), поселения и курган к северо-востоку от с. Казаклия (Чеботаренко, 1982, 137-145), курганные и грунтовые могильники-Будуржель, Васильевка, Кочковатое (Ванчугов, 1990, 40-59), курганный могильник у пгт. Тараклия (Агульников, Хахеу, 1988, 74-79) и наконец, самый яркий памятник белозерской культуры в Северо-Западном Причерноморье – Казаклийский курганно-грунтовый могильник (Агульников, 1986, 381, Agulnikov, 1996).

В результате раскопок Казаклийского могильника исследовано 80 захоронений. Выделяются погребальные камеры сложной конструкции с большим количеством находок – могилы знати (рис. 5,15-21) и простые погребальные ямы с безинвентарными скелетами. Налицо факт имущественной дифференциации. В погребениях, при скорченных на боку скелетах, был найден богатый инвентарь-тонкостенные лощеные корчаги (рис. 5, 21, 28), кубки, чаши, миски украшенные каннелюрами и разнообразными налепами (рис. 5, 16-19, 24). Найдены сосуды с прочерченным орнаментом, имеющие аналогии в культурах Нижнего Подунавья-Рымничелу-Сихлеану, Пребабадаг, Бабадаг-I (рис. 5, 16, 27). Орудия представлены бронзовыми кинжалами (рис.5, 20, 26), кельтами, булавками, изготовленными в литейных мастерских Нижнего Поднепровья. С другой стороны, в одном из погребений найден раннегальштатский нож среднеевропейского происхождения. Украшения представлены кольцами, браслетами, бронзовыми и железной застежками-фибулами (рис. 5, 22-23) восточно-средиземноморских типов. Ряд украшений был выполнен из золота – например, золотые височные кольца в курганах у с. Хаджиллар, Кочковатое, Струмок. Найдено большое количество бус изготовленных из стекла, янтаря и перламутра (рис. 5,18). Анализами компонентов материалов, из которых были изготовлены бусы, доказано, что янтарь поступал в Пруто-Днестровское междуречье из Центральной Европы и Прибалтики. А стеклянные бусы производились на месте возле рек и Причерноморских лиманов, так как в их составе имелись примеси злаков и трав, произрастающих в степной зоне Днестровско-Дунайского междуречья (Агульников, Островерхов, 1991, 61-74).

Параллельно с белозерской культурой на окраине Буджакской степи, в Тигечских Кодрах, получают развитие нижнедунайские гальштатские группы типа Пребабадаг и Тэмэоань. Так, на городище Кочулия, в Тигечских Кодрах имелась керамика с прочерченным и каннелированным орнаментом в виде кубков (рис. 6,2), чаш (рис. 6,3), мисок (рис. 6, 2, 6-7 корчаг (рис. 6, 8, 13) (Agulnikov, 1996a, 175-179). В силу климатических изменений, и по экономическим причинам к середине X в. до н.э. культура Белозерка прекращает свое существование.

В IX–VIII вв. до н.э. в северопричерноморских степях отмечено появление киммерийцев (Тереножкин 1976, 24-25). Так, в кургане 1 у с. Конгаз, было найдено киммерийское захоронение, сопровождающееся сосудом со сложным геометрическим орнаментом (рис. 7, 23) (Бейлекчи, 1974, 12). Уникальный орнаментированный лощеный кубок происходит из киммерийского погребения у п. Сарата, Одесской обл. Украины (рис. 7, 4). Киммерийский могильник с погребениями ранней черногоровской группы исследован у с. Суворово Измаильского района Одесской области Украины (Черняков, 1976, 29-36). Киммерийские захоронения совершались в камерах сложной конструкции с использованием камня, дерева (рис. 7, 1-2), имелись подбойные могилы (рис. 7, 3-7). Керамика киммерийской культуры представлена тонкостенными лощеными кубками, мисками (рис. 7, 11, 14, 16-17), а инвентарь представлен биметаллическими кинжалами (рис. 7, 18), бронзовыми ножнами (рис. 6,10), украшениями из золота (рис. 7,8) и бронзы (рис. 7, 5, 9, 15, 21).

Определенное время (VII-VI вв. до н. э.) в центральной части Буджакской степи, царит временное запустение, связанное с резким потеплением климата в Северо-Западном Причерноморье. Но, вместе с тем, в степной зоне фиксируются отдельные погребения ранней скифской культуры, например у с. Огородное (Субботин, Загинайло, Шмаглий, 1970, 130-156) и позднегальштатские могильники

у с. Джурджулешть, в низовьях Прута (Leviţki, Haheu, 1998, 121-135). В низовьях Днестра-Дуная, в это время проживают раннефракийские племена, связываемые с культурами Бабадаг-III, Бассарабь-Шолданешть и историческими гетами.

На Юго-Западной окраине Буджакской степи, на левом берегу Прута, у с. Джурджулешть, исследован могильник гетской культуры (Arnăut 1999, 135-146). Захоронения могильника были совершены по обряду трупосожжения. Инвентарь представлен урнами (рис. 9, 1, 4, 11) и мисками с лощеной поверхностью орнаментированными вертикальными и горизонтальными налепами (рис. 9, 2-3,8). Там же найдены фрагменты баночных сосудов(рис. 9, 6, 7, 12), иногда украшенных валиком и горизонтальными упорами (рис. 9, 5, 12, 13) Ряд поселений гетской культуры локализуются в Нижнем течении Прута от с. Готешть до Джурджулешть. Все они относятся к Нижнедунайской группе гетских памятников. Гетские материалы были обнаружены и на многослойном памятнике-городище Кочулия, на окраине Тигечских Кодр на северо-западной границе Буджакской степи (Agulnikov, 1996a, 175-179). Наиболее яркие материалы гетской культуры получены в результате раскопок многослойных памятников Картал-Орловка, Новосельское и Ново-Некрасовка в Нижнем Подунавье (Vancugov, Sîrbu, Niculiţă, Bărcă 1999, 135-223; Vancugov, Brujako, Sîrbu, Niculită, 1999, 223-279; Niculiţă, 2004, 238-239; Агульников, Бруяко, Кожокару, Субботин, 2004, 10-13; Бруяко 2005, 279-300).

Днестро-Дунайские степи в этот период (VI–IV вв. до н. э.) становятся местом продвижения племен скифской культуры. Одно из раннескифских погребений, уже упоминавшееся выше, исследовано в курганах у с. Огородное (Субботин, Загинайло, Шмаглий, 1970, 130-155). Курганные могильники скифской культуры раскопаны у сс. Васильевка, Табаки, Виноградовка, Нагорное, Плавни (Субботин, Островерхов, Охотников, Редина, 1992, 1-11). В скифском кургане у с. Балабаны найдено погребение женщины-воина (рис. 8, 4), сопровождавшееся предметами вооружения (копья, стрелы) (рис. 8, 2-3) и золотыми серьгами уникальной ювелирной работы (рис. 8, 12-13). Интерес представляют находки бронзового зеркала (рис. 8, 5), сосуда курильницы благовоний (рис. 8,1), а также костяного веретена (рис. 8, 6, 11). В том же кургане находились амфоры греческого производства, датирующиеся IV в. до н. э. (рис.8, 10) (Чеботаренко, Яровой, Тельнов, 1990, 12-72). Менее богатые инвентарем скифские погребения найдены в курганах у п. Тараклия, у с. Томай и Казаклия. В окрестностях г. Кагул, у сс. Манта и Крихана-Веке в 1990-92 гг., исследовались скифские курганные могильники, среди материалов которых, наибольший интерес вызывает находка греческого чернолакового краснофигурного сосуда-пелики (в кургане 1 у с. Манта) с изображениями античных мифологических сцен (рис. 9) (Агульников, 1993, 115-120). Найдены также скифские воинские погребения с предметами вооружения, представленными наконечниками стрел и копий из курганного могильника Крихана-Веке (Agulnikov, 1997, 253-275).

К рубежу эр в начале I тыс. н. э. скифов из Буджакской степи вытесняет другой воинственный кочевой народ – сарматы. Анализируя материалы раскопок степных курганов, следует отметить: наибольшая концентрация сарматских захоронений отмечается в окрестностях античного города Тиры (совр. Белгород-Днестровский). Множество сарматских могильников имеется и на юго-западе Буджака, в зонах примыкающих к переправам через Дунай. Сарматские курганы и впускные в более древние курганы сарматские погребения открыты у п. Тараклия, Светлый, у сс. Казаклия и Твардица. Крупные курганно-грунтовые сарматские могильники исследовались в окрестностях с. Холмское (Гудкова, Фокеев, 1984, 27), Дивизия, Белолесье, Васильевка, Кубей (Субботин, Дзиговский, 1990, I-III). Зачастую, это были захоронения воинов, сопровождающиеся предметами вооружения и римско-дакийской круговой керамикой. Особое место занимает захоронение сарматской женщины у с. Белолесье, Татарбунарского р-на, сопровождающееся богатым набором украшений из золота серебра, сердолика и халцедона (Субботин, Дзиговский, 1990, II, 16-17). Выделяется погребение воина в кургане 10 у с. Казаклия (рис. 13,1), в инвентаре которого имелись меч (рис. 13,10), кинжал, наконечники стрел, детали узды и фалары-боевое конское украшение (рис. 13,3). Погребенного сопровождал бронзовый таз с чеканными римскими буквами (рис. 13,2), вероятно, военный трофей сарматского всадника (Агульников, Бубулич, 1999, 10-16). Из этого же погребения происходит римская амфора I-II вв. с надписью на латинском языке на горле (рис. 13,4). Впускные сарматские захоронения отличаются более бедным инвентарем, тем не менее, в одной из рядовых могил в кургане 17 у с. Казаклия (рис. 13,6) найдены халцедоновые бусы (рис. 11,8) и серебряное зеркало (рис. 13,9). Там же, у Казаклии, в кургане 14, раскопано разграбленное в древности позднесарматское погребение конного воина, где сохранилась инкрустированная смальтой уздечка, выполненная из бронзы, серебра и золота (рис. 13,5) (Agulnikov, Simonenko, 1993, 91-97). Данное погребение соотносится с позднесарматскими племенами аланов, северокавказского происхождения. Сарматские комплексы в Буджакской степи в основном датируются II–III вв. н. э

В III–IV века н. э на территории Буджака проживали племена культурной группы Этулия, поселения и могильники которых исследовались у сел Этулия, Чишмикиой, Новоселовка, Конгаз, Томай (раскопки Т. А. Щербаковой, 1978-1983 гг.). Для поселений

характерны углубленные жилища (рис. 11,3-4). Наиболее представительный материал культуры Этулия был получен при раскопках многослойного поселения у с. Томай (Щербакова 1988, 91-100). Керамика культурной группы Этулия представлена специфической лепной посудой местного производства (рис.11, 1-2, 6, 11, 15, 18, 20), круговой керамикой римского типа: амфорами (рис.11, 13, 17, 19), сероглиняными сосудами с пролощенным орнаментом, дакийского облика (рис. 12, 8-10). Имеются римские импортные краснолаковые сосуды (рис.11, 14, 21) Погребальный обряд культурной группы Этулия характеризуется трупосожжениями в урнах, либо, на древнем горизонте (Щербакова, 1982, 150-151). Хозяйственый уклад Этулийской группы отвечал образу жизни оседлого земледельческого населения с разнообразием возделываемых злаковых культур: просо, три вида пшеницы, ячмень, рожь. В том числе одним из родов занятий являлось придомное животноводство (Щербакова, 1991, 80). Материальная культура Этулийских памятников отличается эклектикой готских, гето-дакийских и сарматских черт в керамическом комплексе.

Наиболее интенсивно Буджакская степь была заселена в период существования черняховской культуры в IV в.н.э. Черняховская культура в Буджакской степи также носила оседлый земледельческий характер. Яркий археологический материал был получен в результате исследования грунтового могильника у с. Чалык. Погребенные в грунтовых ямах (рис. 12, 14-16) сопровождались довольно богатым инвентарем (Щербакова, 1990, 141-162). Материальная культура этого периода характеризуется наличием сероглиняной гончарной керамики (рис. 12, 8-10) и римского импорта в виде желтоглиняных амфор, кувшинов (рис. 8,11) и целого ряда других типов позднеантичной посуды. В могильниках присутствуют погребения совершенные по обряду трупоположения и трупосожжения. Инвентарь погребений черняховской культуры включает в себя находки стеклянных, сердоликовых и янтарных бус (рис. 12,1-3,7), костяные гребни (рис. 12,8) местную и римскую круговую керамику, железные ножи (рис. 12,4), бронзовые фибулы (рис. 12, 6-7). Могильник у с. Чалык относился к слою черняховской культуры многослойного поселения Чалык-II, находящемуся на восточной окраине села. К северо-западу от п. Светлый в 1981 г. было открыто крупное селище черняховской культуры.

В римский период был сооружен Нижний Траянов вал, прикрывавший Дунайские переправы от внезапных вторжений степных кочевников. По территории юга Республики Молдова вал проходит на дистанции 36 км от с. Вадул луй Исак на Пруте до с. Мирное, Тараклийского р-на. Общая протяженность Траянова вала более 100 км. Он заканчивается на берегах озера Сасык в центре Буджакской степи. По данным палеопочвенных анализов время сооружения Траянова вала фиксируется в пределах I в. н.э., что соответствует периоду правления римского императора Траяна (Дзыговский 2003, 128-139).

В период раннего средневековья на южной окраине Буджака проживали племена Балкано-Дунайской культуры или культуры Дриду, связанные с существованием Первого-Болгарского царства. Наиболее яркие памятники балкано-дунайской культуры имеются в окрестностях с. Этулия, у с. Твардица, а также по берегам оз. Кагул у с. Нагорное и на Нижнем Пруте у с. Слободзея-Маре..

В средние века Буджакские степи подвергались нашествиям тюркоязычных и монголоидных кочевников-печенегов, гузов, торков, половцев, монголо-татар (Добролюбский, 1986). Многочисленные погребения этого времени раскопаны в Буджакских курганах (Postică, Sava, Agulnikov, 1995, 141-171). Выделяется погребение воина из кургана 1 у с. Балабаны, с предметами вооружения - саблей, наконечниками стрел, булавой, инкрустированной желтым металлом с арабскими буквами и конской железной сбруей (Савва и др., 1984). Захоронения поздних кочевников в основном совершались в погребальных камерах простых форм – овальных (рис. 4, 18, 23) или прямоугольных. Погребенные уложены вытянуто, преобладает западная ориентировка скелета. Зачастую, погребения средневековых кочевников сопровождались скелетом (чучелом) лошади, что отмечено в кургане 19 у п. Тараклия и в кургане 1 у с. Вадул луй Исак (Агульников, 1991, 5). Наконечники стрел (рис. 4, 20), немногочисленные нашивные украшения (рис. 4,19) и костяные накладки на лук (рис. 4, 22, 24), являются наиболее частыми находками в позднекочевнических погребениях.

Крупные средневековые грунтовые могильники, возможно связанные с буджакскими татарами или ногайцами обнаружены в результате разведок 1993 г. у сс. Балабаны и Гайдар (Agulnikov, 1993, 23). Хотя, не исключено, что эти могильники сооружены более ранними по времени тюркскими кочевыми племенами и требуют дальнейшего изучения. В 1960 г. в окрестностях г. Комрат был раскопан крупный ногайский могильник, где исследовано более 100 захоронений (раскопки Э. Рикмана и Н. Кетрару). Позднесредневековый могильник на реке Дракуля, где исследовано не менее 130 погребений, был раскопан у с. Мирное, Килийского р-на Одесской области Украины (Добролюбский 1986, 35).

Молдавское средневековье в Буджакской степи представлено материалами поселений XV–XVII столетий, выявленных у с. Албота де Сус и Софиевка в Тараклийском р-не (Agulnikov, 1993, 25). Поселение периода позднего молдавского средневековья обнаружено в результате разведок к северу от лесного урочища Флэмында района и к югу от с. Московей Кагульского р-на. Ряд поселений и земля-

ное укрепление были выявлены в нижнем течении Прута между сс. Джурджулешты и г. Кагул. Круговая поливная и сероглининяная керамика, железные изделия – шпоры, ножи, лемехи плугов, подковы, монеты, стеклянная посуда, являются находками, типичными для молдавских средневековых памятников. На левом берегу Прута, к северу от с. Слободзея-Маре в 2007 г. был обследован молдавский позднесредневековый могильник конца XVI столетия. В одном из погребений, совершенных по христианскому обряду, в деревянном гробу, были найдены бусы, выполненные из свинца и бронзовая монета – австро-венгерский динар 1574-1575гг.

В целом, археологические поиски поселений и жилых сооружений молдавского средневековья в южных районах Республики Молдова затруднены, в связи с тем, что большинство из них находятся, в данный момент под современными селами. Исключение составляет молдавский средневековый поселок Рошкань локализованный на Нижнем Дунае у с. Новосельское (Сату-Ноу), Ренийского р-на Одесской обл. Украины в 1988 г. Пункт находится на крайнем юго-западе Буджакской степи и известен у местного населения под названием «La keatra». В результате разведочных археологических раскопок был открыт каменный фундамент углубленного сооружения, со следами пожарища, рядом с которым найден железный ключ. В заполнении жилища была найдена турецкая монета-акче султана Баязида (1481-1512 гг.), и желто-серая керамика плохого обжига, наряду с фрагментами сероглиняной молдавской средневековой посуды. Стратиграфические наблюдения показали, что в 80-е годы XVI столетия, жилище перестраивалось. Пожар и гибель жилища датируется 1570 гг., что соответствует времени сражения молдавско-украинского войска под руководством господаря Молдовы Иоанна-Воеводы Лютого (Ioan Vodă cel Cumplit) с татарско-турецким войском у дунайских переправ напротив Исакчи у поселка Рошкань (Добролюбский, Кожокару, 1990, 156-166). При сопоставлении летописных и географических данных, молдавский поселок Рошкань достаточно объективно локализуется на возвышенности к СЗ от с. Новосельское. Судя по письменным источникам, дошедшим до нашего времени, территория Буджака, принадлежавшая Молдавскому княжеству в XVI-XVII вв. была крайне слабо заселена. Лишь города Килия, Смил (Измаил), Четатя-Алба (Белгород-Днестровский), а также ряд припрутских и придунайских укрепленных поселков, функционировали как пограничные и торговые пункты.

Археологические памятники в Буджаке в ряде случаев образуют своеобразные микрозоны, отличающиеся концентрацией памятников различных археологических культур. Микрозоны отмечаются в местностях между селом Конгаз и поселком Светлый, в окрестностях села Казаклия (рис. 14), в долинах рек Ялпуг и Лунга у поселка Тараклия (рис. 16), а также в нижнем течении реки Ялпуг, при ее впадении в одноименное озеро (рис. 15). В микрозонах наблюдается концентрация, как погребальных комплексов (курганов, могильников), так и поселений различных культурно- исторических периодов. Вероятно, природные условия внутри каждой микрозоны благоприятствовали различным формам человеческой деятельности.

Таков вкратце археологический обзор древностей Буджакской степи Республики Молдова. На сегодняшний день много вопросов по древней истории края остаются открытыми, ряд памятников археологии нуждается в охране и обстоятельных раскопках. Для решения культурно-исторических проблем, связанных с древней историей южных районов Республики Молдова, отмечается острая нехватка новых археологических материалов. Вместе с тем, следует отметить непрерывность этносоциальных процессов в регионе с периода раннего энеолита вплоть до сегодняшних дней. Что проявляется в концентрации современных населенных пунктов именно в тех местах, где фиксируются археологические микрозоны.

Литература

Агульников С. М. Курган скифской культуры у с. Манта На Нижнем Пруте // Revista Arheologică, nr. 1, Chişinău, 1993.

Агульников С. М. Отчет о полевых исследованиях Кагульской новостроечной археологической экспедиции в 1990г. Архив ИА и Э, инв. № 342.

Агульников С. М. Памятники позднесабатиновского времени в степной Молдавии // Сабатиновская и Срубная культуры: Проблемы взаимосвязей Востока и Запада в эпоху поздней бронзы. Материалы Всесоюзного полевого семинара. 1990 г. Киев-Николаев-Южноукраинск, 1997.

Агульников С. М. Погребения «аристократии « ямной культуры из кургана 10 у п. Тараклия в Молдавии // Северное Причерноморье от энеолита к античности. Тирасполь, 2002.

Агульников С. М. Работы Казаклийского отряда. // АО СССР 1984. М., 1986.

Агульников С. М., Бруяко И. В., Кожокару В. М., Субботин А. В. Поселение гетов V в. до Р.Х. у с. Ново-Некрасовка на Нижнем Дунае // Старожитності степового Причорномор'я і Криму, вып. XI. Запорожье, 2004.

Агульников С. М., Островерхов А. С. Производство стеклянных бус в белозерское время // Хозяйственные комплексы древних обществ Молдовы. Кишинев, 1991.

Агульников С. М., Хахеу В. П. Курганный могильник белозерского времени у п. Тараклия // АИМ 1983, Кишинев, 1988.

Бейлекчи В. С. Отчет о работах Энеолитической экспедиции у с. Конгаз в 1974 г. Архив ИА и Э АНМ. инв. № 192. Кишинев, 1974.

Бейлекчи В. С. Ранний энеолит низовьев Прута и Дуная. Кишинев, 1978.

Бейлекчи В. С. Раскопки кургана № 3 у с. Копчак // АИМ 1985. Кишинев, 1990.

Бейлекчи В. С., Агульников С. М., Чирков А. Ю. Отчет о работах Буджакской новостроечной экспедиции в 1985 г. Архив ИА и Э АНМ, инв. № 231. Кишинев, 1986.

Борзияк И. А. Раскопки кургана у ст. Етулия в 1979 г. // КЗНМ. Кишинев, 1985.

Бруяко И. В. Поселение Ново-Некрасовка-2 («Геродотовы» геты на Нижнем Дунае) // Revista Arheologică nr. 1, vol. 1. Chişinău, 2005.

Ванчугов В. П. Белозерские памятники в Северо-Западном Причерноморье. Киев, 1990.

Ванчугов В. П. Поселение конца бронзового века Ялпуг-IV в Нижнем Подунавье // Памятники древних культур Северо-Западного Причерноморья. Киев, 1981.

Гросу В. И., Агульников С. М., Хахеу В. П. Отчет о полевых исследованиях курганов у п.г.т. Тараклия в 1983 г. Кишинев 1983. Архив ИА и Э АНМ, инв. № 195. Кишинев, 1983.

Гудкова А. В., Фокеев М. М. Земледельцы и кочевники в низовьях Дуная - I-IV вв. н. э. Киев, 1984.

Дергачев В. А. Молдавия и соседние территории в эпоху бронзы. Кишинев, 1986.

Дергачев В. А. Отчет о раскопках Ялпугской экспедиции в 1979 г. у п. Тараклия. Архив ИА и Э, инв. № 143. Кишинев, 1979.

Дергачев В. А. Памятники эпохи бронзы. АКМ, вып. 3. Кишинев, 1973.

Дзыговский А. Н. Очерки истории сарматов Карпато-Днестровских земель. Одесса, 2003.

Добролюбский А. О. Поздние кочевники Северо-Западного Причерноморья. Киев, 1986.

Добролюбский А. О., Кожокару В. М. Молдавский средневековый поселок Рошкань на Нижнем Дунае // Охранные историко-археологические исследования на юго-западе Украины. Запорожье, 1990.

Манзура И. В. Исследования курганов у п. Светлый // КЗНМ. Кишинев, 1984.

Манзура И. В., Сорокин В. Я. Гумельницкое поселение у п. Тараклия // АИМУМ. Кишинев, 1991.

Рафалович И. А, Черняков И. Т. Комратское поселение эпохи поздней бронзы // Археологические памятники Северо-Западного Причерноморья. Киев, 1982.

Савва Е. Н. Комплексный тип хозяйства в культурах Сабатиновка, Ноуа Днестро-Прутского междуречья // Сабатиновка и Срубная культуры. Проблемы взаимодействия. Киев-Николаев-Южноукраинск, 1997.

Савва Е. Н. Культура многоваликовой керамики Днестровско-Прутского междуречья. Кишинев, 1992.

Савва Е. Н., Манзура И. В., Агульников С. М. Отчет о раскопках Буджакской новостроечной археологической экспедиции в 1984 г. // Архив ИА и Э АНМ. инв. № 212. Кишинев, 1984.

Субботин Л. В. Памятники культуры Гумельница Юго-Запада Украины. Киев, 1984.

Су бботин Л. В., Дзиговский А. Н. Сарматские древности Днестро-Дунайского междуречья. Т. I-Ш, препринт. Киев, 1990.

Субботин Л. В., Загинайло А. Г., Шмаглий Н. М. Курганы у с. Огородное // МАСП-6. Одесса, 1970.

Субботин Л. В., Островерхов А. С., Охотников С. Б. Скифские древности Днестро-Дунайского междуречья. Киев, 1992.

Черняков И. Т. Киммерийские курганы у с. Суворово на Измаильщине // Скифы и Сарматы. Киев, 1976.

Тереножкин А. И. Киммерийцы. Киев, 1976.

Щербакова Т. А. Керамический комплекс поселения Томай // АИМ в 1983 г. Кишинев, 1988.

Щербакова Т. А. Отчет о раскопках у с. Томай. Архив ИА и Э АНМ, Кишинев, 1983, инв. № 242.

Щербакова Т. А. Поселения первых веков нашей эры в бассейне озера Кагул // АИМ в 1977-1978 гг. Кишинев, 1982.

Щербакова Т. А. Хозяйственный уклад населения низовьев Днестра и Дуная в позднеримское время // Хозяйственные комплексы древних обществ Молдовы. Кишинев, 1991.

Щербакова Т. А., Манзура И. В., Савва Е. Н., Агульников С. М. Отчет о раскопках Буджакской Новостроечной археологической экспедиции в 1982 г. Архив ИА и Э. Кишинев, 1982, инв. № 190.

Черняков И. Т. Северо-Западное Причерноморье во второй половине II тыс. до н. э. Киев, 1985.

Чеботаренко Г. Ф., Яровой Е. В., Тельнов Н. П. Курганы Буджакской степи. Кишинев, 1990.

Яровой Е. В. Древнейшие скотоводческие племена Юго-Запада СССР. Кишинев, 1985.

Agulnikov S. Cetăţuia Cociulia-monument Trac din Codrii Tighecilor // Thraco-Dacica nr.XVII, nr. 1-2. Bucureşti, 1996.

Agulnikov S. Necropolă culturii Belozerka de la Cazaclia. Thraco-Dacica, vol. XIV. Bucureşti, 1996.

Agulnikov S. Scythian Vestiges at the Lower Prut // Prima epocă a fierului la gurile Dunării şi în zonele circumpontice. Tulcea, 1997.

Agulnikov S., Bubulici V. Tumul sarmatic din sec I P. CHR. de lângă satul Cazaclia. Thraco-Dacica t. XX. Bucureşti, 1999.

Agulnikov S., Simonenko A. A late sarmatian bridle set from Moldova // Communications archaeological Hungariae. Budapest, 1993.

Arnăut T. Necropolă getica de la Giurgulești // Studia in Honorem Ion Niculiță. Chişinău, 1999.

Postică G., Sava E., Agulnikov S. Mormintele ale nomazilor turanice din tumulii de lângă loc. Taraclia şi s. Cazaclia // Memoria Antiqitatis XX. Piatra-Neamţ, 1995.

Sava E. Unele aspecte economice din perioada târzie a epoci bronzului. Complex cultural Noua-Sabatinovka. Studii de istorie veche şi medievală. Chişinău, 2004.

Vancugov V., Brujako I., Sîrbu V., Niculită I. Cercetările arheologice de la Novoselskoe – Satul Nou // Cercetări arheologice în aria Nord-Traca. Bucureşti, 1999.

Vancugov V., Sîrbu V., Niculiță I., Bărcă V. Cercetările arheologice de salvare de la Orlovka-Cartal // Cercetări arheologice în aria Nord-Tracă, t. III. Bucureşti, 1999.

Список сокращений

АИМ – Археологические исследования в Молдавии.

АКМ – Археологическая карта Молдавии.

АИМУМ – Археологические исследования молодых ученых Молдавии.

КЗНМ – Курганы в зонах новостроек Молдавии.

МАСП – Материалы по археологии Северо-Западного Причерноморья.

Rezumat

Monumentele arheologice din stepa Bugeacului aparţin unui diapazon din mil. IV i.e.n până in sec. XVI-XVIII.

Cele mai timpurii monumentele sunt atribuite culturii eneolitice timpurii Gumelniţa. Complexele funerare tumulare sunt atribuite culturii Usatovo, Jamnaya, Katacombnaya, Mnogovalikovaya, Belozerka. Aşezările sedentare aparţin grupurilor culturale Sabatinovka, Belozerka, Cerneahov-Sîntana de Mureş, Dridu, migratorilor turanici. Cele mai târzii obiective arheologice sunt reprezinte de cultura Nogailor-nomazi din sec. XVI-XVII.

Cuvinte-cheie: tumuli, aşezări, morminte, ceramica, stepa Bugeacului, cultura arheologică, migratorii turanici.

Резюме

Южный регион Республики Молдова, именуемый Буджакской степью, богат археологическими памятниками различных культурно-исторических эпох, представленных древними поселениями, курганами, грунтовыми могильниками, монетными кладами, отдельными находками, связанными с человеческой жизнедеятельностью в далеком прошлом. Обширные территории, охватывающие нижнее течение степных рек – Когыльник, Ялпуг, Лунгуца, Салчия, Кагул, а также низовья Прута-Дуная, с давних времен служили местами обитания и расселения различных племен и народностей Юго-Восточной Европы. Этот факт не мог не отразиться на археологических памятниках региона, диапазон которых охватывает период с эпохи энеолита-IV-III тыс. до н.э., вплоть до позднего средневековья – XVI–XVII в. н.э.

Ключевые слова: курганы, поселения, могильники, керамика, Буджакская степь, археологические культуры, степные кочевники.

Summary

Southern region of the Republic of Moldova named Budzhak steppe is rich in archeological monuments of various cultural and historical epochs represented by ancient settlements, tumuli, coin treasures, isolated finds connected with human activities many centuries back. Vast territories covering lower parts of steppe rivers – the Kogylinik, the Yalpug, the Lungutsa, the Salchia, the Kagul as well as lower reaches of the Prut and Danube are the place of residence and settlement of various tribes and peoples of south-eastern Europe. This fact affected archeological monuments of the region that range from the epoch of eneolith IV-III century up to late Middle Ages – XVI-XVII.

Key words: Tumuli, settlements, burial grounds, ceramics, Budjak, archaeological cultures, nomads.

Приложение

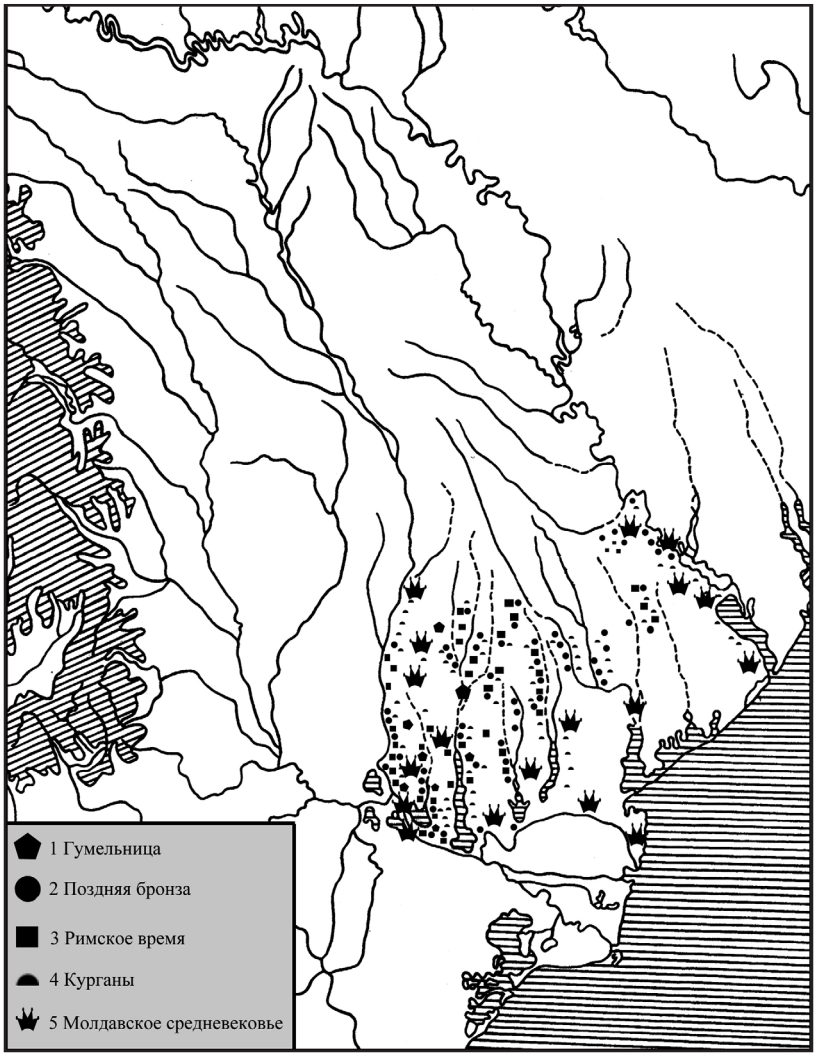


Рис.1 Карта памятников археологии в Буджакской степи

Рис 2. Культуры энеолита-ранней бронзы: 1-3-погребение Усатовской культуры 21, кург-17, Казаклия; 4-сосуд из погр 5, кург. 8-ямной культуры ; 5- погр.3, кург.13, Казаклия; 6-сосуд из погр13, кург. 3, Казаклия-ямная культура; 7- погр. 8 кургана 5, Казаклия-ямная культура; 8-погр.14, кург.7 Казаклия-позднеямная культура; 9-11 – находки с поселения культуры Гумельница у п. Тараклия (по Манзура, Сорокин 1991); 12-13- находки с поселения культуры Гумельница Вулканешты-II (по Бейлекчи 1978)

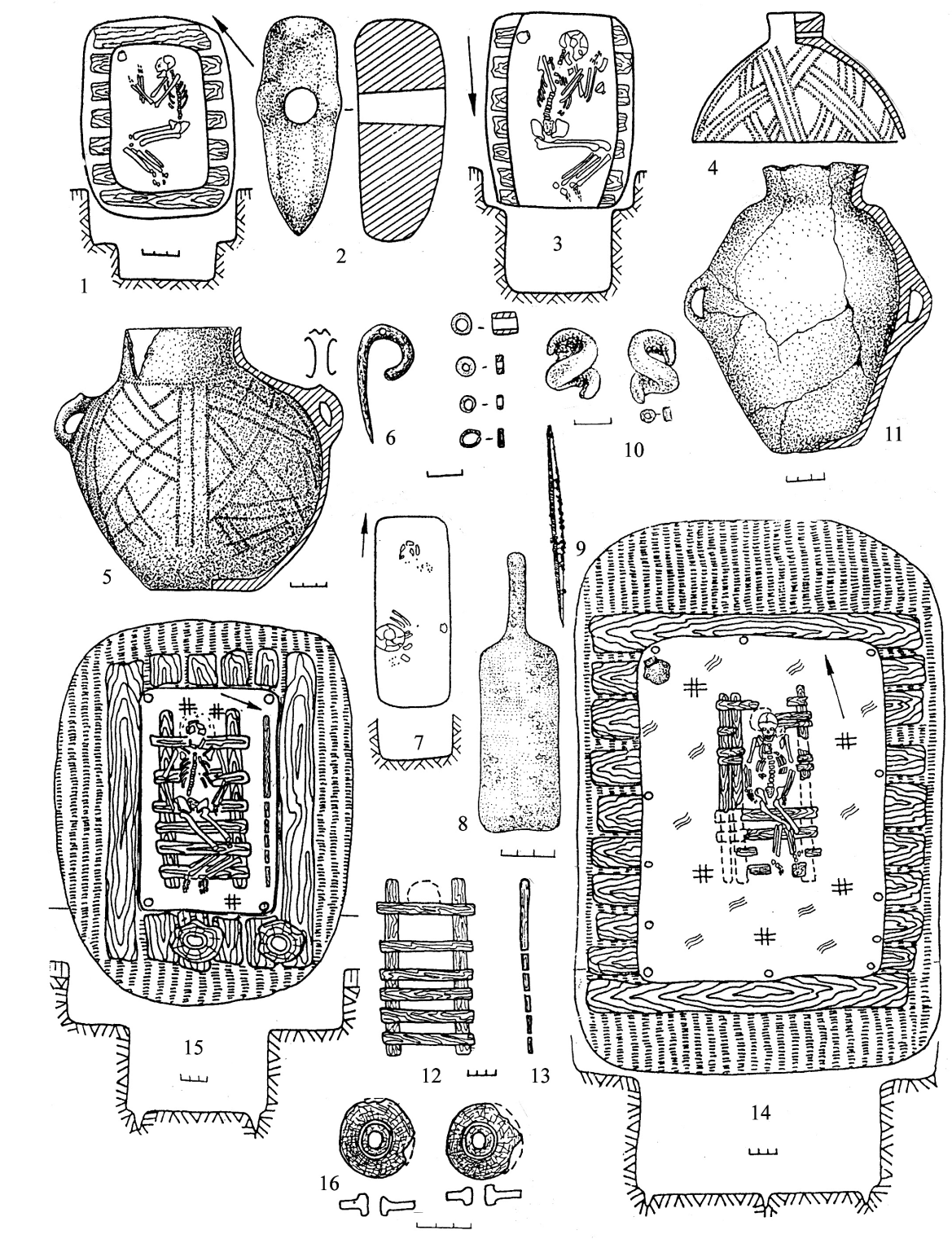


Рис. 3. Культуры эпохи энеолита-ранней бронзы: 1-2, 3-4 Тараклия кург.10 погр.16-17 Усатовской культуры и находки ; 4-5-7 погр.8, курган 10, Тараклия, Усатовская культура; Тараклия кург.10: 8-11,14 погр.19 и находки, ямная культура; 12-13, 15-16, Тараклия, погр.18, кург.10 и деревянные конструкции-ямная культура (по Агульников 2002)

Рис. 4. Культуры эпохи средней - поздней бронзы Буджакской степи. Погребения катакомбной культуры: 1-погр. 35, кург. 3 Чобручи; 2-5-кремневые стрелы, погр. 17, кург.3 Талмаза; 6-топор, 7- погр.3, кург.10, Тараклия; 8-сосуд из погр.16, кург.2, Кырнэцень; 9 - топор из погр.12, кург.17 Казаклия; Погребения культуры Многоваликовой керамики: 10-12 -погр.12, кург.1 Румянцево; 13-сосуд из погр. 6, кург. 2 Балабаны; Погребения культуры Сабатиновка: 14-15-погр. 37, кург.3 Чобручи; 16-17, Дойна погр.3, кург.1; Погребения средневековых кочевников: 18-20, погр.19, кург.18, Тараклия; 23-24, погр.2, кург.1, Казаклия. (1-7, 9) по Агульников, 1999; 8-по Демченко, Левицкий, 1997; 10-12,14-15 по Агульников, Бубулич 1998; 13-по Савва 1992; 18-24 по Postică, Sava, Agulnikov, 1996).

Рис. 5. Период поздней бронзы в Буджакской степи. Культура Сабатиновка: 14-7-Жилище землянка, очаг и керамика с поселения Чалык-II; 3, 8-9-жилище-полуземлянка и керамика с поселения Томай; Белозерская культура: 10-11,14-керамика и полуземлянка с поселения Криничное; 12-сосуд с поселения Тудора; 13-жилище на поселении Комрат-1, реконструкция; 15-21-комплекс погр. 39 Казаклийского могильника; 22-23-бронзовые фибулы с Казаклийского могильника погр. 34, 1; 24, 27-чаши из погр.32; 25-погр. 64, 26-бронзовый нож-погр.34 Казаклия, 27-корчага, погр.64 Казаклия (1-9 по Агульников 2006; 10-11,14 по Агульников 2007; 12 по Мелюковой, 1961; 13 по Рафалович, Черняков 1982; 15-28 по Agulnikov, 1996).

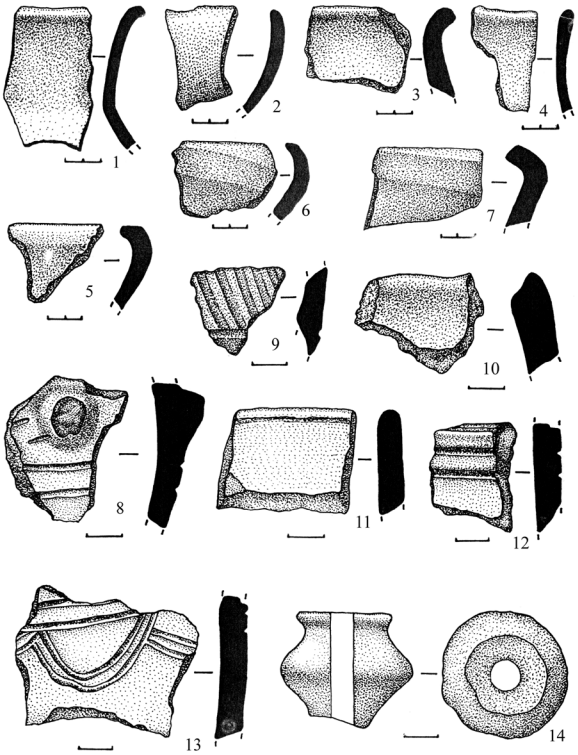


Рис. 6. Находки раннегальштатских материалов на поселении Кочулия (по Agulnikov 1996 a).

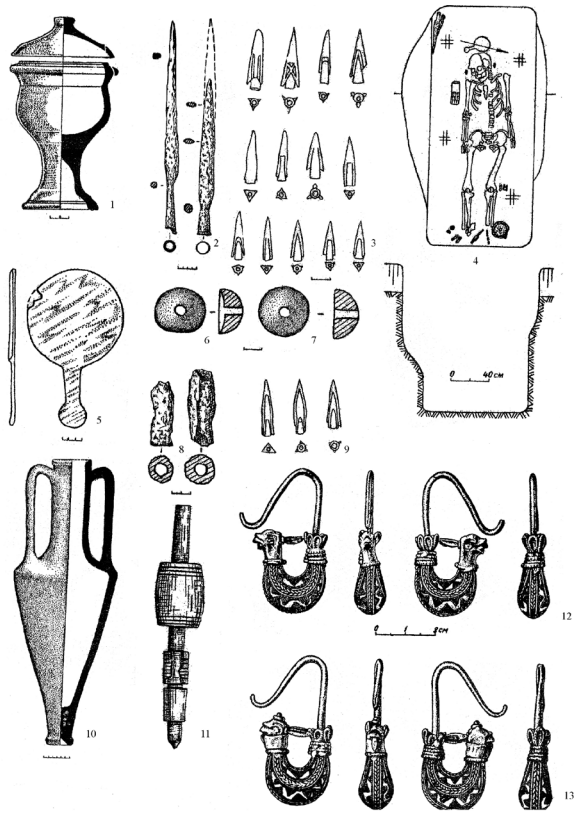


Рис. 8. Скифская культура: материалы из курганов у с. Балабаны: 1-курильница, 2, 3, 9 наконечники копий и стрел из погр 2/6; 4-погр.2/6., 5 бронзовое зеркало из погр.2/6., 7-пряслица, 8 втоки копий из погр. 2/6., 10 амфора из погр 1/6; 11- костяное веретено из погр.2/6., 12-13 –золотые серьги из погр.2/6. (рис. 1-13 по Чеботаренко, Яровой, Тельнов 1989).

Рис. 7. Киммерийская культура в Буджакской степи: 1-2 погр 1/6., 3 погр.2/5, 13 погр.1/4 могильник с. Суворово; 4 -кубок, Сарата; 11, 14, 16-19, 22- лощеная посуда из курганов у с. Суворово; 5,12 каменные оселки из погребений Суворовского могильника; 5, 8-9, 15, 20-21 украшения из погребений Суворовского могильника; 23-корчага из кургана 1 у с. Конгаз. (1-3, 5-22-по Черняков 1976 и А.И.Тереножкин 1976; 4-по В.П. Ванчугов 1997; 23-по А.И.Мелюковой 1989)

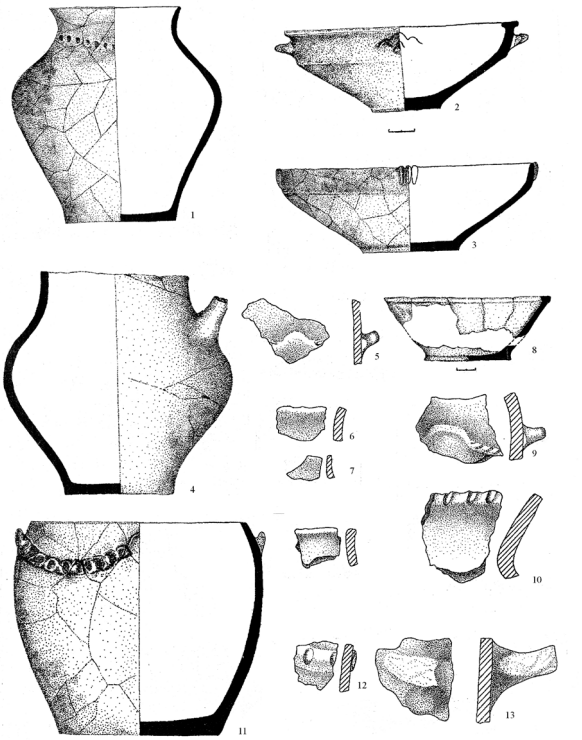


Рис. 9. Гетская культура. 1-13 – керамика гетского могильника Vadul Boului с. Джурджулешть (рис. 1-13 по Arnăut 1997).

Рис.10. Античная амфора-краснофигурная пелика из кургана 1 у с. Манта.

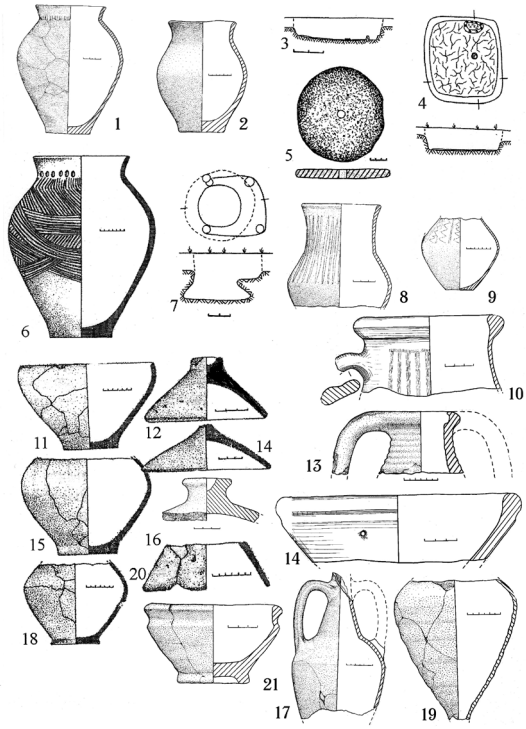


Рис. 11. Материалы культуры Этулия: 1-6, 11-21 лепная посуда поселения Томай; 3-4,7- хозяйственные сооружения к-ры Этулия; 8-10, 13, 17, 22-23 круговая керамика к-ры Этулия (по Щербаковой 1988).

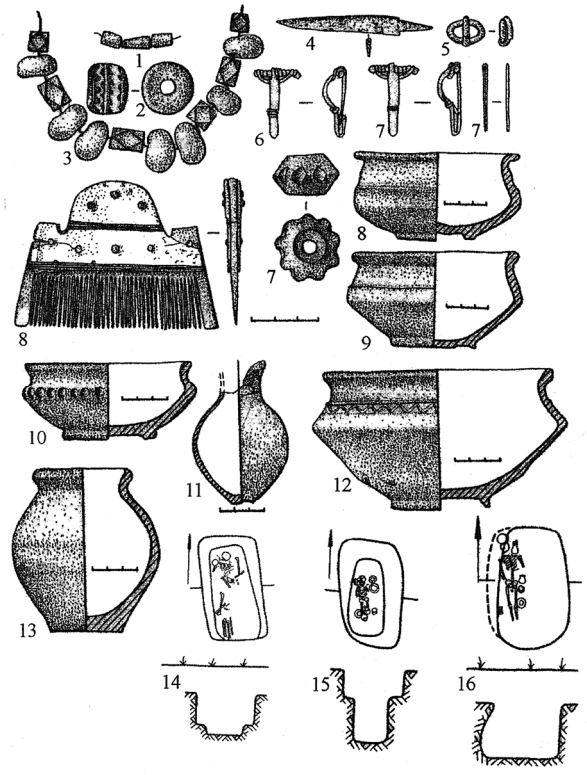


Рис. 12. Материалы черняховской культуры из могильника у с. Чалык: 1-3-бусы, 4-железный нож, 6-7-бронзовые фибулы., 8-13-круговая сероглиняная посуда, 14-16-типы погребений могильника у с. Чалык (по Щербаковой 1990).

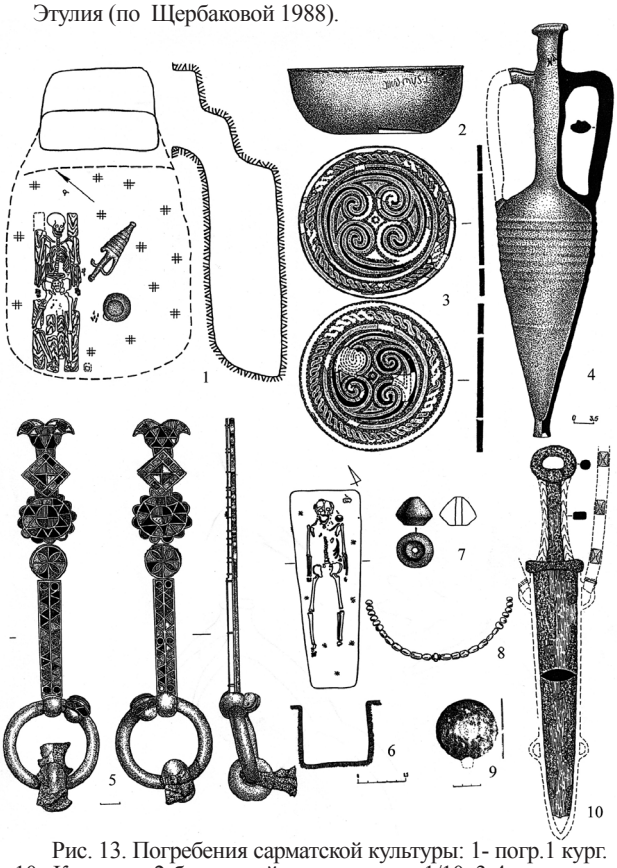


Рис. 13. Погребения сарматской культуры: 1- погр.1 кург. 10, Казаклия; 2-бронзовый сосуд из погр. 1/10; 3-4-железные фалары с золотой инкрустацией из погр 1/10 у Казаклии; 5-амфора из погр.1/10, Казаклия; 6-украшения уздечного набора из погр.2, кург. 14 Казаклия (позднесарматская культура-аланы материал- бронза, серебро, золото, смальта); 7-10 погр 15, кург 17 Казаклия (10-серебрянное зеркало); 11-сарматский меч погр.1, кург.10. (рис.1-11 по Agulnikov, Bubulici 1999).

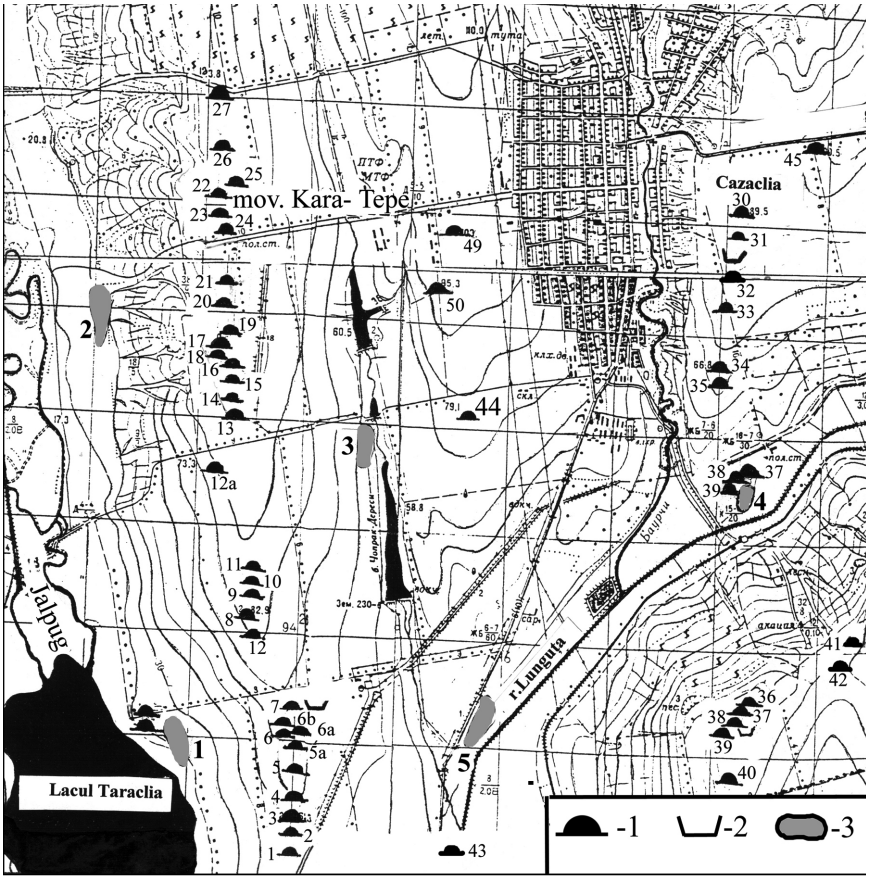


Рис.14. Карта археологических памятников микрозоны у с. Казаклия.

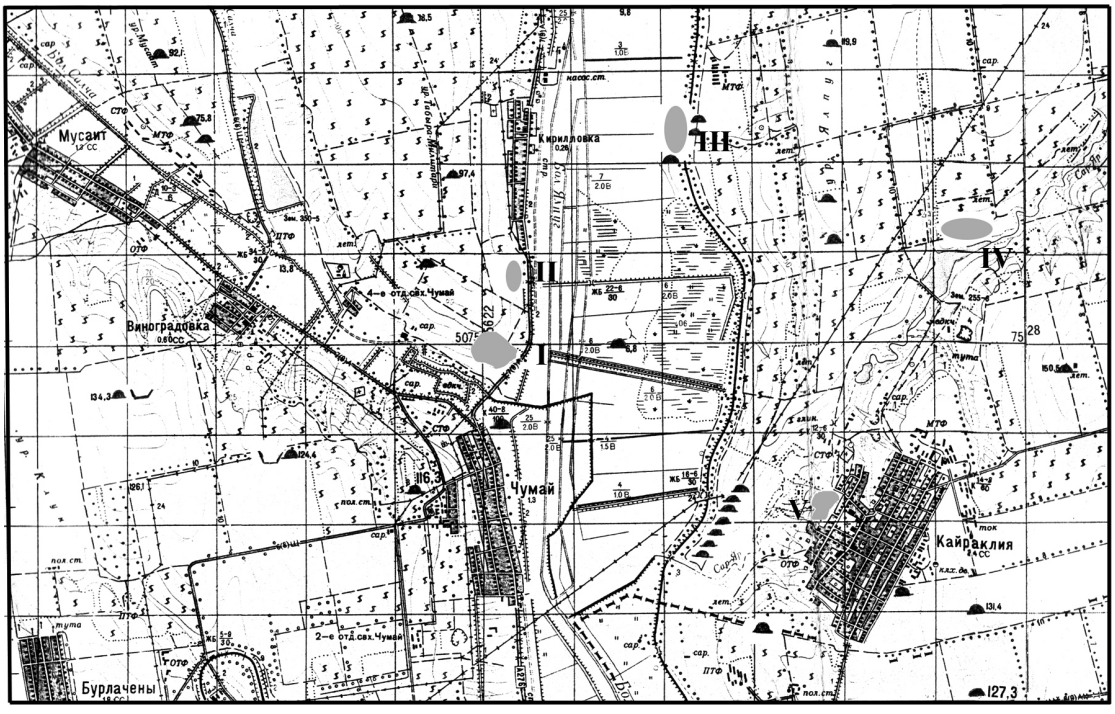


Рис.15. Карта археологических памятников микрозоны у сс. Мусаит, Чумай, Кайраклия

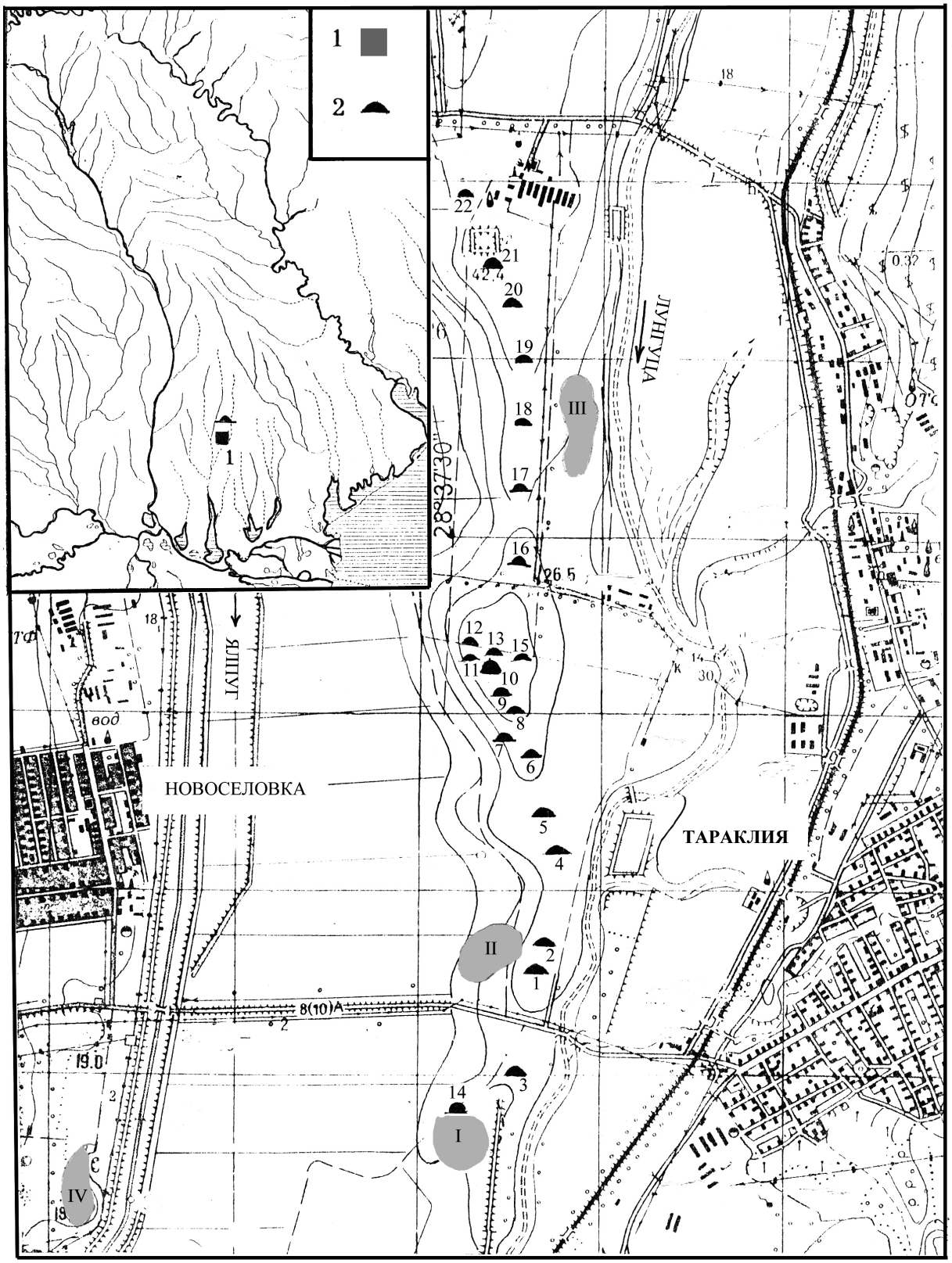


Рис.16. Карта археологических памятников микрозоны у п. Тараклия.

Д. И. ХАЙДАРЛЫ

ЧИСЛЕННОСТЬ И ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ МОЛДАВСКИХ ЦИНУТОВ ЮГА ПРУТО-ДНЕСТРОВСКОГО МЕЖДУРЕЧЬЯ (конец XVI – начало XIX вв.)

Рассмотрение такого вопроса, как численность и этнический состав населения отдельных территориально-административных единиц, входивших в состав Молдавского княжества, – в данном случае, цинутов юга Пруто-Днестровского междуречья – на протяжении значительных временных периодов, представляет самодовлеющий научный, а также популяризационный интерес, хотя и не получило до настоящего момента достаточного освещения в историографии.

Целью исследования является рассмотрение и анализ источниковых данных, относящиеся к означенному вопросу.

На начало XVIII в. в пределах Пруто-Днестровского междуречья располагались следующие цинуты Молдавского княжества: в северной части – Хотинский, Сорокский и 1/2 часть Черновицкого; в центральной – Орхейский и 2/3 площади Ясского; южнее находились Лапушнянский и Кигечский. Основные изменения в территориально-административном устройстве этих земель на протяжении XVIII в. коснулись главным образом южных цинутов.

Давление, оказываемое кочевым ногайским населением Буджакской орды, обернулось в 1711 году территориальными потерями для княжества, в основном за счет Лапушнянского и Кигечского цинутов. Территория, которой овладели ногайцы, получила наименование «двухчасовой зоны» («cele 2 ceasuri»). Урезанный Лапушнянский цинут был несколько позднее объединен с Орхейском; из оставшихся под эффективной юрисдикцией молдавского господаря остатков Кигечского цинута, примыкавших к реке Прут в ее нижнем течении, были сформированы два небольших цинута (имевшие вначале статус капитаний) – Греченский и Кодрский.

Вследствие давления кочевников снижалась также плотность оседлого населения и в районе Лапушны, и в районе Греченского и Кодрского цинутов. Следует заметить, что источники XVIII века не позволяют с достаточной степенью достоверности определить численность населения молдавских цинутов вплоть до 1772–1773 годов, когда была произведена первая, на протяжении этого столетия, перепись населения княжества. Из более ранних документов, содержащих подобные сведения, до наших дней сохранилась лишь перепись конца XVI века. Это поуездные (поцинутные) записи писцовой книги 1591 года (DIRA. Veac. XVI. Vol. IV, 1952, 4-6), охватившие, по мнению различных исследователей, свыше 90 % населения княжества.

В 1591 году в Кигечском цинуте было зарегистрировано наличие 2919 дворов, то есть глав семей из состава податных и служилых категорий населения княжества (из принятого для данного периода в историографии расчета по 5 человек в семье, ок. 14595 человек), в Лапушнянском – 2862 двора (ок. 14310 человек), в Орхейском – 3263 двора (ок. 16315 человек), итого – 9044 двора (примерно 45220 человек), для приводимых трех цинутов. Для располагавшихся севернее цинутов (либо частей цинутов) междуречья в писцовой книге за 1591 год отражены сведения о проживании в них еще ок. 6770 глав семей (или примерно 33850 человек) то есть 42,8 %. Таким образом, в писцовой книге за 1591 год отражены сведения о проживании в молдавских цинутах междуречья примерно 15814 глав семей (ок. 79070 человек, а с добавлением неучтённой части жителей – примерно 10 % – до 87000 человек), из которых свыше 57 % обитало в располагавшихся относительно южнее Кигечском, Лапушнянском и Орхейском цинутах.

К началу 70-х годов XVIII века наблюдается несколько иная ситуация. Исходя из данных переписи 1772–1773 годов, в пределах молдавских цинутов Пруто-Днестровского междуречья было учтено примерно 22725 дворов (около 113625 душ обоего пола) (Дмитриев, 1973, 64-95). Из них в двух южных цинутах, Греченском и Кодрском, которые были образованы на части территории бывшего Кигечского цинута – 948 дворов (ок. 4740 человек, или менее 4,2 % населения, учтенного переписью 1772-1773 годов в пределах молдавских цинутов междуречья), а в объединенном Орхейско-Лапушнянском цинуте – 5042 двора (ок. 25210 человек, или 22,1 %). Несложно разюмировать, что в пределах этих трех цинутов, в соответствии с данными, предоставляемыми нам материалами переписи 1772–1773 годов, проживало менее 26,3 % населения тех цинутов Молдавского княжества, которые располагалось в Пруто-Днестровском междуречье. Это, разумеется, составляет разительный контраст с положением на конец XVI века, когда из учтенных писцовой книгой 1591 года жителей этих цинутов свыше половины проживало в южных цинутах – Лапушнянском и Кигечском, – а также в Орхейском. Население этих цинутов на протяжении веков находилось в зоне непосредственного воздействия кочевых ногайских орд. Как видим, это воздействие оказалось достаточно серьезным; в результате оттока оседлого населения из южных цинутов и даже частично из Орхейского, удельный вес его в этих цинутах к на-

чалу 70-х годов XVIII века существенно снизился по сравнению с населением цинутов, располагавшихся севернее.

В соответствии с материалами переписи населения княжества 1772–1773 годов, в пределах самого южного из расположенных в Пруто-Днестровском междуречье молдавских цинутов – в Греченском – было зарегистрировано 735 дворов (МЭФ. Т. VII. Ч. I, 1975, 159-160) (глав семей из состава податных категорий населения княжества), или около 3675 человек. Материалы переписи 1772–1773 годов приведены в сводных таблицах, в которых учтённые переписчиками жители – представители податных категорий – разнесены по отдельным графам, где, среди прочего, содержатся также данные об этническом составе населения. Хотя в оригинале переписи 1772–1773 годов для Греченского цинута названия граф отсутствуют, исследователи, опубликовавшие этот документ, обоснованным образом нашли возможным привести названия граф данной таблицы по аналогии с таблицами для других цинутов (РГАДА. Ф. 293. Оп. 200. Д. 1. С. 166).

Таким образом, к двум графам, обозначенным «молдаване» (одна графа – «подданные бояр», другая – «свободные»), отнесено в сумме 670 «мужского пола лиц», то есть глав семей (около 3350 человек) или до 91,2 % от учтенного населения цинута.

В ведомости 1772-1773 гг. по Греченскому цинуту к цыганам отнесено, в двух графах – «свободных» и «господарских», – 11 глав семей (ок. 55 человек, или до 1,5 %), к грекам – 2 главы семей (ок. 10 человек, или менее 0,3 %), к армянам – 28 глав семей (ок. 140 человек, свыше 3,8 %). Из этого числа 27 армянских семей было зарегистрировано в местечке Гречены. Это были армяне, прибывшие в Гречены несколько ранее из пределов Измаильской райи.

Исходя из данных переписи 1772–1773 годов, подавляющее большинство оседлого населения Греченского цинута составляло молдавское население; из числа жителей других национальностей более значителен оказался в этот период процент армянского населения.

Перепись за 1774 год содержит более полные сведения, относящиеся к его численности, однако данные, относящиеся к его этническому составу, являются более скромными по сравнению с переписью 1772–1773 годов. Результаты переписи приведены в посемейных списках; четко выделены в отдельные рубрики лишь представители трех национальностей – армяне, евреи и цыгане, пользовавшиеся льготами при уплате податей. Сведения, относящиеся к национальной принадлежности других жителей, приведены лишь эпизодически и представляют собой обычно дополнительное обозначение в составе многочленного наименования того или иного главы семьи.

В соответствии с материалами переписи населения княжества в 1774 году в Греченском цинуте было зарегистрировано 927 дворов, в которых проживало 878 глав семей (около 4390 человек) и 49 одиноких вдов (МЭФ. Т. VII. Ч. II, 1975, 213-222) – всего, таким образом, здесь отражены данные о наличии в цинуте населения численностью около 4439 человек

Из выделенных в отдельные рубрики представителей различных национальностей отмечено наличие 32-х армянских глав семей в селе Кырхана, куда они переселились из Гречен в период 1773–1774 годов, двух армянских глав семей в селе Пелиней (Пелинею); кроме того, в селе Зэрнештий зарегистрирован ещё один армянский глава семьи, не выделенный в рубрику льготников – всего, таким образом, 35 армянских глав семей (около 175 человек, или свыше 3,9 % от учтенного переписью населения цинута). Выделенных в отдельные рубрики цыганских семей было зарегистрировано 14 (ок. 70 человек, или до 1,6 %).

Материалы переписи 1774 года содержат также сведения, отражающие процесс миграции «задунайских переселенцев» (болгар, гагаузов, сербов, греков и т.д.) в данный период в пределы рассматриваемого региона. В селе Макрий переписью было учтено – в 61 имевшемся в этом селе доме – проживание 61 главы семьи под рубрикой: »Сербы, болгары с билетами от генерала Измаила (Смил) на 87 человек от года 1773 марта 12, а при пересчете нашли 61 как показывают, а именно»: – далее следует поименный список глав семей. Наконец, в дополнительной рубрике, которой завершается переписная ведомость для Греченского цинута, приводится еще 25 глав семей; рубрика озаглавлена: »Беженари (беженцы) которые были найдены в (селе) Пелиний прибывшие сейчас к другим людям, [пришедшим] из-за Дуная и подались к Пелиний». Таким образом, всего в селах Макрий и Пелиний переписью 1774 года были учтены, выделенные в специальные рубрики, 86 глав семей »задунайских переселенцев» (ок. 430 человек). Следует, однако, заметить, что лишь немногие из этих мигрантов носят дополнительные наименования, обозначающие их национальную принадлежность («сырб», «мунтян»).

В этом контексте следует также отметить представителей южнославянских национальностей, мигрировавших из-за Дуная на протяжении более значительных временных отрезков и поселявшихся среди жителей молдавских цинутов дисперсным образом, – такие мигранты обычно обозначались термином «сырбу». В переписной ведомости 1774 года для Греченского цинута подобным термином было обозначено в общей сложности 4 главы семей (ок. 20 человек), не выделенных в отдельные рубрики. Вместе с жителями, отмеченными в специальных рубриках для «задунайских переселенцев»,

это составит 90 глав семей, т. е. ок. 450 человек или до 10,1 % от учтенного переписью населения цинута. Процент оказался достаточно велик. Как видим, некоторые из «задунайских переселенцев», мигрировавших в направлении южных районов Пруто-Днестровского междуречья, поселялись в XVIII веке также и на землях молдавских бояр.

В числе глав семей «задунайских переселенцев», проживание которых отмечено переписью 1774 года в селах Макрий и Пелиней, перечисленных поименно, наличествуют представители различных национальностей. Некоторые из них носят наименования южнославянского происхождения (Петку, Диман, Иван) либо отмечены термином «сырбул», что позволяет предположить их принадлежность, например, к болгарам или сербам; другие носят тюркские либо тюркизированные имена и фамилии (Кара Готе, Косту Балабан Олу) что позволяет предположить их принадлежность к гагаузам. Двое глав семей носят дополнительное наименование «мунтян» – как обычно обозначались мигранты из Валашского княжества. Вместе с этими двумя, всего по цинуту 20 глав семей обозначены термином «мунтян», «мунтяну» (ок. 100 человек).

Среди жителей цинута, не выделенных в отдельные рубрики, также отмечено наличие греков (грек – 1 глава семьи), украинцев либо русских (рус, русул – 2 главы семей). Отмечено также наличие тюркского элемента (туркулец). В остальном, насколько можно судить по материалам переписи 1774 года, жители Греченского цинута в основном являлись носителями фамилий либо прозвищных наименовании молдавского происхождения.

Площадь территории Греченского цинута в начале 70-х годов XVIII столетия составляла около 1300 кв. км. Поскольку П. Г. Дмитриев исчисляет количество населения Греченского цинута в 1774 году (с добавлением недоучтенных переписями жителей) примерно в 5185 человек (Дмитриев, 1973, 64-92), можно сделать вывод, что плотность населения должна была составлять 4,0 человека на один кв. км, с учетом всей территории цинута. Это очень невысокий показатель в сравнении с северными цинутами междуречья.

Таким образом, можно констатировать, что ввиду наличия угрозы со стороны кочевников для жителей цинута, плотность его населения была относительно низкой; жители старались проживать в достаточно людных поселениях, поскольку это позволяло легче противостоять внешней опасности.

С точки зрения этнической ситуации, подавляющее большинство в пределах Греченского цинута составляло молдавское население; среди представителей других национальностей наиболее значителен в этот период был процент армянского населения и, особенно, представителей различных национальностей из состава «задунайских переселенцев». На протяжении XVIII века территории, на которых был сформирован Греченский цинут, подверглись весьма сильному давлению со стороны ногайцев Буджакской орды. Преодолевая лесную зону Кигечских кодр, ногайцы основывали в восточных пограничных районах цинута свои поселения, уже не кочевого, а седентарного типа – к примеру, села Чобалакчия и Татар-оглу (Тартаул) (Năstase, 1933, 200; РГАДА. Ф. 14209. Оп. 5/165. Д. 29. Л. 3), располагавшиеся в верхнем течении речки Ларга – левом притоке реки Прут. Отток ногайского населения из этой зоны начал происходить лишь вследствие победоносной летней кампании армии П. А. Румянцева в 1770 году – в частности, вследствие поражения, которое он нанес турецко-татарскому войску в низовьях речки Ларга 7(18) июля 1770 года. Однако, поскольку пограничная с Греченским цинутом южная часть «двухчасовой зоны» (согласно туркофонным источникам – зона «Икисаат») продолжала оставаться во владении Буджакской орды вплоть до периода русско-турецкой войны 1806–1812 гг., территория цинута все же продолжала до той поры подвергаться воздействию, хотя и несколько ослабленному, со стороны ногайцев. Это отразилось и на эволюции численности оседлого населения в тот же период. К примеру, переписью 1803 года в цинуте было зарегистрировано наличие всего 886 дворов (Codrescu, 1886, 258-291) (ок. 4430 человек), что составляет менее 95,6 % от количества дворов, учтенных переписью 1774 года; плотность его населения к началу XIX века упала до 3,4 человека на кв. км и составила 85 % по сравнению с 1774 годом.

Располагавшийся севернее Кодрский (Кодрянскиий) цинут, территория которого также примыкала к левому берегу р. Прут, с географической точки зрения служил связующим звеном между Греченским и Орхейским (Орхейско-Лапушнянским) цинутами. Территория, на которой он был сформирован, на протяжении рассматриваемого периода также подверглась сильному воздействию со стороны ногайцев. Ногайцы сумели взять под свой контроль районы, примыкавшие к землям Кодрского цинута непосредственно с севера.

В соответствии с материалами переписи 1772-1773 годов, в Кодрском цинуте было зарегистрировано наличие всего четырех сельских поселений, в которых было учтено 213 дворов “с людьми”(МЭФ. Т. VII. Ч. I, 1975, 48) (ок. 1065 человек). Данные, предоставляемые этой переписью, по которым можно было бы судить о его этническом составе, более чем скромны – лишь один глава семьи проставлен в графе «Молдаване. Подданные бояр», и один цыган приводится в графе льготников при уплате податей. Для переписи 1774 года ведомость по Кодрскому цинуту отсутствует.

Площадь Кодрского цинута составляла 727 кв. км. Поскольку, с внесением поправок, П. Г. Дми-

триев исчисляет численность населения цинута в 1345 человек в 1774 году, в соответствии с этим плотность населения здесь была крайне низкой – всего 1,8 человека на один кв. км.

Для прослеживания эволюции численности населения цинута с 70-х годов XVIII века до начала XIX века, определенный интерес предоставляют данные переписи 1803 года; в соответствии с ней, на территории цинута было учтено 12 поселений, в которых наличествовал 881 двор (ок. 4405 человек). В период 1774-1803 гг. население цинута выросло, исходя из приведённых сведений, в 3,28 раза.

Таким образом, внешние факторы, отрицательно влиявшие на плотность оседлого населения в Греченском цинуте, оказали ещё большее воздействие на его плотность в соседнем с ним, Кодрском цинуте. Всё же, к началу следующего, XIX века, ситуация в Кодрском цинуте несколько исправляется – плотность оседлого населения достигла здесь 6,0 человек на один кв. км в 1803 году и стала бóльшей, чем в Греченском цинуте; это было связано с более активным притоком населения в Кодрский цинут. Дело в том, что начиная с 1774 года, молдавские господари предпринимали особые усилия для заселения нового, Хотарничанского цинута, образованного в последний год русско-турецкой войны 1768–1774 гг. на территории северного участка «двухчасовой зоны», откуда было удалено ногайское население. Территория нового цинута примыкала непосредственно с севера к территории Кодрского цинута; процесс заселения Хотарничанского цинута затронул и территорию Кодрского.

С точки зрения этнического состава населения Кодрского цинута, переписи начала 70-х годов XVIII века позволяют судить о проживании на его территории, помимо молдавского населения, также жителей цыганской национальной принадлежности.

Суммируя приведенные данные, можно проследить эволюцию численности оседлого населения на территории самых южных молдавских цинутов Пруто-Днестровского междуречья для более значительного временного отрезка, – начиная с последнего десятилетия XVI века и до начала XIX века. Таким образом, на территории Кигечского цинута в 1591 году было отмечено проживание 2919 глав семей из состава податных и служилых категорий населения княжества (ок. 14595 человек). Население возникших на части его территории в XVIII веке Греченского и Кодрского цинутов П. Г. Дмитриев исчисляет, для 1774 года, ориентировочно в 6530 человек; таким образом, численность оседлого населения в этом регионе достаточно сильно сократилась. К началу XIX века она вновь начинает возрастать – переписью населения 1803 года в обоих цинутах было учтено 1767 глав семей (Codrescu, 1886, 258-291) (ок. 8835 человек).

На основании вышеизложенного напрашивается вывод, что два самых южных цинута Молдавского княжества из числа тех, которые во второй половине XVIII века располагались в пределах Пруто-Днестровского междуречья, в рассмотренный нами период имели во многом схожую эволюцию, обусловленную сначала ростом, а к концу того же столетия – снижением воздействия со стороны кочевого и достаточно воинственного ногайского населения степной зоны Буджака.

Судя по материалам переписей 1772–1773 и 1774 гг., подавляющее большинство в южных цинутах Пруто-Днестровского междуречья было представлено молдавским населением; удельный вес представителей других национальностей был здесь относительно невелик.

Список сокращений

РГАДА – Российский Государственный Архив Древних Актов. Москва.

Литература

Дмитриев П. Г. Народонаселение Молдавии. Кишинев, 1973.

МЭФ – Молдавия в эпоху феодализма. Т. VII. Ч. I, II. Кишинев, 1975.

Codrescu T. Uricariu. Condica liuzilor. Vol. VIII. Iaşi, 1886.

DIRA – Documente privind istoria României. A. Moldova. Bucureşti, 1952.

Năstase Gh. “Hotarul lui Halil paşa” şi “Cele 2 ceasuri” // Societatea regală română de geografie. Buletin. Vol. L. Chişinău. 1933.

Rezumat

Articolul de faţă este consacrat investigării unor probleme, ce ţin de numărul şi componenţa etnică a populaţiei, care locuiau în limitele unor unităţi teritorial-administrative din componenţa Principatului Moldova, situate pe parcursul secolelor al XVI-lea – începutul celui de-al XIX-lea, în partea de sud al spaţiului Pruto-Nistrean. În baza unor date documentare se face concluzia cu privire la dependenţa evoluţiei componenţei numerice a populaţiei în aceste regiuni, de un şir de factori determinanţi de caracter extern şi intern. Au fost analizată informaţia referitoare la reprezentanţii a mai multor comunităţi etnice, care locuiau în acest spaţiu. Sunt aduse date despre numărul populaţiei moldoveneşti, armenilor. Migranţilor transdanubieni, grecilor, ţiganilor.

Cuvinte-cheie: populaţie, componenţă etnică, număr, teritoriu, Principatul Moldova, spaţiu interfluvial Pruto-Nistrean, ţinut moldovenesc.

Резюме

Данная статья посвящена исследованию численности и этнического состава населения отдельных территориально-административных единиц Молдавского княжества, располагавшихся в XVI–начале XIX вв. в южной части Пруто-Днестровского междуречья. На основании рассмотренных документальных данных автор приходит к выводу о зависимости эволюции численности населения в этих районах от ряда определяющих фак-

торов внешнего и внутреннего порядка. Анализируются сведения, относящиеся к проживавшим здесь представителям различных этнических сообществ. Приводятся данные о количестве молдавского населения, об армянах, "задунайских переселенцах", греках, цыганах и некоторых других.

Ключевые слова: население, этнический состав, численность, территория, Молдавское княжество, Прутo-Днестровское междуречье, молдавский цинут.

Summary

The current article has the purpose to investigate some problems, that refer to the number and the ethnic composition of the population that lived in the limits of some administrative-territorial units of the Principate of Moldova situated throughout the XVI-XIX centuries in the southern part of the Pruto-Nistre location. On the basis of some documents there has been a conclusion about the dependence of the evolution of the numerical compound of the population in these regions, a row of important factors of external and internal character. The information about the representatives of multiple ethnical communities that live in this region has been analyzed. Additional information about the number of the Moldovans, Armenians, Transdanubian migrants, Greeks, Roma was included.

Key-words: population, ethnic composition, number, territory, Principate of Moldova, Interfluvial Pruto-Nistre region, Moldavian region.

I. XENOFONTOV

DIMENSIUNI IMAGOLOGICE ÎN PERCEPŢIA COMBATANŢILOR MOLDOVENI ÎN RĂZBOIUL SOVIETO-AFGAN [1] (1979-1989)

Ingerinţa militară a Uniunii Sovietice (decembrie 1979) în Afganistan a perturbat profund societatea afgană care, fiind divizată în perimetrul unui război civil, a suportat consecinţe de pierderi umane – 1.200 000 de victime, dintre care 90 la sută civili, 5-6 milioane de locuitori au emigrat (în Pakistan, Iran) trăind în condiţii de mizerie, iar alte 2 milioane de afgani s-au refugiat în interiorul ţării. Totodată, războiul a intensificat criza economică (conform profesorului afgan Gany Gausy, pe parcursul a 13 ani de război – 1979-1992 – Afganistanul a avut pierderi financiare de 20 de miliarde dolari americani) şi a generat secesiunea ţarii. O parte substanţială a valorilor cultural-istorice a fost distrusă sau sustrasă şi transportată de către sovietici în teritoriul URSS, fără a fi ulterior înapoiată (Боровой, 1992, 14-16). Afganistanul a fost transformat într-un mecanism militar, unde cultura războiului şi violenţele constituie şi actualmente principalele puncte de referinţă, iar ruinarea economiei a marcat faptul că această ţară este plasată în eşalonul celor mai precare state din lume.

Evenimentele din Afganistanul anilor '80 au generat alături de consecinţele politice, militare, economice şi unele de ordin cultural – specialiştii au surprins faptul că *fenomenul afgan* a determinat o reevaluare a miturilor, riturilor şi simbolurilor din societatea contemporană (Mituri..., 2000, 13, 36-37).

Deoarece se constată că în a doua jumătate a secolului al XX-lea cercetarea istorică a cunoscut, cel puţin în ţările lumii aflate sub controlul ideologic comunist, o perturbare a cursului firesc, actualmente se impune ca anumite evenimente să fie analizate şi abordate de istorici prin prisma unor schimbări paradigmatice în domeniul *cunoaşterii omului* şi a acţiunilor acestuia. În acest sens, se apelează la cartografierea „planetei" memoriei (Radosav, 2002, 5) care oferă soluţii alternative discursului istoric, documentelor convenţionale în evaluarea evenimentelor istorice. Războiul sovieto-afgan constituie unul dintre acele impacturi majore ce deschide o asemenea perspectivă a unei investigaţii complexe – de reconstituire (prin intermediul instrumentelor istoriei orale) şi conexare a unor destine individuale cu marea istorie. Dacă în perioada sovietică a fost eclipsată de discursul public al istoriei, actualmente povestea „celor mici" constituie una din dimensiunile abordate cu mare interes în demersul istoriografic. Dialogul întreţinut cu martorii activi la „marea istorie", ca subiecţi ai cercetării ştiinţifice, se metamorfozează din ipostaza de participanţi în cea de naratori şi, implicit, în cea de autori în elaborarea discursului istoriografic (Zub, 2003, 1).

O poziţie aparte în războiul sovieto-afgan au avut-o foştii participanţi originari din Republica Moldova. Conform datelor statistice, cifra totală a foştilor participanţi din RSSM la conflictul militar din Afganistan se estimează la 9.054 militari, dintre care 279 şi-au pierdut viaţa, iar alţii 208 au rămas invalizi pe viaţă (Arhiva Curentă a MARM). Dinamica implicării moldovenilor în acest război a fost condiţionată, pe lângă factorii politico-militari şi de componenţa naţională a armatei sovietice în Afganistan. Astfel, primii soldaţi mobilizaţi proveneau din regiunile asiatice ale URSS, deoarece, în opinia liderilor sovietici, elementele etnice şi lingvistice urmau să constituie componentele principale ale proximităţii dintre armata sovietică şi cea afgană. De fapt, lucrurile aveau să ia o altă turnură, deoarece litigiile istorice regionale, cunoaşterea limbii etc. au favorizat cazurile de evadare, de sustragere şi vindere a armelor. În acest context, Kremlinul s-a reorientat, şi pentru unităţile militare din Afganistan au fost luaţi în vedere militarii din partea occidentală a Uniunii Sovietice: ruşii, ucrainenii, bieloruşii, moldovenii . Dat fiind acest fapt, putem constata că pe parcursul războiului sovieto-afgan componenţa naţională a trupelor ce luptau în Afganistan a suferit modificări substanţiale, chestiune ce şi-a lăsat amprenta şi asupra includerii moldovenilor

în acest eveniment istoric major. *Grosso modo,* grație devotamentului și comportamentului sincer, moldovenii din teritoriul pruto-nistrean au avut o imagine pozitivă atât în rândul ofițerilor, cât și în cel al soldaților sovietici de alte etnii.

Pentru participanții din RSS Moldovenească, ca și pentru întreg spațiul sovietic, războiul din Afganistan a marcat o detașare de societatea sovietică (chestiune extrem de dificil de realizat în contextul unei societăți totalitare) și o interacțiune, în premieră, cu o altă civilizație [2] (Teriokina, 1960, 4), considerent ce i-a plasat, după revenirea în URSS, ca și o categorie aparte în comunitate, așa numiții veterani „afgani".

În dihotomia acțiunilor militare, civilizația afgană a developat o imagine arhaică ce perplexa prin exotism și caracteristici surprinse din perimetrul corosiv al mentalității etnocentrice. Mecanismul comunicării și cognoscibilității, instituit între combatanții moldoveni și indigeni, a evoluat în reprezentări imagologice (de exemplu, subzistența, salubritatea și igiena) ale celor două spații social-culturale distincte.

Alimentația – *caracter esențial al culturii* (Ariès, 1998, 177) – a inclus o serie de obiceiuri, de respectare a anumitor reguli și uzanțe de etichetă, incluse în perimetrul *darului total* (Văduva, 1997, 85), prin care se valorifică relațiile afganilor cu invitații: „În calitate de oaspeți, la prânz am fost serviți conform onorurilor tradiționale: primii ni-am spălat mâinile din ulcior și le-am șters cu un prosop curat, primii am rupt din pâine, primii am început să mâncăm pilaf din blidul comun etc." (Ljahovskij, 2005). În mod obligatoriu hrana oferită trebuia convivă – consumată alături de semeni – deoarece reprezenta o valență sacrosanctă a prieteniei și ospitalității, iar în caz contrar – atunci când nu era servită – constituia un indiciu al faptului că amfitrionii (în sens extins aborigenii) îi plasau pe străini în extrema opusă a generozității și mansuetudinii: „După cum ne-au spus și după cum am observat și eu… în munți era un bătrân cu barbă albă care ne-a întâmpinat cu talger și noi nu știam ce să luăm, dar erau cei din armată afgană și ne spuneau: *Luați și mâncați, dacă nu mâncați îi jigniți*. Erau fructe uscate, foarte gustoase. Mergeam toți și luam câte o mână… dar dacă i-ai obijduit se vor răzbuna, vor muri, dar se vor răzbuna. Iată așa erau. L-ai atins – nu uită, nu iartă. Ne duceam undeva în vizită, cu militarii afgani, ne serveau cu *palan*, dar nu am avut cu ei legături de aproape, așa din observații. Atunci era numai începutul, pe urmă s-a complicat situația" (F. Popovskii, a efectuat serviciul militar în anii 1984-1989) [3]. „Ne pregăteau ceaiuri, lipie (*palan*) – era pâinea lor preferată, după obiceiurile lor. Ne era interesant cum se petrec toate chestiunile acestea. Ne duceam frumos, după luptă, și ședeam toți împreună" (Al. Minciuc, a efectuat serviciul militar în anii 1982-1984). „La ei, de câte ori te întâlnești, de atâtea ori te îmbrățișezi. Nu pe zi, ci pe oră. Așa-i obiceiul. Iaca m-am dus, am ieșit. Am venit dimineața: *O, frate, salut!* Cu îmbrățișări. M-am dus la masă. Am ieșit de acolo, m-am dus… peste 20 de minute m-am întors. Iarăși mă îmbrățișează: *hai la ceai!*" (N. Petrică, a efectuat stagiul militar în anii 1985-1987) [4]. „Mie tare îmi plăcea pâinea lor, era din făină cu tărâțe, foarte vitaminoasă și gustoasă. Ceaiul mi-a plăcut tare. Eram în relații bune" (Vakulovski). Ca simbol al afecțiunii era considerat *nan*-ul (pâinea), apreciat și prin capacitățile miraculoase: „În timpul diverselor operații militare ne strecurau și nouă celor sovietici, câte o bucățică de *nan* în buzunar… avea capacitatea de a te feri de primejdii. De fiecare dată când vreo rudă apropiată, vreun prieten bun era petrecut la drum lung și primejdios, cel mai bătrân reprezentant al neamului, *axacalul*, îi strecura în buzunar o bucățică de pâine" (Manole, 1991, 111). „Ne serveau cu turte de-a lor" (N. Amelicichin, a efectuat serviciul militar în anii 1980-1982). Dacă palanul constituie mâncarea națională a afganilor [5] ceaiul reprezintă băutura tradițională a acestora. Vara, în perioada caniculară, afganii consumă așa numitul *sabz* – ceai verde, fără zahăr. Se consideră o băutură energizantă care potolește setea. Iarna, în schimb, se consumă ceaiul negru pentru încălzire (Voledi, 1960, 109-110). În perimetrul relațiilor de ospitalitate, potrivit tradiției afgane, e necesar să se consume trei cești de ceai: prima ceașcă de băutură potolește setea, a doua se bea pentru sănătate, iar a treia simbolizează reverență față de stăpânul casei (Светиков, 1987, 138). Combatanții sovietici erau constrânși în diverse condiții să se acomodeze la modalitatea de alimentare a afganilor, care, în caz contrar, prin periclitarea cadrului tradițional, marca elemente de *noncultură* (Văduva, 1996, 12). Astfel, diferența alimentară putea genera tensiuni și elemente vexatorii dintre sovietici și băștinași. Dacă pentru sovietici regimul alimentar nu suscita disensiuni vizibile, altfel era estimată această chestiune pentru afgani: „Prima dată când am ajuns acolo, nu eram așa învățați, am avut un pic de conflict cu ei, nu știam. Noi am adus porci și am început să-i creștem, iar ei s-au supărat. *La ei porcul e cel mai murdar animal* [6] (Drîmba, 1997, 244). Vedeam că se uită chiorâș la noi, dar nu știam, până când a venit unul dintre ei mai îndrăzneț și ne-a spus care-i problema. Am înțeles. Am tăiat porcii și gata" (S. Pleșa, a efectuat serviciul militar în anii 1984-1989). „Cum să servești o sută de grame, dacă acolo țara e musulmană? Dar unde a fost Ivan, tot este ceva de băut. Acolo se depunea un efort foarte actoricesc ca să mimez, trebuia să te acomodezi să bei rachiul ca și ceaiul, cu înghițituri mici și să te faci că este încă cald. Fiecare avea ceașca lui, la orice persoană se pregătea ceai, servit și cu un fel de mazăre, năut, prăjit sau ceva nucușoare. Se bea ceai verde și rece. Ceaiul în ebuliție trebuia sorbit domol. Pentru noi această modalitate de a servi votcă era, totuși, o bătaie de joc" (N. Petrică). „Beam rachiu și apoi ceai" (I. Murzac, a efectuat serviciul militar în anii 1985-1987).

Graţie condiţiilor climaterice nefavorabile băuturile răcoritoare, rezervate consumului, erau depozitate în condiţii speciale: „Săpai doar un metru în nisip şi era altă temperatură, nu era nevoie de frigider. Se făcea o diferenţă de temperatură. Aşa se comercializează la ei băutura *Sisi* (băutură răcoritoare olandeză pregătită din citrice, asemănătoare cu *Fanta* – n.n.)" (N. Amelicichin).

Cantitatea de alimente consumată de afgani era considerată foarte sumară: „Eu nici nu ştiu ce mâncau ei. Noi mergeam prin kişlakuri, pe unde umblam şi nu prea vedeam produse" (Iu. Ghizatulin, a efectuat serviciul militar în anii 1982-1984).

Abstinenţa de la diverse alimente (de exemplu, carnea de porc etc.) şi băuturi (în mod special excluderea absolută a vinului din consumaţie) (Anghelescu, 1993, 50) (Drîmba, 1987, 612) [7] alături de obligaţiile de ospitalitate faţă de străini şi călători reprezintă una dintre caracteristicile lumii musulmane (Isopescul, f. a., 38). În altă ordine de idei, regimul alimentar a conturat şi o dimensiune a conexiunii dintre cele două civilizaţii opuse: sovietică şi afgană.

Pentru combatanţii moldoveni, salubritatea populaţiei, prin felul deosebit de a fi, a marcat aversiune şi mefitism. Starea de igienă şi curăţenie a afganilor a conturat imaginea negativistă a mediului de convieţuire şi o existenţă sordidă: „Am fost martor când au cumpărat o vacă şi cum i-au efectuat abatajul. Au tăiat-o în mijlocul drumului, şi dă-i bătaie. În apa aceia unul îşi spală picioarele, altul îşi spală altceva, al treilea lua apă pentru ceai" (N. Petrică). „Sunt foarte murdari… mănâncă pe pământ. Aici au tăiat o oaie, au mâncat-o şi au aruncat-o, muşti mari… miros greu tot timpul" (O. Căpăţină, a efectuat stagiul militar în anii 1987-1988). „O femeie spăla vasele, mai sus de cursul apei, iar altcineva putea să bea tot din acelaşi râu. Sunt oameni murdari" (N. Amelicichin). „Erau murdari" (V. Tomiţa, a efectuat serviciul militar în anii 1985–1987). Salubrizarea nu era dezvoltată nici în capitala Afganistanului, sursele de apă erau deverseze şi endoreice: „Sistemul de canalizare lipseşte, se foloseşte mecanismul de *arâc*, prin care pluteşte mizeria. Acesta trece chiar în imediată apropiere de palatul prezidenţial" (Scrisori..., 1983 b). „Canalizaţie nu au, murdărie în râul cela" (Iu. Cociaş, a efectuat serviciul militar în anii 1982-1984). „În Kabul este un râu, acolo se scaldă şi tot acolo îşi fac necesităţile. Unii îşi spală hainele, alţii beau de acolo" (A. Dendiu, a efectuat serviciul militar în anii 1985-1987). A fost sesizată neprotejarea de către populaţia băştinaşă a pânzei de apă freatice, a spaţiului în amonte. Aprovizionarea cu apă, inclusiv din râuri, era perpetuată de societatea tradiţională afgană din perioada când resursele de apă nu reprezentau focare ecologice: „…e o tradiţie ca apa curgătoare să fie curată. E aproape un cult. Dar oamenii beau orice fel de apă şi e greu să-i dezveţi de asta" (Miguel, 1994, 107). S-a evidenţiat contrastul dintre salubrizarea comună şi igiena personală: „la WC ei plecau întotdeauna cu ceainicul de apă, se spălau, asta-i o igienă personală… nevoile le făceau unde se nimerea" (Iu. Cociaş; Chioţea, 2002, 9) [8]. Copiii (bachata) de obicei nu erau spălaţi, deoarece potrivit cutumelor straturile de mizerie constituiau un remediu de protejare în faţa situaţiilor funeste (Алексиевич, 1990, 125).

Pentru unii combatanţi, atmosfera, condiţiile de existenţă a Afganistanului a creat un tablou sinistru – un mediu precar condiţiilor igienice: „Numai m-am dat jos din avion, pe data de 10 august, la ora 11 ziua (1986 – n. n.) şi mi-a părut ca în iad, o culoare galbenă, împreună cu praf" (O. Casiadi, a efectuat serviciul militar în anii 1986-1988). „Aici e mult praf care are un fel de culoare albă. Mergi un pic şi cizmele se transformă din culoare neagră în albă" (Scrisori..., 1983 a). „Aici am înghiţit colb, *mătincă,* pe toată viaţa" (Vakulovski). De altfel, şi militarii români participanţi la operaţiunea de luptă contra terorismului *Enduring Freedrom*, din Afganistan (2002), au perceput *praful extrem de fin* care instituia senzaţia de zicală şi probleme medicale: „tot timpul trebuia să te păzeşti de praf, mizerie" (Dragomir, 2003, 60).

La nivel liminar au fost sesizaţi diverşi factori imagologici percepuţi din perimetrul condiţiilor climaterice, stilului de viaţă etc. Astfel, prin hrană s-au relevat raporturile de ospitalitate instituite între băştinaşi (afgani) şi intruşi (sovietici). Foştii combatanţi moldoveni au marcat nivelul salubrizării populaţiei afgane prin repugnanţă, prin felul acesteia de a fi, considerent reliefat însă şi prin accentuarea reprezentărilor negativiste al modului de viaţă acordat adversarilor.

Note

[1] Conform transliterării internaţionale.

[2] Moldovenii din „Mesopotamia pruto-nistreană" au cunoscut, în mod participativ, marile evenimente din istoria asiatică încă din secolul al XIX-lea.

[3] Interviurile realizate de autor în anii 2001-2006 se păstrează în Arhiva Institutului de Istorie Orală din Cluj-Napoca.

[4] În comparaţie cu occidentalii, afganii au un cod specific al bunelor maniere: „Nu aşi vrea să spun că-i făţărnicie, dar este în sângele lor, când se întâlnesc şi chiar bărbaţii, care sunt duşmani, prima dată se cuprind obraz la obraz de trei ori, se întreabă de sănătate". (V. Ouatu, a efectuat stagiul militar în 1985–1988).

[5] E preparat din orez cu carne de oaie, la care se mai adaugă stafide sau felii de portocale.

[6] Renan E. susţine faptul că interzicerea consumului cărnii de porc constituia o măsură preventivă contra paraziţilor intestinali, a trichinei şi cisticercului.

[7] În Coran, vinul – considerat de proveniență diabolică - este interzis nu doar în consumaţie ci şi în păstrare sau comercializare. Altfel se prezintă situaţia la europeni. De exemplu, pentru civilizaţia Occidentului medieval, vinul era „considerat un izvor de sănătate şi o binecuvântare a Cerului".

[8] Într-o deplasare proximă în Afganistan igiena băştinaşilor a fost surprinsă şi de jurnaliştii români: „Pe lângă ziduri sunt gropi unde bărbaţii îşi fac nevoile, un fel de WC-uri publice. Pentru pipi, stau precum femeile, cu menţiunea ca nu iau penisul direct în mână. De obicei îl susţin cu un băţ sau cu o sfoară. Alţii mai pun ţărână în palmă".

Literatura

Anghelescu N. Introducere în islam, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1993.

Arhiva Curentă a Departamentului Administrativ-Militar, al Ministerului Apărării din Republica Moldova.

Ariès Ph. Istoria mentalităţilor // Nicoară Toader, Introducere în istoria mentalităţilor colective. Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 1998.

Chioţea D. Libertatea în Afganistan // Libertatea, 28.09.2002.

Dragomir M. 100 de zile la Kandahar // Avantaje, 2003, ianuarie.

Drimba O. Istoria culturii şi civilizaţiei. Bucureşti, Saeculum I. O. şi Vestala, 1997, vol. I, Nota 1.

Drîmba O. Istoria culturii şi civilizaţiei. Bucureşti, 1987, vol. II.

Ljahovskij A. A., Ahmed Shah Massoud // http://artofwar.ru/l/ljahowskij_a_a/text_0010.shtml. (accesat pe 28.06.2005).

Manole A. Cruciada afgană. Chişinău, 1991.

Miguel A. Islamul şi civilizaţia sa. Din secolul al VII-lea până în secolul al XX-lea. Bucureşti, 1994, vol. II.

Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană (Sub direcţia lui Monique Segrè). Timişoara, 2000.

Nicoară T. Introducere în istoria mentalităţilor colective. Cluj-Napoca, 1998.

Radosav D. Istoria subiectivă // Cornel J., Cosmin Budeancă, „Suferinţa nu se dă la fraţi…": mărturia Lucreţiei Jurj despre rezistenţa anticomunistă din Apuseni (1948–1958). Cluj-Napoca, 2002.

Scrisori din Afganistan, Kabul, 16.05.1983 a. (Arhiva personală).

Scrisori din Afganistan, Kabul, 31.05.1983 b.

Silvestru Octavian Isopescul. Introducere la Coran. Cluj-Napoca, Eta, f. a.

Teriokina I. Un moldovan – participant la eliberarea naţională a norodului indonezian // Moldova Socialistă, 28.01.1960.

Văduva O. Magia darului. Bucureşti, 1997.

Văduva O. Paşi spere sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti. Bucureşti, 1996.

Vakulovski A. Soldaţi români în Afganistan. Iaşi, colecţia Irir (în curs de apariţie).

Voledi I. Afganistanul. Bucureşti, 1960.

Zub A. Disciplina memoriei // Xenopoliana. Buletinul Fundaţiei Academice A. D. Xenopol. Iaşi, 2003, nr. 3- 4.

Алексиевич С. Цинковые мальчики // Дружба Народов, 1990, nr. 7.

Боровой Я. Апрельская революция закончилась в апреле // Новое Время, 1992, nr. 17.

Светиков В. Ташакор шурави! Из афганского дневника // Дальний Восток (Хабаровск), 1987.

Rezumat

Drept consecinţă a imixtiunii URSS în Afganistan (decembrie 1979) participanţii sovietici s-au conexat cu o altă civilizaţie. Printre cele mai pregnante imagini percepute de combatanţi le-au constituit cele referitoare la subzistenţă, salubritate şi igienă; toate acestea fiind sesizate la interferenţa dintre mediul ambiant, stilul de viaţă etc.

Cuvinte-cheie: război, memorie, combatanţi, indigeni, intruşi, trupe militare, componenţă naţională, civilizaţie, imagine.

Резюме

В период пребывания советских войск в Афганистане (с декабря 1979) имело место взаимодействие двух цивилизаций. В статье предпринята попытка исследовать антропологию войны на примере афганского конфликта. Автор обращает внимание на ряд факторов: санитарию, гигиену и т. д., которые действовали на сознание и моральный климат в среде советских солдат.

Ключевые слова: война, память, бойцы, автохтонное население, чужие, военные войска, национальный состав, цивилизация, воображение.

Summary

During the stay of the Soviet warriors in Afghanistan (since December 1979). This article considers anthropology of war exemplified by Afghani conflict. The author calls attention to a number of factors: sanitation, hygiene etc., which affected consciousness and moral of the soldiers.

Key words: war, memory, soldiers, autochthones, aliens, military troupes, national component, civilization, perception.

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR
СТРАНИЦА МОЛОДОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

L. PRISAC

ASPECTE TEORETICE ALE VOCABULARULUI SPECIFIC AL POPULAȚIEI REPUBLICII MOLDOVA ÎNTRE COMUNICARE ŞI IDENTITATE

Instituirea unui mecanism amplu (configurat într-o perioadă specifică, plină de turnuri în mozaicul evenimentelor) în abordarea unui fenomen social-psihologic poate fi plasat la conexiunea dintre istorie-realitate şi istorie-imaginar. Drept urmare, se apelează la o abordare specifică din perimetrul epistemologiei istorice, care în contextul post-comunist îşi fixează „mizele şi teritoriile de confruntare ale istoriei" (Passerini, 1990, 8) şi care răspunde cerinţelor unei hermeneutici aparte. Analiza postmodernă, spre care se orientează astăzi ştiinţa, este în convergenţă interdisciplinară, constituind una dintre căile posibile integratoare, globale a realităţilor sociale.

Analize complexe şi echidistante ale fenomenelor istorice asumate ca revoluţionare, reformate, în care sunt plasate transformările din Republica Moldova ne-ar facilita asumarea trecutului recent şi ar deschide oportunităţi de clarificare a unor direcţii ale tranziţiei actuale. Tendinţa generală postmodernă articulează o *abordare filosofică* a identităţii omului. «Caracteristica remarcabilă a omului, semnul său distinctiv nu este natura sa fizică sau metafizică, ci opera sa. Această operă, acest sistem al activităţilor umane sunt cele care definesc şi determină cercul „umanităţii"» (Cassier, 1994, 99). Limbajul, mitul, religia, arta, ştiinţa şi istoria sunt constituenţii, diferitele sectoare ale acestui cerc. «O „filosofie a omului" ar fi, prin urmare, o filosofie care ne-ar oferi posibilitatea de a pătrunde esenţa structurii fundamentale a fiecăreia dintre aceste activităţi umane şi care ne-ar permite, în acelaşi timp, să le înţelegem ca un întreg organic» (Cassier, 1994, 99).

Pornind de la premisa că orice societate îşi asumă „vocabularul epocal", adică o serie de noţiuni, termeni sinoptici care le identifică şi le converge trăirile interioare şi optica exterioară, putem constata faptul că în regimurile totalitare s-a constituit un „limbaj disciplinat", în sensul că s-a format o realitate istorică manipulată de autoritatea politică, dar şi o dublură „lingvistică", aflată la contingenţa cu ideologia. Din acest considerent, putem vorbi de un limbaj al epocii artificial, aflat într-o perioadă de estivaţie socio-culturală şi omologat propagandei, bazat pe o gândire presată, intrusă unei realităţi tradiţionale şi excentrică unei lumi reale. Developarea unei societăţi post-comuniste îi extragerea ei din aria presiunii ideologice, extragerea ei din amnezia şi inhibiţia impuse de regimurile totalitare indică un clivaj constituit între forţa politică şi viaţa privată, între domeniul politic şi viaţa privată. Astfel de antagonisme indică, în mod indirect, existenţa unei lumi specifice, cu diverse forme de concepte verbale, extrase din perimetrul estompat al glosematicii.

Sondarea memoriei colective care a traversat perioadele totalitare ne indică însă şi etombouri conceptuale, elemente sustrase din critica demersului istoriografic (deseori voalată) critici literare (prin apelarea, *ad hoc*, la elemente din creaţiile *sience fiction*), dar şi dinspre psihanaliză şi antropologie. În acelaşi perimetru este necesar să semnalăm faptul că absenţa unor concepte, idei definitive pot crea pentru indivizi sau grupuri sociale diverse alternative – îşi pot forma şi dezvolta propriile sisteme de interpretare pe informaţii lacunare, confuzii şi resentimente, catalizând, astfel, deruta, dezamăgirea şi anxietatea. Percepţia opiniei publice devine, astfel, simptomatic de vulnerabilă la manipulare. Suportul de existenţă a unor viziuni ireconciliabile asupra unui amalgam de fapte şi evenimente istorice, cărora unii le-au fost protagonişti, alţii doar martori (surprinşi chiar în ipostaza de telespectatori) este subminat de un pericol insidios: cel al sclerozei premature, înainte de a fi asumat, perceput şi de a fi pacienţat. Se formează, astfel, acel element de definiţie exprimat de istoricul francez Jacques Le Goff ca „stilul unei epoci, în profunzimea cotidianului" (Le Goff, 1974, 80). Pentru Alphonse Dupront această coerenţă reprezintă elementul de bază în studiul mentalităţilor colective (Dupront, 1969, 36).

Se percepteză, astfel, o *formulă a uitării*, o tendinţă a societăţii post-sovietice de a uita un trecut proxim, manifestat prin diverse resentimente, marcate de episoade dintr-o realitate socială exterioară, de pe escada unor confruntări dintre trecut şi prezent. În acest sens, se realizează un raport inegal, pe linia paralelismului, similitudinilor şi analogiilor. Un loc aparte îl are configurarea zonei politicului, care lasă o amprentă semnificativă asupra experienţei de viaţă personală. Formarea unei imagini autentice despre o lume dramatică la care am fost martori constituie un element al înţelegerii de sine, o condiţie pentru un proces perpetuu de constituire a identităţii individuale. Contingenţa intimă dintre individ (personalitate) şi societate reprezintă o compresiune esenţială la nivelul societăţii. E necesar de subliniat faptul că înţelegerea

trecutului, a episoadelor traumatizante constituie o premisă esențială pentru recâştigarea stării de vitalitate din prezent şi din viitor. Ne plasăm, astfel, într-o *perioadă de doliu*, conform căreia un individ se rupe de trecutul traumatizant, de o pierdere şi merge mai departe (Ricœur, 2000). Cu alți termeni, ruperea de trecutul recent, prin violența psihică cu care s-a consumat, constituie un episod de criză, care nu poate fi eludat, ci asumat şi înțeles în toată complexitatea sa.

Experiența personal-dramatică reprezintă, astfel, baza fundamentală care impregnează actul mental al individului în particular şi cel social în general. În acelaşi perimetru, este necesară evitarea unei *stări moria*, de a elogia istoria timpului prezent, printr-un consemn abstract, plasat la limita unui succes personal, nesemnificativ pentru societate şi asupra complexării unor imagini mistice, codificate.

Transformările survenite în urma colapsului URSS au marcat profund starea societății. Comunitatea a fost perturbată prin două aspecte majore: ca formă de manifestare, prăbuşirea comunității sovietice a fost una psihic violentă (nu neapărat o violență fizică, soldată cu victime umane); iar prin efectele produse, prin modul de schimbare inițiat, prin fluxul ezitant au tergiversat reformarea societății. Acest impact major, cu semnificații teoretice importante, rezidă dintr-o analiză a schimbărilor sociale, implicit mentale, conceptuale, într-o viziune holistică, comparativă, diacronică şi sincronică.

Termenul de *mentalitate colectivă* în spațiul ex-sovietic, în pofida unor tipologizări foarte subtile, nu are definiții conceptuale. Această sintagmă este promovată, cu ostentație, fie contestată vehement, ori evitată cu prudență. Din această perspectivă, se impune o semantică istorică a conceptului de mentalitate, care, mai curând, se plasează în perimetrul unui lexicon specific, conturat de noile realități istorice. Se configurează, totodată, parametrii de substrat, al fundalurilor ideologice care proiectează aceste definiții, în mod special cele clamate de înşişi protagoniştii ei. O sumară trecere în revistă asupra termenilor uzuali, aplicați în limbajul vieții cotidiene şi publice, relevă o gamă extinsă de alternative terminologice: *transparență (glasnosti), restructurare (perestroika) perioadă post-sovietică, tranziție, sfârşitul dictaturii, economie de piață, democrație, migrație, diverse aspecte diluvii* etc.

Analiza generală a fenomenelor post-sovietice, instituite în baza unui demers hibrid social, permite reconfigurarea arhitecturii vocabularului uzual, aplicabil unor situații specifice contextuale, reflectat prin prisma diverselor constante, trăsături comune, caracteristici generale, tipologiile fenomenului tranzitoriu. E necesar de menționat şi diversele „curse" ale interferenței interdisciplinare asupra definirii cadrului conceptual pe anumite coordonate spațiale.

O abordare din perspectivă semiotică permite să includem lumea transformărilor, inserate printr-un limbaj specific în zona unei noi ordini, a motivațiilor conştiente şi inconştiente, a scopurilor şi practicilor simbolice, în emergența simbolurilor şi *miturilor politice*, în fixarea de sensuri şi semnificații ale evenimentelor trăite, care marchează modele de interpretare, cu grile alternative de lectură a evenimentelor (Grama, 1997, 102-106; Grama, 2002, 28-29).

Mecanismul de interpretare a fenomenelor perioadei post-sovietice va perpetua, intr-o anumită etapă, sumarul mesajelor pozitive si negative, ghidat de sistemul emoțional al individului, până când vor interveni fisuri, unele ireconciliabile, cu aspecte dominante, ce vor prevala asupra altora mai puțin semnificative. Consecințele în perspectiva acestor comportamente se vor sesiza în contextul intensificării instabilității acerbe ce a urmat seria evenimentelor. Drept urmare, imaginarul mentalității colective, sprijinit de avalanşa imaginilor novatoare, s-a centrat în jurul unor dimensiuni simbolice semnificative, iar cel mai important dintre acesta va fi postat în semiotica *mitului salvator,* construit în antiteză cu *mitul inamicului/adversarului*. Acest angrenaj reprezintă elemente de contestare a autorității regimului politic sau de susținere a acestuia prin diverse forme, unele chiar cu accente evidente (evenimentele din Caucaz, Țările Baltice, puciul din august 1991), indiciu că legimitatea puterii vechi devenea tot mai precară, în pofida tendințelor de consensualitate, centrate de fluxul transparenței şi restructurării. Semnalăm, totodată, construcția unor ideologii de esență națională, care vor centra în jurul acesteia imaginea unor lideri charismatici care vor marca *mitul Salvatorului*, alături de baza diverselor formațiuni politice. Pe parcursul a 17 ani de la proclamarea independenței Republicii Moldova factorul politic din țară s-a plasat în seria fenomenelor expuse, uneori reuşind cu brio să facă față noilor realități, iar alteori marcând tergiversarea reformelor, considerent ce va crea premisele părăsirii orbitei hegemonice.

Pe fundalul acestor altercații paradigmatice s-au marcat segmentări şi elemente conflictuale între diverse entități, opoziții glisate pe parcursul timpului. Aceste «grupări conflictuale», plasate dihotomic în perioada sovietică şi post-sovietică, care au dat expresie opiniei publice, provocând diverse clivaje dramatice, au fundamentat, în esență, discursurile autorității politice sau ale puterii, într-un sens sintetic. Acest tip de conversație a marcat, de altfel, demersul politizat dintre *acei* şi *ceilalți*, noțiuni caracteristice unor provocări social-politice traumatizante. În această paradigmă inter-socio-comunicațională se plasează şi actul memorării care, conform experților, se construieşte printr-un raport de comparație cu ceilalți, iar întreținerea acestor valențe decurge conform «relațiilor pe care le întrețin cu alte medii» (Halbwachs, 1935, 94). Exercitarea voinței unei grupări este iluzorie într-o societate în care manipularea şi comunicarea devin mijloace hotărâtoare de exercitare a puterii (Kolt, 1969, 216-222).

Definirea unei perioade de transformare a acestuia include şi aplicarea *tipică* a limbajului, a vocabularului,

iar în acest sens se apelează la identificarea diverselor canale de informare, care extinde reprezentările de grup (Nicoară, 1998, 28).

Construcţia verbală a locuitorilor din Republica Moldova în perioada post-sovietică este articulată prin următoarele dimensiuni esenţiale, care o diferenţiază de alte fenomene sociale sau de schimbarea ordinii politice: elemente de imprecaţie, care se asociază cu o confruntare dintre viziunile perimate şi tendinţa de a construi altele noi, bazate însă pe neadaptarea la noile condiţii social-istorice; idei oportuniste, de actualitate pentru momentul respectiv, iar uneori eşecurile acestora se intercalează cu succesele anterioare, de aici rezidă şi o amplă confruntare dintre trecut-prezent şi viceversa; anxietatea este provocată de ritmul abundent al marilor transformări din societate, de aici şi pedalarea pe timpul trecut, semnalat ca o experienţa personală şi colectivă. Unele percepţii sociale, iniţial, tind doar spre deziderate limitate, iar ulterior iau amploare, transformându-se şi marcând chiar schimbări substanţiale.

Conceptul sintetic de viziune despre lume (*Weltansaung*) fundamentează retrăirile, sentimentele unei comunităţi în raportul cu lumea exterioară şi cea interioară. Spiritul contemporan, în modificările pe care le-au realizat, schimbă profund „viziunea noastră despre lume şi conştiinţa despre noi înşine" (Picon, 1968, 9), iar aceste schimbări semnalează „o mutaţie fără precedent" (Picon, 1968, 11). Situaţia omului într-un context alienat este relevantă pentru marea parte a culturii contemporane care este marcată de „o viaţă inautentică, conştiinţa nervoasă, conştiinţa bolnăvicioasă, conştiinţa vinovată" (Picon, 1968, 25). Unii experţi explică aceste fenomene prin discrepanţa de ritm ce apare între dezvoltarea tehnico-ştiinţifică şi acela al valorii umane propriu-zise (Baroni, 1965, 23-38). Cu alţi termeni, conceptul holistic de viziune asupra lumii reprezintă un complex de idei acceptate sau doar subînţelese de un individ sau de un grup şi aplicate de aceştia în stilul cotidian al raţiunilor şi activităţii lor.

Potrivit experţilor francezi, o comunitate (interculturală) este validată prin dimensiunea holistică, altfel spus, ansamblul comportamentelor umane, producţii, norme, valori, credinţe şi, pe de altă parte, reifică dimensiuni singulare (Fall, Turgeon, 1998, 62), iar aceste caracteristici pot fi validate în universul global al viziunilor despre lume, un raport între valori asumate şi recunoscute şi între fiecare individ în parte.

În acest sens, se constată tenta negativistă care filtrează în esenţă toate ideile, concepţiile perioadei tensionate. În centrul acestei investigaţii psiho-sociale este centrat nu omul abstract şi universul acestuia, ci omul concret istoric sau entităţile umane, colectivităţile. Focalizarea mulţimilor, a maselor mari în procesul istoric, marile manifestări stradale au culminat printr-o stabilizare a culpabilităţii acestora, a mecanismelor psihice care generează această stare de revoltă a maselor vizavi de universul coabitării şi studierii implicite a comportamentelor acestora (Le Bon, 1898).

În opinia mea, elementul esenţial şi inexorabil al dinamicii civilizatorii, specific societăţii contemporane, care identifică dimensiunile micro şi macro universului este valorificat de *cultură*, substrat care identifică „un întreg mod de viaţă al societăţii" (Achim, 2000, 22). Fiecare personalitate acumulează cultură, se formează într-un spaţiu cultural determinat şi are capacitatea să utilizeze achiziţiile culturale într-un mod creator, devenind, astfel, el însuşi creator de cultură. „Fiinţa umană se defineşte, astfel, de la bun început **biocultural** (subl. autorului), cei doi termeni ai binomului natură-cultură neavând separat valoare explicativă" (Sociologie, 1996, 306). Actualmente cultura contemporană, în esenţă, pe fundalul dinamicii realităţilor sociale, trebuie privită ca sinteză între viaţa societăţii şi conştiinţa acestei vieţi. Situându-se în cerinţele legilor care acţionează, societatea, «oamenii sunt chemaţi să folosească în mod conştient aceste legităţi să acţioneze în concordanţă cu ele, să le dirijeze în scopul dezvoltării societăţii omeneşti» (Dufrenne, 1971, 242). Emanciparea culturală a individului actualmente depinde de îmbunătăţirea conexiunii dintre: depăşirea tranziţiei şi consolidarea democraţiei; dezvoltarea cadrului organizatoric şi instituţional de participare a oamenilor la elaborarea deciziei sociale, la administrarea vieţii sociale; asimilarea principiilor morale şi religiei, indiferent de crez şi garantarea libertăţii umane.

Domeniul inovator care aprofundează aria gnosiologică de habitat este asumat de către *imaginar*. Modul «imaginilor» despre *celălalt* (marginal, intrus etc.) permite explicitatea concretă a modului în care o comunitate îşi imaginează o alta, de ce în relaţiile dintre ele avem de-a face cu relaţii de un anumit tip («răcirea», «îngheţarea» sau blocarea lor totală), explicarea fenomenelor de criză dintre două entităţi, ca şi anumite arhetipuri, care grevează asupra «normalităţii» unor raporturi (imaginea duşmanului secular, imaginea prietenului tradiţional etc.) (Nicoară, 1998, 22). Dimensiunea axiologică – «*celălalt*», raportat la caracteristicile unui individ sau grup, reprezintă baza referenţială din lumea fiecăruia dintre noi şi constituie mentorul nostru nemijlocit în contextul unei experienţe şi a mizei acesteia asupra trăirii, prin împlinirea şi recompensele simbolice construite în prezenţa sa, atât reale, cat şi imaginare (Gavreliuc, 2002, 29). În acest perimetru, al tensiunilor entităţilor umane – dintre majoritari şi minoritari – se articulează o *formă conflictuală*. Societăţile moderne cunosc o stratificare complexă în funcţie de o serie de dimensiuni, dintre care cele mai semnificative sunt cele configurate în baza relaţiilor sociale, etnice şi naţionale. E vorba de emergenţa unei idei minoritare, contrară principiilor dominante, care tind de la început să inducă diverse rezistenţe la schimbare. Treptat se dezvoltă un proces ce conduce la o recunoaştere a poziţiilor minoritare, înţeleasă drept alternativă (Minoritari..., 1996, 17). Se formează, astfel, o minoritate ce are o opinie proprie

şi care doreşte să exprime o judecată particulară, nouă, considerent ce generează conflictul care «conduce şi la definirea termenilor unei realităţi în legătura cu care toată lumea pare să fie de acord» (Psihologie..., 1998, 120).

Într-o dimensiune aparte, domeniul inovator al imaginilor, percepţiilor entităţilor umane îşi asumă o dimensiune specială în perimetrul relaţiilor internaţionale. Într-o monografie consacrată acestor aspecte se menţiona: «Condiţiile geografice, mişcările demografice, interesele economice şi financiare, trăsăturile mentalităţilor colective, marile curente sentimentale – iată ce forţe profunde au format cadrul relaţiilor dintre grupurile umane şi în bună parte au determinat caracterul lor» (Renouvin, Durrasele, 1964, 2). Deschiderea acestor bariere formează o viziune extinsă asupra conduitei indivizilor. Se precipitează diverse atitudini cu tentă istorică asupra proximităţii teritoriale dintre state, comunităţi social-politice, suport psiho-emoţional cu influenţă puternică şi asupra acestor raporturi dihotomice: stat-prieten, stat-frate/soră mare/mic; stat-adversar tradiţional etc. Măsurile surprinse ca acţiuni diplomatice sau conflictuale denotă, în esenţă, o gamă complexă de reprezentări mentale reciproce despre condiţia ţărilor situate într-un contact mutual. Pornind de la această premisă, «aceste percepţii individuale şi colective au statuat deciziile ce formează acţiunea dintre popoare şi poate influenţa chiar direcţia popoarelor» (Friedlander, 1974, 25-35). În acest sens, populaţia Republicii Moldova se confruntă actualmente cu o gamă de concepte sustrase din transformările perioadei în care locuieşte. Schimbarea macazului, dintr-o comunitate mare şi închistată în una aglomerată de inovaţiile reformelor social-politice, dezvoltarea tehnico-ştiinţifică, deschiderea spre alte valori interculturale, «ruperea frontierelor» – a spaţiului, fenomene migraţioniste au asumat noi caracteristici ale fenomenului cognoscibilităţii şi tranziţia acestuia de la micro la macro univers.

Astfel, arhitectura mentală a unei epoci este esenţa unei avangarde, a unei culturi care dă tonul unei noi sensibilităţi şi a noilor forme artistice care o marchează. În acest sens, se reliefează sintagma *conjunctură mentală* care formează *climatul unei epoci*, a expresiilor verbale/nonverbale şi comportamentelor diverselor grupuri care formează comunitatea.

Literatura

Achim M. Sociologia dreptului. Cluj-Napoca, 2000.

Baroni C. Révolution scientifique-technique et nouvel Humanisme. Pour une éducation permanent. Synthèses. Bruxelles, 1965, nr. 233.

Cassier E. Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane. Bucureşti, 1994.

Dufrenne M. Pentru om. Bucureşti, 1971.

Dupront A. L'histoire après Freud // Revue de l'Enseignement Supérieur, 1969, nr. 44/45.

Fall Khadiyatoulah, Turgeon Laurier. Champ multiculturel. Transactions interculturelles. L'Harmattan, 1998.

Friedlander S. Mentalités collectives et caractères nationaux, une étude systématique est-il possible? // Relation Internationales, 1974, nr. 2.

Gavreliuc A. O călătorie alături de „celălalt". Studii de psihologie socială. Timişoara, 2002.

Grama Sidonia Nedeianu. Cum putem analiza fenomenul Revoluţiei române din decembrie 1989 // AIO – Anuarul Institutului de istorie Orală. Cluj-Napoca, 2002.

Grama Sidonia Nedeianu. Revirimentul Simbolurilor din decembrie 1989 // Caietele Tranziţiei, 1997, nr. 1.

Halbwachs M. Les cadres sociaux de la mémoire. Paris, 1935.

Kolt H. Freiheit und Manipulation // Weg un Ziel. Wien, 1969, nr. 4.

Le Bon Gustave. Psychologie de foules. Paris, 1898.

Le Goff Jacques. Les Mentalités une histoire ambiguë // Faire de l'histoire, 1974, t. III.

Minoritari, marginali, excluşi (Vol. coord. de Neculau Adrian şi Ferred Gilles). Iaşi, 1996.

Nicoară T. Introducere în istoria mentalităţilor colective. Cluj-Napoca, 1998.

Passerini L. Introduction // Memory and Totalitarism. Oxford University Press, 1990.

Picon G. Panorama des idées contemporaines. Paris, 1968.

Psihologie socială a relaţiilor cu celălalt (Coord. Moscovici Serge). Iaşi, 1998.

Renouvin P. Durrasele Jean Baptiste. Introduction a l'histoire des relations internationales. Paris, 1964.

Ricœur P. La mémoire, l'histoire, l'oubli, Edition Du Seuil, 2000.

Sociologie (Coord. Rotariu Traian, Iluţ Petru). Cluj-Napoca, 1996.

Rezumat

În acest articolul autoarea prezintă analiza comportamentului mental al populaţiei Republicii Moldova după colapsul URSS. În acest context, autoarea conchide că societatea post-sovietică este marcată de tendinţa „de a uita" un trecut proxim.

Cuvinte-cheie: tranziţie, identitate, limbaj, memorie colectivă, zona politicului, mentalitate, entitate, cultură, minorităţi naţionale.

Резюме

В настоящей статье представлено исследование ментального поведения населения Республики Молдова после распада СССР. Автор делает вывод, что постсоветское общество стремится «забыть» ближайшее прошлое.

Ключевые слова: переходный период, идентичность, речь, коллективная память, политическая зона, менталитет, индивидуальность, культура, национальные (этнические) меньшинства.

Summary

In this article, the author presents the analysis of the people's mental comportment of the Republic of Moldova after the disintegration of USSR. In this context, author concludes that post-Soviet society tends "to forget" the immediate past.

Key words: transition, identity, language, collective memory, political zone, mentality, entity, culture, national minorities.

Н. ИВАНОВА

ОСОБЕННОСТИ ЭТНИЧЕСКОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ДЕТЕЙ И ПОДРОСТКОВ Г. КИШИНЕВА

Проблеме этнического самосознания и этнической идентичности посвящено множество работ российских и зарубежных авторов [1]. На данный момент под этим термином принято понимать результат когнитивно-эмоционального процесса осознания себя представителем этноса, определенная степень отождествления себя с ним и обособление от других этносов (Этническая психология, 2003, 175). По мнению многих исследователей, этническое самосознание состоит из двух основных компонентов – когнитивного (самоидентификация, представления о своей и других этнических группах и т. п.) и аффективного (эмоциональный аспект принадлежности к группе) (Кауненко, 2006, 41). Под самоидентификацией при этом следует понимать отождествление себя с членами определенной группы (Крысько, 2003, 381-382). Вопрос о формировании этнического самосознания рассмотрен достаточно подробно [2], однако эмпирические исследования предоставляют разные данные о возрастных границах этапов формирования этнического самосознания у детей. Тем не менее, большинство исследователей сходится на мнении, что критерием выделения данных этапов служит когнитивное развитие ребенка, поэтому говорить о сформированном этническом самосознании можно лишь относительно подросткового возраста. Дети младшего возраста могут давать себе этническое самоназвание, которое является по большому счету ярлыком, позаимствованным из ближайшего окружения. Для того чтобы дать себе правильное самоназвание, необходим целый комплекс этнических представлений, образующий систему этнодифференцирующих признаков. И только к подростковому возрасту дети способны устанавливать логическую связь между национальностью родителей, страной проживания, языком общения и собственной национальностью (Этническая психология, 2003, 177). По наблюдениям специалистов, у каждой личности последовательно формируются три основные константы: вначале осознание неизменности половых характеристик – в 2-2,5 года, расовых – в 8-9, этнических – в 12-13, когда необходимо использование сложных механизмов социокультурной идентификации и межпоколенной передачи информации (Этническая психология, 2003, 178).

Однако в поликультурном обществе, где заключается большое количество смешанных браков, процесс этнической идентификации может быть неоднозначен, и осознанный выбор этнонациональной группы будет зависеть от совокупности многих факторов, помимо национальной принадлежности родителей. Например, от знания языка, культуры, от статуса группы в системе этнической иерархии, от политической ситуации. В подобных обществах распространенным случаем становится биэтническая идентичность, т. е. двойная этнокультурная компетентность индивида.

Примером такого общества может служить г. Кишинев, изучение этнических процессов в котором представляет особый интерес.

В связи с вышеизложенным, задачей настоящего эмпирического исследования стало определение места этнической идентичности в матрице социальной идентичности личности, а также изучение возрастных особенностей выбора этнонациональной ингруппы, т.е. процесса этнической самоидентификации личности.

В исследовании, проводившемся весной 2007 года, приняло участие 180 детей трех возрастных групп: 7-8 (1-й класс), 9-10 (3-й класс) и 12-13 (6-й класс) – учащихся школ и лицеев г. Кишинева с преподаванием на русском языке.

В методологическом плане исследование основывалось на разработках психолога из Великобритании М. Барретта и их модификациях (Барретт, 2001, 30, 33, 46), выбор которых, помимо положительных методологических характеристик, определялся увлекательностью и простотой выполнения для детей.

Аналогичное исследование, в ходе которого использовались перечисленные выше методики, проводилось несколько лет назад в г. Харькове (Украина) среди групп украинских и русских школьников. Основные выводы, к которым пришли украинские коллеги, заключаются в следующем: у ребенка вначале формируется осознание себя как жителя определенного города, затем как члена этнонациональной общности, после этого – гражданская идентичность; «украинец» является этнонациональной идентичностью (житель Украины вне зависимости от этнической принадлежности); с возрастом происходит все более жесткая однозначность выбора ингруппы в связи с изменением содержательного наполнения этнонимов; дети из смешанных семей склоняются в пользу титульной украинской ингруппы; оценка ингруппы выше у более младших детей (Павленко, 2002, 61-63).

Для определения места этнической идентификации в системе социальных идентификаций испытуемых им предлагалось выбрать из набора карточек с различными характеристиками, определяющими принадлежность к той или иной социальной группе, в их числе – половая, возрастная,

Таблица 1. Ранжированный список выбранных детьми социальных идентичностей с указанием количества детей (в % от общего числа испытуемых данной возрастной группы

1 класс		
Идентичность	**Ранг**	**Процент от числа упоминаний**
Гагауз, болгарин	1	1,4
Гражданин Украины, житель Бельц	2	1,4
Пол, житель Кишинева	2,9	100; 96,8
Русский	3,2	92
Украинец	3,6	10
Гражданин Республики Молдова	3,7	94
Немец	4	7,7
Возраст	4,2	100
Молдаванин	4,4	56
Гражданин России	4,5	11,7
Американец	4,5	1,4
Православный	5,1	9,4
Гражданин Румынии	5,6	9,8
Румын	6,6	12,7
Европеец	7,5	1,4
3 класс		
Идентичность	**Ранг**	**Процент от числа упоминаний**
Еврей	2	1.8
Гражданин Украины	2,4	1.8
Гражданин Республики Молдова	2,9	96.3
Житель Кишинева, православный	3	100; 20
Гражданин Румынии	3,2	7.2
Пол	3,4	100
Украинец	3,5	21.8
Русский	3,6	61.8
Молдаванин	3,9	61.8
Болгарин	4,3	9
Возраст	4,6	100
Румын	5,9	12.7
Европеец, гражданин России	6	7.2
6 класс		
Идентичность	**Ранг**	**Процент от числа упоминаний**
Пол	2,1	100
Православный	2,9	61,8
Немец, американец	3	3,4; 1,7
Болгарин	3,3	3,4
Гражданин Республики Молдова	3,4	81,8
Русский	3,5	62,7
Житель Кишинева, возраст	3,6	94,9; 100
Украинец	3,9	30,5
Гражданин Румынии	4	1,7
Молдаванин	4,1	45,7
Европеец	4,3	39
Гагауз	5	1,7
Гражданин России, поляк	6	5; 1,7
Католик	8,5	5
Бессарабец, румын	9	1,7

Таблица 2. Количество детей (в % от общего числа испытуемых данной возрастной группы), выбравших ту или иную этнонациональную ингруппу

1 класс			
Ингруппа	**Количество %**	**Родители**	**Количество семей %**
Русский	39,4	Русские	43,9
Русский больше, чем молдаванин	19,7	Русский и молдаванин	25,7
Русский и молдаванин в равной степени	12,1	Русский и румын	7,5
Не знаю	7,5	Молдаванин и украинец	4,5
Русский больше, чем немец	3	Молдаване	4,5
Молдаванин	1,5	Русский и украинец	4,5
Болгарин и русский в равной степени	1,5	Немец и русский	3
Украинец и молдаванин в равной степени	1,5	Болгарин и молдаванин	1,5
Гагауз	1,5	Гагаузы	1,5
Украинец	1,5	Болгарин и русский	1,5
Русский больше, чем украинец	1,5	Не знаю	1,5
Русский больше, чем украинец и молдаванин	1,5	Чеченцы	1,5
Русский и украинец в равной степени	1,5		
Болгарин и молдаванин больше, чем русский	1,5		
Чеченец больше, чем русский	1,5		
Русский больше, чем румын	1,5		
Молдаванин больше, чем румын	1,5		
Румын, молдаванин и украинец в равной степени	1,5		
3 класс			
Ингруппа	**Количество %**	**Родители**	**Количество семей %**
Русский	18,2	Русский и молдаванин	18,2
Молдаванин	14,5	Русские	27,2
Русский и молдаванин в равной степени	20	Молдаване	16,3
Русский больше, чем молдаванин	12,7	Русский и украинец	14,5
Украинец	1,8	Украинцы	9
Молдаванин больше, чем русский	1,8	Болгарин и молдаванин	3,6
Русский больше, чем болгарин	1,8	Русский, украинец и болгарин	1,8
Румын и молдаванин в равной степени	1,8	Болгарин и русский	1,8
Русский больше, чем белорус	1,8	Украинец и молдаванин	1,8
Украинец больше, чем русский	1,8	Не знаю	1,8
Не знаю	1,8	Поляк и русский	1,8
Молдаванин и болгарин в равной степени	1,8	Грузин и молдаванин	1,8
Русский больше, чем еврей	1,8	Азербайджанцы	1,8
Не знаю	1,8		
Русский больше, чем украинец	1,8		
Русский, молдаванин и украинец в равной степени	1,8		
Украинец больше, чем русский и молдаванин	1,8		
Азербайджанец	1,8		

6 класс (59)			
Ингруппа	**Количество %**	**Родители**	**Количество семей %**
Русский	28,8	Русские	20,3
Молдаванин	25,4	Русский и молдаванин	20,3
Русский больше, чем молдаванин	6,8	Русский и украинец	15,3
Украинец	6,8	Украинец и молдаванин	8,5
Молдаванин больше, чем украинец	3,4	Молдаване	13,6
Русский больше, чем украинец	3,4	Украинцы	6,8
Молдаванин и русский в равной степени	1,7	Поляк и русский	1,7
Болгарин	1,7	Болгарин и молдаванин	1,7
Русский больше, чем молдаванин и украинец	1,7	Русский и немец	1,7
Русский больше, чем поляк и румын	1,7	Болгарин и русский	1,7
Молдаванин больше, чем русский	1,7	Русский и гагауз	1,7
Болгарин, немец и молдаванин в равной степени	1,7	Русский, украинец и болгарин	1,7
Украинец больше, чем русский	1,7	Болгарин и украинец	1,7
Украинец больше, чем русский и молдаванин	1,7		
Русский больше, чем украинец и молдаванин	1,7		
Русский больше, чем молдаванин	1,7		
Не знаю	1,7		
Русский больше, чем гагауз	1,7		
Русский больше, чем болгарин	1,7		
Немец больше, чем русский	1,7		

Таблица 3. Количество детей (в % от общего числа испытуемых данной возрастной группы), указавших той или иной фактор для самоидентификации с указанной ими этнонациональной ингруппой

Факторы	1 класс	3 класс	6 класс
	Русская ингруппа		
Язык	87,5%	70,8%	59%
Родители, родственники	2,5%	45,8%	45,5%
Место рождения, жительства		4,2%	
Не знаю	7,5%		
Другое	Нравится быть русским; в Кишиневе все русские; русское окружение; нравится русский язык	Нравится язык; учился в Москве; русское окружение	Часто живет в России; праздники; ездит в Россию; любит Москву
	Молдавская ингруппа		
Язык	23%	22,7%	4,5%
Родители, родственники	19,2%	22,7%	9%
Место рождения, жительства	65,4%	68,2%	87,5%
Не знаю	3,8%		
Другое		Молдавский садик	Нравится РМ
	Украинцы, другие ингруппы (меньшинства)		
Язык	25%	28,5%	
Родители, родственники	100%	87,5%	100%
Место рождения			
Не знаю			
Другое			

гражданская, региональная, те из них, которые они могут использовать для самоописания. Выбранные карточки ранжировались затем по степени значимости для ребенка. Ниже приведен список наиболее часто выбираемых идентификаций, а рядом – процент от общего числа упоминаний для определения значимости той или иной идентичности в общей картине.

Результаты в целом схожи с полученными в Харькове. Если не учитывать такие характеристики, как пол и возраст, то у младших школьников повторяется та же схема: город – этнос – гражданская идентичность. Двойная этническая идентификация обусловлена сочетанием двух важных факторов – языкового и территориального. К 10 годам осознание себя как жителя г. Кишинев сочетается с гражданской идентичностью, а этническая принадлежность на десятые доли отстает. Интересно, что уже гораздо меньшая доля детей определяет себя как «русских», и наоборот, растет доля «молдаван». В подростковом возрасте на первое место выходит религиозная идентичность, что, видимо, связано с психологическими особенностями стадии развития личности в данный период. Далее следует массив из таких идентификаций как принадлежность к меньшинствам, гражданство, этническая принадлежность и жительство в Кишиневе, которые незначительно разделяются десятыми долями. Почти 40% детей выбирают для себя наднациональную идентичность – европеец.

Интересно и одновременно закономерно, что на первые места во всех возрастных группах выходят представители меньшинств, у которых этническое самосознание формируется в других условиях и, видимо, раньше, чем у титульного этноса.

Таким образом, определяя место этнонациональной идентичности среди других социальных идентичностей, можно прийти к выводу, что она занимает срединное положение, что свидетельствует об отсутствии гипертрофированности этнической идентичности у респондентов. Иначе ощущают себя некоторые представители меньшинств, для которых принадлежность к их этнической ингруппе приобретает особое значение. Это, однако, частные случаи, в каждом из которых возможна своя мотивация.

Второй этап исследования с целью изучения особенностей выбора этнонациональной ингруппы проводился 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. Для наглядности несовпадения этнонациональной идентификации ребенка и его родителей рядом приведены данные о национальном составе семей испытуемых.

Первое, что обращает на себя внимание при взгляде на данную таблицу, – это разнообразие сочетаний этнонациональных идентификаций и их процентное несоответствие с национальностью родителей. Причем наибольшее многообразие в сочетаниях ингрупп обнаруживается у детей более младшего возраста из смешанных семей, особенно если один из родителей – украинец (сочетание языкового, территориального и кровнородственного факторов). Более жесткая однозначность выбора, как и в Харькове, появляется в подростковом возрасте, во многих случаях, несмотря на смешанный состав семьи, что свидетельствует о сознательности выбора данной идентификации. Выбор однозначной категории «русский» в первых классах, возможно, связан с преобладанием несмешанных русских семей. Сочетание двух и более идентификаций особенно преобладает в третьих классах. Можно предположить, что именно в этом возрасте начинает играть большую роль территориальный критерий идентификации. Следует также отметить, что разброс данных объясняется частично и сравнительно малой выборкой, и возможностью роли случайных факторов, которые сложно учесть.

Для облегчения понимания критериев выбора этнонациональной ингруппы ниже приводятся данные о факторах-мотивах, которыми пользуются испытуемые в целях решения поставленной перед ними задачи.

Как можно заметить, ведущим фактором, определяющим выбор этнонациональной ингруппы для «русской» ингруппы является язык, что, видимо, характерно для полиэтничного общества в условиях современного города. Кроме того, с третьего класса важность получает кровнородственный фактор, т.е. этническая принадлежность родителей или родственников. Для тех детей, кто определил себя как «молдаванина» однозначно, либо в сочетании с другой этнонациональной ингруппой, важность получил географический фактор, т. е. проживание в Республики Молдова. Здесь, однако, следует оговориться, что речь идет в большей степени не об этнических молдаванах, а о русскоязычных детях, которые используют данный этноним как часть своей этнической идентичности. Поэтому этноним «молдаванин» приобретает скорее гражданское, этнонациональное (житель Молдовы вне зависимости от этнической принадлежности), нежели узко этническое значение.

Характерно, что для украинцев и других этнических меньшинств первостепенную важность имеет именно кровнородственный фактор, причем с самого младшего возраста, что говорит об особенностях формирования этнического самосознания у групп этнических меньшинств.

Для определения следующего компонента этнического самосознания, аффективного отношения к ингруппе, испытуемым предлагалось оценить ее по 4-балльной шкале (1 – очень нравится,

Таблица 4. Оценка этнонациональной ингруппы

	1 класс	3 класс	6 класс
Первый выбор	1,8	1,8	2,1
Второй выбор	2,5	2,6	2,4

Таблица 5. Количество детей (в % от общего числа испытуемых данной возрастной группы), указавших тот или иной основной язык общения

1 класс	3 класс	6 класс
Русский – 90%	Русский – 90%	Русский – 93%
Русский и молдавский – 6%	Русский и украинский –1,8%	Русский и молдавский –5%
Русский и болгарский – 1,5%	Русский и молдавский – 3,6%	Русский и украинский – 1,7%
Чеченский и русский – 1,5%	Русский и болгарский – 1,8%	
	Азербайджанский и русский –1,8%	

2 – нравится, 3 – не очень нравится, 4 – не нравится, 5 – не знаю). Под «выбором» в таблице подразумевается первая либо вторая идентификация в случае выбора больше, чем одной (например, «молдаванин больше, чем русский»).

Положительная оценка ингруппы (***нравится*** или ***очень нравится***) подтвердила результаты схожих исследований – позитивное отношение к своей ингруппе, что говорит о позитивном характере этнической идентичности в целом. С возрастом оценка своей ингруппы первого выбора несколько падает, вследствие более критичного к ней отношения, а оценка ингруппы второго выбора остается стабильно ниже, чем первого.

В качестве дополнительной информации ниже приводится таблица с данными об основном языке общения ребенка (как правило, тот, на котором он общается дома).

Не претендуя на исчерпывающий анализ приведенных выше данных, можно, тем не менее, на их основе сделать следующие основные выводы:

1. Осознание себя членом определенной этнонациональной ингруппы формируется в подростковом возрасте; подростки более четко определяют этнонациональную ингруппу, чем младшие школьники.

2. Понятие «молдаванин» для многих детей является наднациональным, т.е. подразумевает жителя Республики Молдова и не зависит от этнической принадлежности.

3. Полиэтничная городская среда создает предпосылки многозначности выбора этнонациональной ингруппы.

4. Факторами-мотивами выбора этнонациональной ингруппы для детей из русскоязычных семей выступают: русский язык, жительство в Республике Молдове, а также национальность родителей для подростков.

5. В целом прослеживается положительная оценка этнонациональной ингруппы, а, следовательно, позитивная этническая идентичность большинства испытуемых.

Примечания

[1] Дробижева Л. М. Национальное самосознание: база формирования и социо-культурные стимулы развития // Советская этнография. 1985. № 2. С. 3-16; Хотинец Ю. В. Исследование различных форм выражения этнического самосознания у студентов-удмуртов // Психологический журнал. 1997. Том 18. № 4; Александренков Э. Г. Этническое самосознание или этническая идентичность? // Этническое обозрение. 1996. № 3. С 14-22; Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряженности. М. 1998; Сикевич З. В. Социология и психология национальных отношений. СПб. 1999; Снежкова И. А. К проблеме изучения этнического самосознания у детей и юношества // Советская этнография. 1982. № 1; Винер Б. Е. Этничность: в поисках парадигмы изучения // Этническое обозрение. 1998 г. № 4. 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.

[2] 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. дис… канд. психол. наук. М., 1994; I. Caunenco, L. Gaşper. Familia: probleme sociale, demografice şi psihologice. Chişinău. 2005. Pp. 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 и др.

Литература

Барретт М. Развитие национальной идентичности: концептуальный анализ и некоторые итог западноевропейского исследования // Развитие национальной, этнолингвистической и религиозной идентичности у детей и подростков. М., 2001.

Кауненко И. И. Психологические особенности этнической идентичности подростков в Республике Молдова: проблемы и перспективы // Moldoscopie. Nr. 1 (XXXII). Chisinau, 2006.

Крысько В. Г. Словарь – справочник по социальной психологии. СПб, 2003.

Павленко В. Н., Кряж И. В., Барретт М. Этническая и национальная идентификация и представления у украинских детей и подростков // Психологический журнал. 2002. Том 23. № 5.

Этническая психология. Хрестоматия. СПб, 2003.

Rezumat

Articolul reprezintă o cercetare efectuată în baza rezultatelor empirice referitoare la procesele etnice, care caracterizează identitatea etnonațională a unor categorii de copii şi adolescenți din diverse şcoli şi licee din mun. Chişinău cu predare în limba rusă.

Cuvinte-cheie: identitatea etnică, autodeterminarea etnică, ingrupă etno-națională.

Резюме

Настоящая статья является результатом эмпирического исследования, проведенного среди учащихся нескольких школ и лицеев г. Кишинева с преподаванием на русском языке, целью которого было определить особенности формирования этнической идентичности в трех возрастных группах, а также уровень развития их этнического самосознания.

Ключевые слова: этническая идентичность, этническая самоидентификация, этнонациональная ингруппа.

Summary

The present article represents some results of the empirical research hold among students of several schools and lyceums of Chisinau with the teaching in Russian. Aim of the research was to define special features of formation and level of development of the ethnic identity in three age groups of students.

Key words: ethnical identity, ethnical self-determination, ethno-national in-group.

Т. ОРЛОВА

РОК В ТОЛЕРАНТНОСТИ. ТОЛЕРАНТНОСТЬ РОКА

(Песенный текст и его влияние на формирование коммуникативного пространства)

«Hăi noroc, славяне! Every body în casa mare»
(из репертуара «Zdob şi Zdub»)

Толерантность – понятие абстрактное, весьма спорное, но, несомненно привлекательное для многих современных исследователей, в том числе, и в Республике Молдова, где в ходе проистекающих этнотрансформационных процессов все большую актуальность приобретает проблема межкультурного взаимодействия и добрососедства, исторически сложившегося в среде представителей различных этнических групп (Воробьев, Галушина, Жаде, Магомедова, Маремшева, Менщиков, Назарова, Юнусова, Алиева, Попов, 2007). Изучение толерантности немыслимо без адекватного выбора материала исследования. В нашем случае он должен отвечать нескольким требованиям: во-первых, обладать доступностью, во-вторых, наглядностью, в-третьих, эффективностью. Раскрывая смысл последнего, важно отметить, что такой материал должен затрагивать как можно более широкий круг представителей различных групп и слоев общества. Если в качестве такого объекта избрать СМИ, то мы можем столкнуться с целым рядом проблем, связанных со спецификой наиболее популярных источников - Интернета, телевизионных, а затем и некоторых радио передач. Дело в том. что зачастую основная масса Интернет-пользователей, телезрителей и радиослушателей, изначально нацелена на сугубо развлекательные передачи и ресурсы. аналогичная ситуация наблюдается и с прессой. Ее функции сводятся либо к чисто гедоническим (сплетни о звездах, кроссворды, мода и т.п.), либо, если это серьезные аналитические статьи, – ее читатели немногочисленны и ограничены определенным возрастным кругом. Это позволяет говорить о том, что такой материал плохо поддается анализу. В связи с этим мы предположили, что весьма плодотворным наряду с традиционными в подобных исследованиях социологическими опросами и контент-анализом прессы, может оказаться анализ песенных текстов. Таким образом, целью настоящей статьи является рассмотрение роли песенного текста в формировании этноязыковой толерантности.

На наш взгляд, данная проблема может быть рассмотрена с двух сторон:

- в плане отражения в песенных текстах этноязыковой и гражданской толерантности;
- в плане влияния песенных текстов на формирование этноязыковой толерантности и чувства гражданственности

Задачами настоящего исследования являются следующие:

1. Рассмотреть песенные тексты, как социокультурный феномен

2. Рассмотреть специфику песенной культуры в Молдове, выявить особенности языка песенных текстов, а также роль этого языка в формировании этноязыковой толерантности и толерантности вообще.

3. Рассмотреть феномен воздействия песенной культуры на человека с точки зрения проблемы «зомбирования» или манипуляции сознанием.

Решение вышеизложенных задач будет подтверждением или опровержением следующих гипотез:

- песенный текст может плодотворно использоваться в качестве материала для исследования этно- и социокультурных вопросов.

- песенный текст соответствует всем требованиям (доступность, наглядность, эффективность), необходимым для исследования феномена толерантности

- песенный текст оказывает влияние на формирование ценностно-нормативных ориентаций человека, в том числе идей толерантности.

- песенные тексты, представленные в Молдове творчеством этнорок групп содержат в себе мощный потенциал для формирования толерантности.

* * *

По словам А. Житинского, люди кушают, пьют и слушают, как правило, то, что им нравится – «каждый пишет, как он дышит» (Житинский, 1990, 9). А нравится всегда только то, что созвучно, а значит и то, что уже есть в них самих. В нашем случае предпочтения тех или иных песен всегда оказываются ценностными для того, кто выбирает. С другой стороны, эти предпочтения могут углубляться, расширяться и даже видоизменяться под воздействием различных песен, которые поначалу лишь в некотором роде находят общие точки соприкосновения с мировоззрением человека. Кроме того, это происходит и тогда, когда они по форме или каким-то другим параметрам напоминают нечто из прежде любимого, но в силу иного содержания постепенно трансформируют ценностную ориентацию их ничего не подозревающего потребителя.

Массовая музыкальная культура, прежде всего такая ее жанровая разновидность как авторская песня и рок-музыка, в силу смысловой нагрузки текста [1], в отличие от так называемой «попсы», способна оказывать немалое влияние на развитие духовного мира человека. «В последние десятилетия музыка занимает важное место в системе ценностей молодежи, одновременно формируя и отражая различные мировоззренческие этические и эстетические ориентации» (Катаев, 1989, 157-159). Многие исследователи, как например А. А. Васильева, М. С. Цапко, Н. Д. Саркитов, С. Л. Катаев и др. (Катаев, 1989, 157-159) видят в этом явлении социокультурный феномен [2]. Особенно это касается рок-музыки и ее прародителя – бардовской песни (Кормильцев, Сурова, 1998). Благодаря текстовому оформлению такая музыка изначально окрашена определенной направленностью на те или иные ценности, особым пониманием действительности и отношением к ней. Например, позиция резкого неприятия действий государства в развязывании воин (как это было на Западе в отношении войны во Вьетнаме) отразилась в пацифистском движении хиппи. Особое звучание приобрело негативное отношение к войне в Афганистане в рок-культуре на территории СССР (см. Табл. 1). В отношении Молдовы можно вспомнить появление эпатажной панк-рок группы «Пуканосъ», возникновение которой приходится как раз на время приднестровского конфликта (см. Табл. 2).

Тексты рок-песен выражают гражданскую позицию личности, подчеркивая приоритетные ценности, на которые ориентируется определенное поколение. Как справедливо отмечает С. Л. Катаев, «в стиле рок улавливаются социально-нравственные приоритеты и пропорции, составляющие реальный духовный мир нового поколения» (Катаев, 1989, 157-159). На основе различных направлений рок-музыки и рок-поэзии в частности, происходит формирование молодежных субкультур. И. П. Салтанович говорит о том, что «именно рок-музыка выступала (и продолжает выступать) тем средством, при помощи которого формируются постулаты той или иной молодежной субкультуры» (Шостак, 2003). Сходные идеи высказывают и другие авторы. Например, С. Л. Катаев утверждает, что «каждый социально-культурный слой молодежи имеет свое «представительство» в той или иной рок-группе» (Катаев, 1989, 157-159). Н. П. Мейнерт рассматривает данное явление «как форму поколенческой культуры, отражающую реальные условия повседневного бытия молодежи» (цит. по: Шостак, 2003). Существует ряд функций, присущих рок-культуре как основе формирования молодежных субкультур. Среди них для нас значима аксиологическая, т.е. та, которая в зависимости от содержания произведений может давать установку на добро, высокие нравственные ценности, либо, напротив, формировать такие качества, как нигилизм, цинизм, потребительство (Катаев, 1989, 157-159).

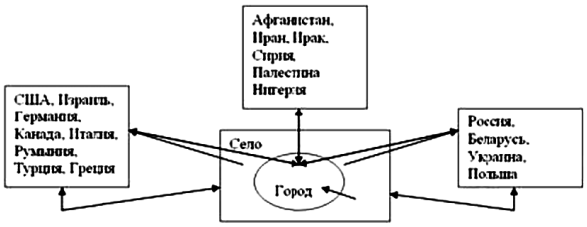
Более того, в силу специфики жанра рок-песни наиболее мобильно отражают позицию своего поколения в отношении острых насущных проблем общества. Если СМИ при изменении курса политики в обществе всегда служат рупором правящего крыла, то рок-песни неизменно остаются верными самим себе. В таблице № 1 и № 2 нами рассматривается эволюция отечественного рока и рока в России в зависимости от влияния различных факторов (политических событий, влияния других течений и других стран). Таким образом, мы можем проследить соответствия изменений в обществе и в смене одного поколения рока другим, начиная со знаменательного 1957 года, когда во время Московского фестиваля молодежи и студентов в СССР только началось влияние движения хиппи и рок-н-ролла, и, заканчивая «героическими 80-ми», когда рок выходит из андеграунда и превращается в контркультуру. Первое совпадает с «хрущевским периодом», а второе с окончательным кризисом в идеологии и

началом перестройки. В «брежневское время» целым поколением рок-бардов, таких как А. Макаревич, К. Никольский, А. Градский и др., создается некий альтернативный мир, принявший крайний вид «аквариума» в элитарной (в силу социальной стратификации) рок-культуре Ленинграда и творчестве ее «детей», – Б. Гребенщикова, М. Науменко и др.. В то же время существуют тексты, основным лейтмотивом которых является гражданственность. Это относится как к творчеству бардов Ю. Кима, А. Галича, В. Высоцкого, так и к рок-музыкантам в лице, например, группы «ДДТ». В таблице № 2 по аналогии с представленной выше периодизацией рассматривается развитие рока в Молдове. Мы видим, что это происходило тремя волнами, каждая из которых тесно была связана с событиями, будоражащими общество. Например, начало самой мощной третьей волны, бурный расцвет и развитие многих рок-групп из второй волны, приходится на события перестройки и превращение Молдовы в суверенное государство.

Таким образом, тексты рок-песен вполне отвечают намеченным требованиям для исследования социальных явлений, в том числе и феномена этноязыковой толерантности и толерантности вообще, в первую очередь в среде молодого поколения. Но не следует забывать, что каждый, кто был молод вчера, а сегодня повзрослел, продолжает испытывать определенную склонность к той или иной песенной культуре, на которой он формировался. Одна рок-культура сменяет другую, но при этом ее появление и развитие тесно взаимосвязано с предшественницей, а также подобными явлениями в других культурах (см. Табл 1). Итак, мы видим, что влияние рока еще более универсально в плане широты возрастного круга. Именно этот фактор невольно способствует формированию межпоколенной толерантности или (как это ни парадоксально) взаимопониманию отцов и детей, учитывая то, что первоначально рок возникает как «своеобразный звукораздел между мирами отцов и детей» (Троицкий, 1990, 9).

Еще одно преимущество рока как материала для изучения толерантности состоит в том, что, с одной стороны, это явление элитарно, то есть обладает (не в пример «попсе») потенциалом новых разноплановых идей, но, в отличие от поэзии, заключает в себе и черты массовости, особенно в период «трайбализма» (см. Табл. 1). «Рок» как социокультурное явление можно одновременно представить «в системе социокультурного феномена более широкого плана – «массовой культуры» (Достай, 1996, 71-77), а так же как явление элитарное» (Добротворский, 1990, 70-83). Иначе говоря, «рок-культура, одновременно относясь и к культуре массовой, и к культуре элитарной выступает в функции культурного направления, потенциально способного удовлетворить эстетические запросы самых разных категорий реципиентов» (Доманский, 2000, 215-225). И в то же время рок, несомненно, – детище урбанизации, поэтому он в большей мере элитарен. Так было и есть на западе, так сложилось и в ближнем зарубежье. В СССР рок процветал в двух крупных центрах: Москве и Ленинграде (Санкт-Петербурге). Позже рок достигает и периферии – Сибири и Урала, но не принимает там такого размаха, как в мегаполисах. Зато в Сибири и на Урале он трансформируется в иное явление – этно-рок или фолк-рок [3], что имеет прямые аналогии с рок-культурой Молдовы. Но об этом позже. Важно подчеркнуть, что соотношение между элитарностью и массовостью в Москве и «Питере» было различным. Как уже говорилось выше, в Санкт-Петербурге рок превратился в явление большей степени элитарное из-за ярко выраженной социальной стратификации. В Москве же, социальная жизнь которой была более мобильна, рок изначально был более массовым, более близким к народу.

Какая же ситуация сложилась в Молдове? А ситуация сложилась весьма интересная и уникальная, вполне уравновешивающая элитарность и массовость. Дело в том, что вышеупомянутое направление фолк-рока получило в Молдове доминирующую роль, в отличие от других направлений рока. Кроме того, не в пример многим другим «псевдо-фолковым» группам из других стран, молдавский фолк-рок оказался наиболее естественным. Сейчас мы вправе говорить о повышенном интересе к фолк-року в Молдове, а также о популярности использования в рок-композициях фольклорных мотивов. Этому способствовали следующие условия. Во-первых, во всех бывших республиках СССР в начале 90-х годов начинает возрождаться национальная культура, что в первую очередь находит отражение в музыке. Рок-музыка с присущим ей своеобразием, выгодно оттенив, оригинально скомпоновав и переосмыслив прежние мотивы, приобрела этнический и фольклорный колорит. Во-вторых, густая населенность Молдовы предполагает тесную взаимосвязь городской и сельской культуры. В-третьих, существенное влияние оказывали массовые миграции, которые начались еще со времен царской России, продолжились в конце 50-х - начале 60-х годов и приобрели специфический оттенок в последние десятилетия ввиду либерализации процедур въезда и выезда из страны, с одной стороны и экономической нестабильности, с другой. В. Мошнягэ отмечает, что в процессе миграций происходит коммуникация между людьми разных национальностей, культур и языков. Они обогащают свои знания о других странах и народах, осваивают новые языки (Moşneagă, 1999, 3). Ниже схематично представлены основные направления движения миграционных потоков.



Прежде всего, это миграция сельского населения в города Молдовы, в основном в столицу. Кроме этого, В. Мошняга выделяет два крупных направления движения как городского, так и сельского населения в „străinătatea nouă" (Россия, Беларусь, Украина, Польша) и „străinătatea veche" (США, Израиль, Германия и т. д.). Это движение может быть как «необратимым» – люди выезжают из страны на постоянное место жительство, так и «обратимым», - когда выезд совершается с целью получить образование, заработать, чтобы затем вернуться на родину и занять более высокую социальную нишу. Кроме того, подавляющее количество жителей села, возвращаясь на родину, обосновываются уже в городе, постепенно переводя туда и всю свою немалочисленную родню, проживающую в селе. Здесь важно отметить, что ввиду массовости таких явлений большинство населения, общаясь с проживающими там родственниками, друзьями, знакомыми, становится очень хорошо осведомленным о жизни других стран (Moşneagă, 1999, 32), что, несомненно, способствует формированию толерантного отношения как к иным ценностям, так и к иным языкам, в том числе русскому. Как указывает В. Мошняга, можно наблюдать и обратную тенденцию – въезд иностранных граждан в Молдову с различными целями, начиная с личных, образовательных и, заканчивая сугубо деловыми. В том же исследовании отмечается, что большинство иностранных граждан успешно взаимодействует с местным населением, устанавливая дружеские и деловые контакты, межнациональные браки (Moşneagă, 1999, 37).

Итак, мы видим, как тесно переплетаются, оказывая взаимное влияние друг на друга, совершенно различные этносы, культуры, типы менталитета, ценности: урбанистические и сельские, местные, постсоветские, в основном российские и западные. С одной стороны, это находит свое воплощение в ярко выраженном национальном, фольклорном колорите рока в Молдове, и с другой – в присутствии, а иногда и доминировании в текстовом содержании ценностей других культур. В этом отношении особенно важным является этноязыковое влияние песенной культуры России и стран постсоветского пространства ввиду традиционной близости, а также такой отличительной черты русского рока, как важность смыслового наполнения текстов рок-песен. Об этом свидетельствуют ежегодный рок-фестиваль «Старый Мельник» или фестиваль этно-джаза, которые сравнимы с феерическими, популярными фестивалями национальной песни в странах Балтии.

Немецкий композитор эпохи романтизма Р. Шуман верил, что духовное единство в фестивалях песни послужит мощным объединяющим фактором для германской нации (Petersone, 2004, 119). Рок-песни способствуют складыванию собственного позитивного образа этнической и этноязыковой идентичности местного населения и формируют образ общей гражданской идентичности, как у представителей титульных наций, так и у национальных меньшинств, вызывая у последних позитивное отношение к культуре и языку титульной нации. Здесь уместно привести утверждение Золтана Кодая, который говорил, что «...к понятию общечеловеческих ценностей каждый народ может прийти только через свои национальные особенности» (Шостак, Климович). Поэтому рок-фестивали пробуждают интерес к этнокультурным и языковым ценностям почетных «гостей» данных мероприятий, а значит и к культурам представляющих их национальных меньшинств. Важно подчеркнуть, что все это происходит в благоприятной атмосфере праздника и наслаждения искусством. А искусство и красота это то, что в первую очередь играет роль миротворца в межкультурных и межэтнических диалогах, а также роль миссионера в сфере наиболее безболезненной адаптации ценностей прошлого в культуре настоящей (Szpociński, 2004, 134-142).

Каким же был и каков есть фолк-рок в Молдове? Полиэтничность общества и приведенные выше факторы способствуют возникновению некоего культурного континуума, смешению молдавских культурных моделей с культурными моделями других, проживающих на этой территории национальностей. На каких же языках «говорит» рок-поэзия в Молдове? Чтобы ответить на этот вопрос рассмотрим следующую таблицу, при составлении которой автор использовал наработки по данной проблеме, имеющиеся в Высшей Антропологической Школе[4].

рус.	рум.	рум.-рус.	англ.-рус.	англ.	рус.-гаг.
63	3	30	18	20	1

Из таблицы видно, что большинство рок музыкантов в Молдове исполняют песни на русском языке. Далее идет русско-румынское, а скорее даже русско-румынско-английское многоязычное созвучие. И далее английский, гагаузский, немецкий и другие языки. Этно-рок в Молдове выражает и отображает в первую очередь сущность той или иной национальной культуры и ее взаимосвязь с культурами иных народов. Сами музыканты, от-

мечают необычность этно-рока. Основой его стали особенности местной национальной речи и фольклорной музыки, привлекающие музыкантов и слушателей своей многогранностью и неординарностью. Более того, можно предположить, что таким образом в песенных текстах фолк-роковых групп Молдовы создается некий новый язык. На этом стоит остановиться подробнее, так как именно тексты рок-песен выступают носителями этноязыковой толерантности.

Для начала рассмотрим «язык» рок-песен вообще. Основой советской рок-музыки всегда был текст, его смысл в котором отражалась весь калейдоскоп человеческих проблем, будь то социальных, духовных или моральных. Кроме того, стиль «рок», как подчеркивалось в работах С. Л. Катаева и А. А. Васильевой, говорит на языке молодежи, поэтому «тому, о чем поет рок-группа, верит молодой человек» (Шостак, 2003). Что же нам вещает этот «язык» и каков он? «Язык, понятный молодежи» - «макаронические тексты», смешение английского и русского языка, слэнг. Такой язык, с одной стороны, выступает основой новой идентификации человека, а с другой – способен объединить разные этноязыковые группы людей, создавая новую субкультуру. И здесь мы вновь возвращаемся к специфике текстов рок-песен в Молдове. Помимо традиционного слэнга, состоящего по большей части из русского-английского сегмента, здесь присутствует смешение русско-румынско-английской, а иногда и украинской лексики, большей частью просторечных выражений, понятных только для живущих в Молдове, а также изобретение новых слов и, в конечном итоге, особого языка, понятного лишь «посвященным», – тем, кто является гражданином Республики Молдова. Таким образом, даже одна песня способна объединить ее разноязычных сынов, заставив их почувствовать себя не только в одной и той же тарелке гражданской идентичности, но и создать некую иллюзию (как это ни прозвучит фантастично) единой этноязыковой идентичности. Вот пример из творчества известной группы «Zdob şi Zdub»[5]: *«Аста-й хора хорелор драгостя Ди-джеелор ... Мне ка эта люба формация Здоб ши Здуп»*. Интересно отметить и такое явление, как упоминание культурно значимых слов, имен и названий одной этнической общности в сочетании с культурно значимыми словами, именами и названиями другой этнической общности: *«„Аста-й хора хорелор драгостя Ди-джеелор… Сказка о рыбаке и рыбке Александра Пушкина»* (группа «Zdob şi Zdub»). Или той же группы: «*Zice Iorga Liubomir că acolo e născut*».

В своем творчестве музыканты призывают людей к миру, добру, любви, одновременно осуждая войну и насилие. Вот, к примеру, строки из песни группы «Тимур и его команда»: *«Гори, мой костёр, гори, и людям тепло дари, пусть каждый о чем-то своём говорит»*. Или слова из песни группы «Before Christ», поющей на английском языке: *«And every day I realize how many leaders lie but I must do the best , that's right, to make the people smile...»* Или укор, тем, кто развязывает войны прозвучавший, например, сразу же в нескольких композициях группы «Кровавая Мэри»:

«Сколько ж крови должно вам пролиться,
Чтоб люди оттаяв, очнулись от сна?»
«Бедным деньги – это вечность
Жизнь любовью миром правит,
Нет войне, опять мы ставим»

Показателен также укор-призыв в песне «Люди-волки» группы «Ракетобиль»:

«Скажите мне, люди,
кому из вас нужна
смерть идущего с вами рядом…
… Смерть живущего рядом с вами
На этом маленьком круглом кусочке Земли?»

И далее, уже отождествляя себя с «людьми волками» и обращаясь ко всем и к себе, а значит и к каждому:

«И что же мы люди, все так же глухи
К тем, кто за стенкой мрет с голодухи
И что же мы так жестоки к тем,
кто отличен от нас»

Здесь следует подчеркнуть важную для нашего исследования позицию: мы, представители различных этносов, все соседи, раз живем «на одном клочке земли», то есть в одном государстве и мы должны быть добры к тем, «кто отличен от нас», то есть друг к другу. А все это, как говориться в одном из текстов группы «Ray» потому, что: *«По любому есть Бог во мне и в тебе. В этой жизни сложно придумать свое тесто, но для каждого человека по любому есть место»*. Когда рок трансформируется в контр-культуру (см. Табл. 1), мотивы агрессии, ненависти, войны против всего и всех естественным образом отражаются в текстах рок-песен.Эти же мотивы звучат в текстах групп «Другая сторона» и «Пуканосъ»:

«Я иду в магазин,
Я куплю там керосин,
Оболью я всю планету
И зажгу как сигарету»
Группа «Солнцеворот»:
«Наша жизнь – война!
Наше дело – война!
Наш путь – война!
Мы сходим с ума»

Даже у группы, «Zdob şi Zdub», известной своей позитивной тематикой, встречается такое:

«…Пули в руки, пули в ноги.
Убей!!!Топоры и пистолеты,
Всех мочите карабином».

Если задуматься, почему возникают такие тексты и как они соотносятся с нашей тематикой, то стоит вспомнить категорию так называемых «страшилок», функция которых, еще со времен «Повести о Дракуле» состояла в том, чтобы выявить зло и вызывать у человека отторжение негативного. Агрессия и злой сарказм вышеупомянутой панкрок группы «Пуканось» - не что иное, как обличение существующего порядка: *«Может через годик, а может через век, задышит полной грудью молдавский человек».*

Для того, чтобы более детально выявить существование или отсутствие категорий толерантности, рассмотрим сферы, где обычно проявляют себя отношения добрососедства и дружественности. На наш взгляд, эти отношения проявляются в следующих моментах:

1) ***В принадлежности к одной и той же земле, стране, городу, району***.

Здесь же следует назвать и любовь к природе родного края, вне зависимости от принадлежности к какой-либо этнической группе. Пример из песни группы «Zdob şi Zdub»:

«Здесь наша родная земля, ребята!
Послушайте, братья, как долбит дятел,
телега едет к нашей хате»
«Где солнце брызнет шаром нежным
Улыбнувшись безмятежно,
Я подмигну ему как другу
И обниму мою подругу.»

Более зримым объединительным фактором является жизнь в одном городе. Обращение к этой категории в текстах рок-песен очень характерно, ввиду того, что любая рок-культура это дитя городской культуры (большинство рок-групп в Молдове возникло именно в столице, некоторые в Бельцах и Тирасполе). Тема города развивается в двух направлениях: побег из города (об этом мы уже упоминали) и возвращение или решение остаться в своем городе. Вот как звучит это в песне «Город» группы «Ракетобиль»:

«Я задержусь здесь
Пока здесь еще есть те,
с кем можно рядом идти
По этому городу.
…Где бы нас не носило
Меня гонит обратно память о прежней любви
К этому городу»

Или в песне «Когда ветер» группы «Юрьев День»:

«И город укроет меня в переулках,
Нальет для сугреву, узнав, что недужен.
И светом из окон толкнет на ступени,
Возможно, кому-то ты здесь еще нужен.

Помимо принадлежности к городу, объединяющим фактором может служить нечто еще более конкретное, где дружеские и добрососедские отношения перестают быть чисто гипотетическими. Это общее происхождение из какого-либо района города, будь то Ботаника, как у группы «Ракетобиль» или Чоканы, которым посвящена целая композиция у «Гындул Мыцей»: «*Ла Чокана - пьют из стакана. Ла Чокана - стреляют из нагана. Ла Чокана - все слушают Нирвану».* И, наконец, это общий дом, – «casa mare» – символ, понятный лишь для тех, кто вырос в одной культуре, символ тех, для кого эта культура и есть своеобразное «casa mare». Здесь могут быть и отголоски темы дома, где собираются вместе друзья, и семья. Дом, под крышей которого члены семьи и хозяева и друзья могут относиться к представителям разных этносов. Своеобразный «гимн» такому дому – песня «Zdob şi Zdub» «Every body în casa mare»: *«Hăi noroc, славяне! Every body în casa mare».*

2) ***Общие праздники, места отдыха, пристрастия в еде и питье.***

Общие места отдыха, где в приятной атмосфере люди кажутся добрее и лучше это Вадул-луй-водэ, Гидигич, являюиееся традиционными местами отдыха кишиневцев. Этот уголок вызывает позитивные эмоции даже у группы «Пуканосъ»:

«Приятно поехать в туманный Гидигич,
Я завтра уезжаю на Вадул-луй-водэ бич
Мне говорят, что скоро начнется война
Я в это, увы, не поверю никогда,
Солдаты выставляют друг другу магарыч»

Как видим, здесь вспоминаются события, связанные с приднестровским конфликтом, когда солдаты устраивали междусобойчики, «выставляли друг другу могарыч», стреляли в воздух (Шорников, 1999). Одним словом, – «нет войне!», особенно между соседями. Тему совместного отдыха, позитивных эмоций и всеобщего единения продолжают общие праздники, народные гулянья: «*Вышел Никодим в поле, встретил друга Ивана, ох гуляли вдвоем… как друг друга угощать напитками медовыми, шапки мять, ночь не спать, песни петь, хороводы водить»* (группа «Ракетобиль»). В работе Л. Д. Лоскутовой «Формирование и развитие праздников и обрядов в ССР Молдовы» говорится об эволюции праздников, начиная от их изначального ритуального назначения, – посвящения и, заканчивая постреволюционными митингами, праздниками советского времени, где концерты самодеятельности очень напоминают ритуальные песни и пляски традиционных обществ (Лоскутова, 1990). А сейчас? Вспомним концерты на площади и толпы народа отмечающего «День Вина», «День Независимости», «Новый год» и другие праздники. Но что же такое праздник? Его неотъемлемыми атрибутами являются игра на традиционных инструментах, общие зажигательные танцы. Например, хора, о которой, пела группа «Cuibul»: *«Azi-I hora mare`n sat la noi (hop-hop si asa.) V-a invit la hora si pe voi (hop-hop*

si asa)». А также всеобщее веселье, где все, даже «другие» – не односельчане, а представители других этнических групп приняты в общее веселье. *«А не сможешь так встань, веселись вместе с нами, мы тебя не отвергнем…»* (группа «Другая Сторона»). Кроме того, ключевым атрибутом праздника выступает «masa mare» – обильное возлияние и общее застолье, куда радушно приглашаются все, т.е. вся пестрота полиэтнического общества. Интересно что, в самой «…народной пище можно выявить следы этнокультурных связей соседних народов…» (Яровая, 1990). Нередко тексты песен посвящены традиционным для Молдовы и любимым многими яствам, таким, как, например, брынза: *«Buna-i brînza, bun îi caşul frumuşel e ciobănaşul»* (группа «Zdob şi Zdub»). Интересно то, как интерпретирует это понятие группа «Пуканосъ»:

«Творог – это вкусно, вкусно и полезно
Назвать его брынзой — даже интересно...
Брынза, брынза, брынза,
Молдавский творог»

С одной стороны, здесь можно увидеть противопоставление творога и брынзы, а иначе двух традиций и культур – русской и молдавской. С другой – это один продукт, «вкусный и полезный», но имеющий разное название. И позитивно в этом случае следующее: «назвать его брынзой – даже интересно». Таким образом, мы можем предположить, что посредством этноязыковой толерантности достигается и собственно этническая толерантность. Кроме того, по христианским обычаям совместное принятие пищи – всегда символично, оно делает людей братьями и сестрами. В работе «Культура жизнеобеспечения и этнос» приводится справедливое высказывание С. А. Токарева: «Всевозможные обычаи, связанные с пищей и способами ее приготовления и потребления… все это порождено не самими материальными свойствами пищевых веществ, а их символическим значением, как формы общения людей, либо как формы их разобщения» (Культура жизнеобеспечения …, 1983, 65). Также пища издревле была и неотъемлемым атрибутом посвящения, приобщения к чему-то, к общей идентичности, например. В этом смысле интересно рассмотреть песню группы «Gîndul Mîţei» «Горох и котлеты»:

«И тут встает Ваня:
“Поставьте кассеты!!! и песню
“Гындул мыцей” Горох и котлеты!!!
Хотим котлеты и горох!!!”
Я всегда хочу котлеты,
И тебе нужны котлеты,
Вы так любите котлеты,
И вокруг – одни “котлеты”!

Котлеты – еда уже больше городская, чем сельская, поэтому мы можем говорить о всеобщей «любви» к котлетам, как к символу идентичности горожанина. Она достигается следующим образом. В начале существуют «я», «ты», «вы», которые любят котлеты, затем происходит вкушение данного продукта, после чего «вокруг одни котлеты». С одной стороны, по словам В. Я. Проппа, при поглощении чего-то поглотитель приобретает свойства поглощаемого, или приобщается к другому миру через поглощаемое (Пропп, 1986, 66-69). Таким образом все приобщаются к общему урбанистическому пространству. Кроме того, интересен сам образ «котлеты», которая в данной песне представляет собой смешение чего-то в один продукт, что можно рассматривать как смешение различных этносов. Конечно, мощным объединяющим фактором служит совместное дружественное возлияние. Об этом поют группы «Cuibul»: *«La pahare cu vin, ei hai la bordei, la pahare cu vin, ei hai, mai băiaţi”)* или „Zdob şi Zdub”: *«Am construit casa mare şi am băut jin. Noi am mîncat brînza de oaie şi am băut jin».* Напитки приобретают здесь примерно те же свойства, что и пища и так же, как пища, определенные напитки могут служить особым маркером этнокультурной идентичности. Вот еще несколько показательных строк из творчества «Zdob şi Zdub»: *«Вот так мы живем – стакан вина вместо водки смакуем, о жизни беседы ведем, в дудки дуем».* То есть то, что «стакан вина вместо водки» не выпиваем, а «смакуем» – совершенно особая традиция возлияния, характерная для Молдовы. Кроме того, «как непременный атрибут обрядов вино, в отличие от водки, обладает более высоким символическим статусом». Это и христианская традиция о вкушении «крови христовой», то есть приобщение к конфессиональной идентичности. Для гагаузов, как и для молдаван «характерно отношение к нему, не как к напитку, обладающему хмельными свойствами, а как к почитаемому продукту человеческого труда» (Никогло, 2006, 294-298). Знаменательно то, что обычно вином пищу запивают, а водку пищей закусывают. Вино – атрибут застольной беседы, песни. С ним ассоциируются праздники в кругу семьи, друзей соседей, благодушие и расслабление, веселье, мир. Водка же – это «горькое вино», символизирующее нечто противоположное. И предпочтение в Молдове именно вина, которое подчеркивается в песнях, говорит о преобладании именно того настроя дружественности взаимоотношений, которое оно создает. Но самое главное, обряд посвящения не обходится без ритуальной музыки, целью которой было вызвать особое эмоциональное состояние для того, чтобы заклясть и отвести зло, очиститься и причаститься к Высшему, нейтрализовать ужасный Хаос, через его ритуальное переживание» (Орлова, 1987, 44). Такая музыка тесно связана с этнической, а «этническая музыка виртуозно владеет тончайшими средствами воздействия на человека» (Орлова, 1987, 45). А значит, эти свойства присущи и фолк-

року. Кроме того, как упоминалось выше, музыка, искусство и красота – наиболее подходящая почва для формирования взаимопонимания людей. *«Расскажи им, Гарик, мелодию красивую для души и сердца, всеми любимую!»* (группа «Zdob şi Zdub»). В этой связи мы можем говорить о теме искусства в текстах песен рок-групп как еще об одной сфере, в которой может проявляться толерантность. Рассмотрим несколько примеров. Группа «Cuibul»: *«эта музыка станет твоей и моей»* или их же *«Să răsune doina doina rock'n roll. Doina tu doiniţa mea».* То есть, дойна, объединяет «тебя» и «меня», одну этническую группу и другую. Но в то же время это не унификация. Хотя дойна в данном случае объединяется с более глобальным течением *rock'n roll,* продолжает существовать *«Doina tu doinita mea».* Сходные идеи присутствуют и в творчестве группы «Zdob şi Zdub»: *«...În Moldova cîntâ totul - solz de peşte nu e mult»; «Noi am cîntat la chitara Hardcore Moldovenesc Măi».* Таким образом, в приведенных нами отрывках из текстов песен рок-групп «Cuibul» и «Zdob şi Zdub» (где «все поет» именно в Молдове и хардкор именно молдавский) проявляется в большей степени гражданская идентичность, чем этническая. А вот еще один любопытный отрывок из песни той же группы:

«Играй Тудорикина доба де да Прут
Ку Гарик кынтэ Здоб ши Здуб
Откуда на воды Дуная взирая,
все грани стирая, баллады слагают, славят.
Давай, лэутар из Клежан, Иван,
Дойну спой голосом искренним, чистым
Для ребят from New York City»

Что же такое «*откуда на воды Дуная взирая, все грани стирая»?* Возможно, это обозначение общего культурного континуума по берегам Дуная, где стираются грани непонимания и вырисовывается родство, основой которого является общность исторических судеб. Кроме того, это может быть объединяющий момент для разных этнических групп по признаку единого пристрастия к какому-либо музыкальному направлению: *«Оторвись под группу Корн и все вместе под хардкор»* (группа "Ray") или *«Ла Чокана – все слушают Нирвану»* (группа "Gîndul Mîţei"). Таким образом, этно-рок являясь ведущим направлением в Молдове, выражает толерантную тенденцию к диалогу культур и народов. Все больше и больше рок-групп делают акцент в своем творчестве именно на местный фольклор: молдавский, цыганский, гагаузский, болгарский и т. д. А значит, в своем потенциале рок-текст способен стать «миссионером» идей этноязыковой толерантности и толерантности вообще.

Следует упомянуть также о возникновении других направлений, которые играют немаловажную роль в формировании этноязыковой толерантности. Сейчас все большей популярностью пользуются направления ретро и шансон. Возросший интерес к музыке ретро обусловлен эмоциональным и психологическим фактором. С одной стороны, она связана со временем, когда ее поклонники были молодыми, а значит и более счастливыми, с другой – ретро-музыка ассоциируется со стабильностью, прежде всего экономической, что необыкновенно притягательно теперь, нелегкий период трансформаций, связанный с экономической неустойчивостью и ростом уровня бедности. Это актуально для всех «рожденных в СССР», поэтому такая музыка надэтнична и, исполняясь на русском языке, способствует сохранению толерантного отношения к русскому языку в Молдове. Кроме музыки ретро в подобной роли выступает музыка «зэковского» стиля, шансон, отражающая судьбы народа (имеется в виду советского народа) в период репрессий. Почти каждая семья (прямо или косвенно) столкнулась с этим явлением, и поэтому то, о чем поется в песнях шансон, так близко многим и оказывает влияние на широкий круг населения. За счет сторонников этого направления также становится возможным и выживание старого этноязыкового песенного пространства. Кроме того, глобальная тема человека, борющегося с окружающим миром и пытающегося выжить в существующей действительности, характерна как для шансона, так и для рока. Можно даже говорить о том, что эти явления в отношении музыкальной культуры пост-советского пространства во многом схожи и имеют общие истоки.

Рок как феномен массовой культуры располагает довольно разнообразным арсеналом текстов, содержание которых направлено на формирование определенных ценностей и установок. Таким образом, рок-культура воздействует на сознание своих слушателей. В этом контексте весьма важной является проблема «зомбирования» человека или манипулирования им (Кара-Мурза, 2005). Кроме того, некоторые почитают манипуляцию даже благом, утверждая, что «человек – это большой ребенок, и манипуляция его сознанием (разумеется, ради его собственного блага) просвещенным и мудрым правителем – не только допустимое, но и предпочтительное, «прогрессивное» средство» (Кара-Мурза, 2005). Эта позиция может показаться слишком категоричной, но доля рационального в ней, несомненно, есть. Манипуляция может быть допустима в разумных пределах. Более того, вспомним о взаимовлиянии и взаимодействии всего в этом мире (Кара-Мурза, 2005) по сути эта та же манипуляция. Как утверждает С. Г. Кара-Мурза, «человек возникает и существует только во взаимодействии с другими людьми и под их влиянием… наше поведение всегда находится под воздействием других людей, и защитить себя от этого воздействия каким-то жестким барьером мы в принципе не можем» (Кара-Мурза, 2005)[6]. Более того, если рассматривать ме-

тафору «манипуляция» в ее современном смысле, то она является не чем иным как преднамеренным программированием мнений, настроений и устремлений масс с целью обеспечить такое их поведение, которое нужно тем, кто владеет средствами манипуляции (Кара-Мурза, 2005). Но тексты рок-песен пишутся не политиками, а музыкантами, большей частью преследующими цель выразить душевный порыв, свою мысль, но никак не «корысти ради», а «манипуляция – это часть технологии власти, а не воздействие на поведение друга или партнера» (Кара-Мурза, 2005). Являясь взаимодействием, манипуляция не насилие, а соблазн. Если мы не окунемся пассивно в поток информации, а «отфильтруем» ее, усомнимся в чем-то, у нас есть возможность не впасть в соблазн, устоять. Относительно музыки и песенных текстов важно учитывать, что существует несколько типов слушателей: 1) музыкант (знаток-профессионал), 2) обыкновенный слушатель, 3) фанат. Для третьего типа информация, исходящая от кумиров, не поддается обсуждению и критическому осмыслению, поэтому успешно применить ее в данном случае не составляет труда. Такие люди полностью разделяют высказывание В. Цоя, что «Рок – это образ жизни». Обыкновенный слушатель в большей или меньшей степени все же способен рассуждать, что «Рок – это идея», а идею можно принять или не принять. Проблематика, вопросы, поднятые в песне лишь, заставляют задуматься, взглянуть на некоторые вещи другими глазами.

* * *

Проведенное исследование позволяет нам прийти к заключению, что песенный текст вообще и песенный текст рок-групп в особенности, является социокультурным феноменом и может плодотворно использоваться в качестве материала для исследования этно- и социокультурных вопросов, в том числе и для исследования этноязыковой толерантности. Это подтверждается тем, что с одной стороны, предпочтения людьми тех или иных песен всегда являются ценностными, но с другой – сами песни, содержащие в себе ту или иную мировоззренческую позицию, обладают аксиологической функцией и таким образом оказывают влияние на формирование ценностно-нормативных ориентаций человека, в том числе и идей толерантности. Наглядно это было рассмотрено в корреляции хода исторических событий и эволюции рока в России и Молдове. Кроме того, текст рок-песен можно справедливо считать доступным, наглядным и эффективным для исследования феномена толерантности, поскольку, являясь одновременно элитарным и имеющим отношение к массовой культуре, он способен удовлетворять запросы самых различных категорий реципиентов. В ходе исследования было выявлено особое положение рока в Молдове, выражающееся в его тесной взаимосвязи с фольклором. Кроме того, «язык» песенных текстов аккумулирует в себе различные культурные традиции, исторически бытующие в Молдове, а значит, является важным фактором в формировании этноязыковой толерантности населения Молдовы. Если говорить о наполнении песенных текстов как о потенциале для формирования толерантности вообще, мы вынуждены признать, что наряду с воплощенными в них пацифистскими идеями присутствуют и идеи эскапизма, а также агрессии, которые, возможно, играют роль «страшилок» в целях отторжения негативного. Примечательно то, что в текстах рок-песен называются те сферы, где могут проявиться добрососедские отношения граждан одной страны: 1) общая земля, город, район и символический «общий дом»; 2) совместные праздники, отдых, посиделки за общей едой и питьем; 3) любовь к искусству, общие песни и пляски. Характерно, что это и есть излюбленные темы песен фолк-роковых групп Молдовы, а значит, многие из них содержат в себе мощный потенциал для формирования толерантности.

Приложение

Таблица 1
Развитие рок-культуры в СССР и России

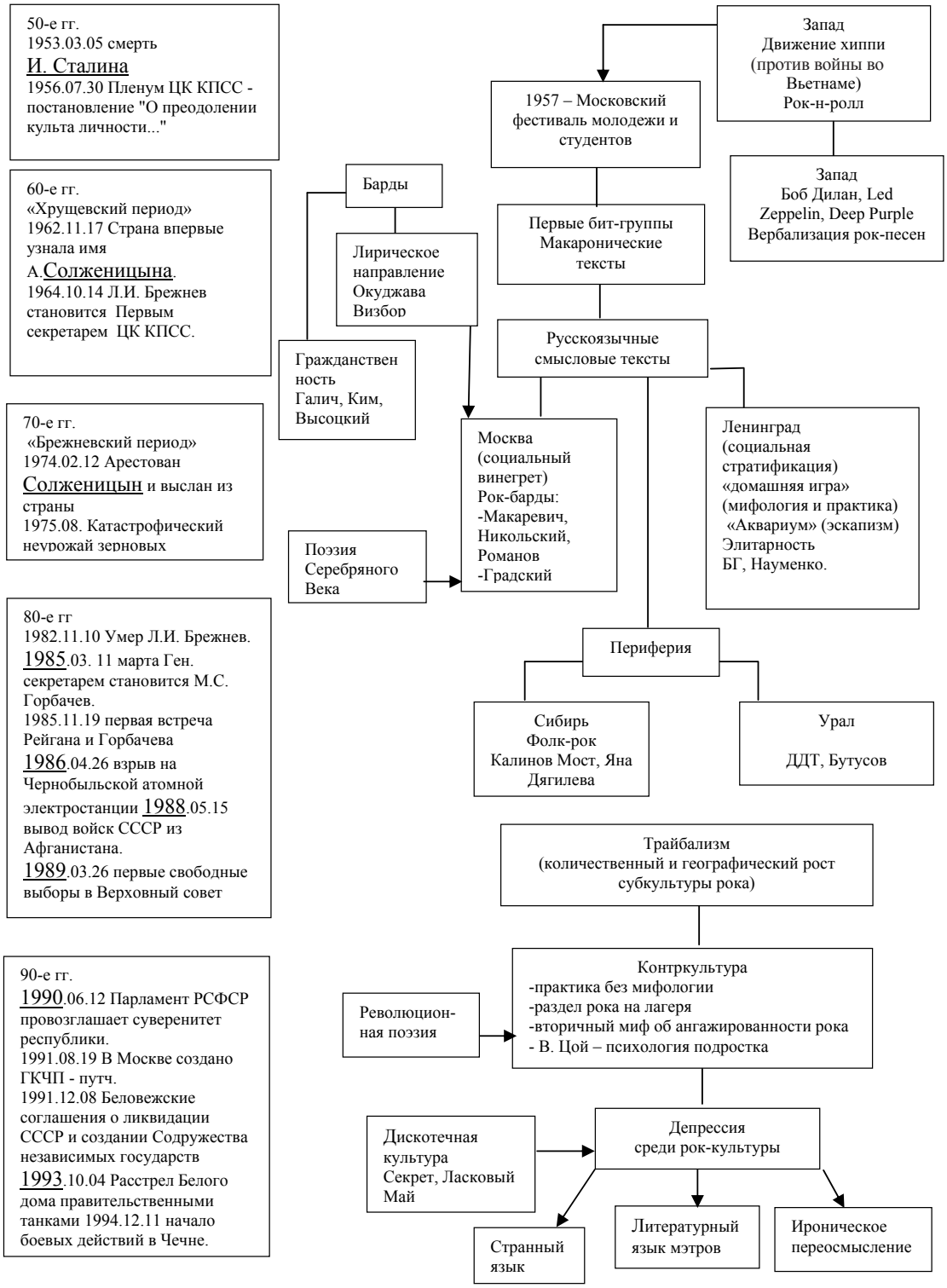


Таблица 2
Развитие рок-культуры в Молдове

60-е гг.
Политика переселений,
«хрущевский период»

70-е гг.
к.70-х - Брежнев,
Возврат к идеологизации (ее кризис)

80-е гг.
1989.20.05 – образование Народного Фронта Молдовы 1989.27.08 - созвано Великое Национальное собрание,
1989.31.08 – «закон о возвращении к латинской графике», румынский язык – статус государственного; закон о праве на объединения в различные общественно-политические движения

90-е гг.
1990.23.06 – провозглашение суверенного государства Молдова
1990.23.06 – изменяется название государства на «Республика Молдова»
1990.02.09 – провозглашена Молдавская Приднестровская Республика
1991.19.08 – путч, в Молдове активизируется народный фронт
1991.27.08 – созвано Великое Собрание
1991.08.12 – президент М. Снегур
март 1992 – начало вооруженного конфликта с Приднестровьем
1994.19.07 – принятие Конституции Республики Молдова
1995.14.07 – Молдова чел Совета Европы
1996-2001 – президент П. Лучинский
2001 – 2008 – президент В. Воронин

I волна 1967-1979
1967 – «Норок» (фолк-рок, тексты на рум., рус., болг. яз) – Долган М.В.
1975-1977 – «О чем поют гитары» (Пресняков); „Zîmbet” (Долган)
1977-1981 – „Kontemporanul” (Долган)
1979-1986 – «Провинция» (арт-рок – сложные ассоциативные тексты)

II волна 1989-1995
1989 – «Modest»; «Raketobile»
1990 – «Cuibul», Bucluc
1991 – «LSD»
1992 – «Пуканосъ», Автоматические удовлетворители
1993 – «Accident»; «Uthopia», G.Life, Аленький цветочек, Пути, Экивокъ
1994 – «Zdob şi Zdub»
1995 – «Тимур и его команда», Бамбук и Вася, КиТаРа

III волна 199(6)8-2005
(свыше 150 групп)
1996 – Gîndul Mâţei, Ann Sannat, Fat Lip, Heavy Sandwich, O'Chad, Pink Tremour Elephants, Rainy Road, Sarcoma, Soul Absurd, X-Sort
1997 – Пари, Deathless, Юрьев День, СКД, Before Christ, Slanina
1998 – Летаргия, Тычки, Acid Mutation, Black Crown, Бабушка смерть, Другая Сторона, Crazy Angel, Impathological Necroticism
.**1999** - Ёж ExNN, Каин, Третий Мир, Apnoia, Buthers, Empathological Necroticism, Нафаня и трусы, Черный Доктор, Bad Street
2000 – Иван-чай, ДНК, Тихий Омут, Пятый Угол, Тапочек, Offertorium, Без паники, Хранилище Йогов, Шаляпин-панк, Bundobeast, Edict Electric Love, Maelstorm, The Snails, Дом имени Гагарина, КоньвПальто, Dreikland, Fluid
2001 – Ray, Зонд, Карфаген, Кровавая Мэри, Пираты, Як-16, Moza, Альтернация, Даун Наус, Electric Midnight Ellis
2002 – Аббат, Романычев и ко, Corner Stone, Zanora, Пятый Угол, Р.А.С.А, Ночи Невервинтера, 4ДК
2003 - Ева Зебра Карданный Вал Квенди A.Lis-Band EuroMist, Gadfly, Гицэ повидлэ, Морозов и Булочники, Парниковый Эффект, Демоны в моей голове
2004 – ВИА, Дружба-3, Допинг Врагу, Затомис, Electric Love, Aeon of Death, Inox, Сталкер, Sepsis, Агония, Сталкер, Exit

Примечания

[1] Авторская песня – песенный жанр, выразительными средствами и отличительными чертами которого являются: смысловая и качественная нагрузка на поэтический текст; настроение доверительного общения, либеральная направленность (http://ru.wikipedia.org/)

[2] Рок-музыка является особым субкультурным явлением; такие субкультуры, как моды, хиппи, панки, готы, неразрывно связаны с определёнными жанрами рок-музыки (http://ru.wikipedia.org/).

[3] Фолк-рок – музыкальный жанр, сочетающий элементы фольклорной и рок-музыки. Традиционная музыка отдельно взятого народа или культуры. Она несёт в себе частичку самобытности народа, отражает его ментальность. С конца XX века всё более популярной становится стилизация под народную музыку — использование народных мотивов, инструментов (http://ru.wikipedia.org/).

[4] В университете Высшая Антропологическая Школа в РМ Надеждой Курдогло под руководством В. Д. Цуркана была предпринята попытка рассмотреть рок-культуру Молдовы в дипломном проекте «Социальная антропология рок-музыки в Молдове. Понятие и содержание».

[5] Далее будут приводиться примеры из творчества только рок-групп Молдовы.

[6] В исследовании молдавского этнолога В. П. Степанова «Украинцы Республики Молдова. Очерки трансформационного периода (1989–2005)» (Кишинев, 2007) обращается внимание на искусственное манипулирование, которому может быть подвержено современное отдельное этноязыковое сообщество или личность посредством этнической литературы, прессы, элементов фольклора (см. Степанов, 2007, 336-482). Автор данной статьи полагает, что рок, как одна из составляющих системы ценностей, также может рассматриваться в качестве элемента манипулятивного поля и способа влияния на современного носителя той или иной этничности, диапазон воздействия которого, особенно в городской среде, весьма велик.

Список литературы

Воробьев С. А. Этническая идентичность в гражданском обществе: мировой опыт и Российские перспективы // VII конгресс этнографов и антропологов России (9-14 июля 2007, Саранск). Саранск, 2007.

Галушина Н. С. Особенности этнической идентичности в эпоху постмодерна // VII конгресс этнографов и антропологов России (9-14 июля 2007 г., Саранск). Саранск, 2007.

Добротворский С. Рок-поэзия: текст и контекст // Молодежь и проблемы современной художественной культуры. Сб. науч. тр. Л., 1990.

Доманский Ю. В. О культурном статусе русского рока // Русская рок-поэзия: текст и контекст. Вып. 3. Тверь, 2000.

Достай С. А. Рок-текст как средство перевыражения национального менталитета // Понимание как усмотрение и построение смыслов: Сб. науч. тр. Часть 1. Тверь, 1996.

Жаде З. А. Актуализация идентичности в условиях глобализации // VII конгресс этнографов и антропологов России (9-14 июля 2007 г., Саранск). Саранск, 2007.

Житинский А. Записки рок-дилетанта. Л., 1989.

Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием // http://www.kara-murza.ru/books/manipul/manipul_content.htm

Катаев С. Л. Социальные функции рок-музыки // Эстетическое сознание как фактор социального ускорения. Тезисы докладов. Запорожье, 1989.

Кормильцев И., Сурова О. Рок-поэзия в русской культуре: возникновение, эволюция, бытование // Русская рок-поэзия: текст и контекст. Тверь, 1998.

Культура жизнеобеспечения и этнос. Ереван, 1983.

Кутенков П. И. К вопросу о знаках идентичности русских в современном пространстве культуры // VII конгресс этнографов и антропологов России (9-14 июля 2007 г., Саранск). Саранск, 2007.

Лоскутова Л. Д. Формирование и развитие праздников и обрядов в ССР Молдовы // Археология, этнография и искусствоведение Молдовы: итоги и перспективы. Кишинев, 1990.

Магомедова М. З. Проблема идентичности в полиэтническом социуме // VII конгресс этнографов и антропологов России (9-14 июля 2007 г., Саранск). Саранск, 2007.

Магомедханов М.М. Этноязыковые аспекты культурной идентичности дагестанцев // VII конгресс этнографов и антропологов России (9-14 июля 2007 г., Саранск). Саранск, 2007.

Маремшева И.И. Этническая идентичность и этноцентризм в условиях глобализации // VII конгресс этнографов и антропологов России (9-14 июля 2007 г., Саранск). Саранск, 2007.

Менщиков В.В. Характер идентичности в Российском обществе // VII конгресс этнографов и антропологов России (9-14 июля 2007, Саранск). Саранск, 2007.

Назарова Р. Р., Юнусова Ж. М., Алиева В. Р., Полилингвизм и этническая идентичность в поликультурных сообществах //VII конгресс этнографов и антропологов России (9-14 июля 2007 г., Саранск). Саранск, 2007.

Никогло Д. Е. Традиционные напитки гагаузов // Курсом изменяющейся Молдовы. М., 2006.

Орлова Э. А. Молодежные субкультурные объединения как фактор динамики культуры // Субкультурные объединения молодежи. М., 1987.

Попов М. Е. Конфликтные идентичности в полиэтническом мире: идеология, этничность, гражданская идентичность» // VII конгресс этнографов и антропологов России (9-14 июля 2007 г., Саранск). Саранск, 2007.

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

Троицкий А. Рок музыка в СССР: опыт популярной энциклопедии. М., 1990.

Шорников П. М. Политико-психологические мотивации внутри национальной армии Молдовы в период вооруженного конфликта в Приднестровье (март-август 1992 г.) // Международные и внутренние аспекты регулирования политических и социальных конфликтов в Российской Федерации, Вып. 81. М., 1999.

Шостак Г. В. Рок-культура как основа формирования молодёжной субкультуры // Прырода. Чалавек. Культура. Матерыялы навукова-практычнай канференцыі 25-26 сакавика 2003 г. Мінск, 2003 // http://rustrana.ru/print.php?nid=21226

Шостак Г. В. Скажи, какую музыку ты слушаешь, - и я скажу, кто ты… // Музыка, № 4., 1992 // http://shostak.iatp.by/doc/article/say.htm

Шостак Г. В. Климович Ю. М. Массовая музыкальная культура как фактор приобщения школьников к национальному фольклору // http://shostak.iatp.by/doc/article/massmed.htm

Яровая В. А. Взаимовлияния в народной пище молдаван и украинцев северных районов ССР Молдовы // Археология, этнография и искусствоведение Молдовы: итоги и перспективы. Кишинев, 1990.

Moşneaga V. Dimensiuni instituţionale şi umane ale proceselor de migraţie în Republica Moldova (analiza etnopolitologică) // Autoreferat tezei de doctor habilitat în ştiinţe politice. Chişinău, 1999.

Petersone K. Song festivals in the Baltic countries as a common phenomenon of culture // Globalization Europe and Regional Identity. Vilnius, 2004.

Szpociński A. The role of artistic heritage in the process of European integration // Globalization Europe and Regional Identity. Vilnius, 2004.

Rezumat

În articolul dat se întreprinde o încercare de a investiga rolul versurilor din rock-compoziţii în formarea toleranţei etnolingvistice. Textul cântecelor a fost vizionat ca un fenomen sociocultural ce poate servi ca o sursă bogată în investigarea problemelor toleranţei. Pe parcursul

investigaţiei noi a fost descoperită starea deosebită a rock-ului în Moldova ca legătura cu folclorul, şi de asemenea particularitatea „limbii” din rock-compoziţii, care a acumulat în sine diferite tradiţii culturale, care sunt prezentate în Moldova. Cele menţionate mai sus pot fi considerate factori importante în formarea toleranţei etnolingvistice a populaţiei din Moldova.

Cuvinte-cheie: toleranţa, toleranţa etnolingvistică, identificarea etnică, muzica rock, muzica folk- rock.

Резюме

В настоящей статье предпринята попытка исследовать влияние песенного текста рок-композиций на формирование этноязыковой толерантности. Песенный текст был рассмотрен как некий социокультурный феномен, способный послужить плодотворным источником для изучения проблем этнолингвистической толерантности и толерантности вообще. В ходе исследования было выявлено особое положение рока в Молдове – его тесная взаимосвязь с фольклором, а также особенность «языка» текстов рок-песен, аккумулировавшего в себе различные культурные традиции. Все это можно считать важным фактором в формировании этноязыковой толерантности населения Молдовы.

Ключевые слова: толерантность, этноязыковая толерантность, этническая идентификация, рок-музыка, фолк-рок, этно-рок музыка.

Summary

This article represents an attempt to investigate the role of the lyrics of rock-compositions in forming the image of ethno-linguistic tolerance. Song-text was considered as a socio-cultural phenomenon that can become an important source for the investigations connected with the ethno-linguistic tolerance and tolerance in general. As the result of the investigation the special place of the rock in Moldova was revealed – its direct connection with the folklore and also the peculiarity of the “language” of the lyrics of the rock-songs that has absorbed different cultural traditions, historically presented in Moldova. All this can be considered as an important factor in creation of ethno linguistic tolerance among the population of Moldova.

Key words: tolerance, ethno-linguistic tolerance, identity, rock-music, folk-rock, ethno-rock music.

DISCUŢII
ДИСКУССИИ

О. С. ГАЛУЩЕНКО

МОЛДАВАНЕ ИЛИ РУМЫНЫ? ВЗАИМООТНОШЕНИЯ МЕЖДУ БЕССАРАБЦАМИ И РУМЫНСКИМИ ПОЛИТЭМИГРАНТАМИ НАКАНУНЕ СОЗДАНИЯ МОЛДАВСКОЙ АССР

В предыдущем номере журнала «Revista de Etnologie şi Culturologie» была помещена статья «Молдаване или румыны? Дискуссии в Молдавской АССР: этнополитологический аспект» (Галущенко, 2007). Данная публикация является ее продолжением, хотя и посвященным хронологически предшествовавшему времени. В предыдущей работе приводится подробная историография вопроса, к которой следует добавить монографию «Суверенная Молдова: история и современность» (Репида, 2008). Целью статьи является ввод в научный оборот дополнительного фактического материала.

В годы первой мировой войны на территории России оказались три противоборствовавшие между собой группы: 1) военнопленные-трансильванцы, 2) граждане Румынии из Старого королевства и 3) беженцы из Бессарабии. Большинство трансильванцев вскоре вернулись домой. Прокоммунистически настроенные бессарабцы, а также румынские политические эмигранты остались и создали свои организации. Если во время Гражданской войны в России напряжение между ними все же сглаживалось необходимостью борьбы с общим врагом, то в дальнейшем оно существенно обострилось. Такое развитие событий в немалой степени было связано с общим изменением ситуации в Европе, в том числе и на Балканах, в самой Румынии и фактически входившей в ее состав Бессарабии.

С целью преодоления разногласий было решено провести совместное совещание. Как подтверждают сохранившиеся архивные документы, с 5 по 10 июля 1921 г. в Москве прошли заседания «I-го Всероссийского совещания коммунистов, румын [1] и бессарабцев». В этом мероприятии участвовали представители Киевской, Московской, Одесской, Тираспольской, Тульской и Харьковской организаций. В «Списке делегатов Всероссийского организационного совещания коммунистов, румын и бессарабцев» кроме представителей названных организаций с правом решающего голоса указаны: «Из Румынии и Бессарабии …19. Бадеев [2], 20. Турческу [3], 21. Джоржеску» [3].

В работе совещания также участвовали 8 человек с правом совещательного голоса, всего 29 коммунистов. На первом заседании присутствовал 31 человек, включая, видимо, приглашенных [4].

Следует отметить, что в это время, с 22 июня по 12 июля 1921 г., в Москве проходил III-й конгресс Коммунистического Интернационала, и совпадение этих двух мероприятий, конечно, не было случайным, так как и делегаты конгресса принимали участие в работе совещания.

Его открыл вступительным словом И. О. Дическу-Дик [5], возглавлявший в то время подотдел национальных меньшинств при Московском городском комитете Российской коммунистической партии (большевиков). На первом заседании председательствовал А. Константинеску [6], который сформулировал основную задачу совещания – объединение коммунистов румын и бессарабцев в целях совместной партийной работы.

Слово для доклада было предоставлено секретарю Харьковской организации И. Г. Обороче [7]. Кратко рассказав о деятельности Бессарабского бюро при ЦК РКП(б) в Москве в 1919 г. и его переводе в Харьков для работы под руководством Х. Г. Раковского [8], докладчик констатировал: «Попытки объединиться с бессарабцами остались безуспешными» [9].

На втором заседании в среду, 6 июля 1921 г. состоялось обсуждение доклада и были заслушаны сообщения о работе коммунистических групп в Одессе, Туле, Тирасполе и Киеве [10].

7 июля И. О. Дик выступил с докладом о деятельности румыно-бессарабского бюро при МК РКП(б). Как и первый доклад, он был подвергнут при обсуждении весьма резкой критике. И. Г. Обороча заявил: «Объединение с бессарабцами [в Москве – О. Г.] только формальное, потому что последние не принимают почти участия в работе.

Тов. Мунтяну отвечает, что бессарабцы не могли работать, т. к. они не знакомы с трансильванским наречием, притом почти все были заняты исключительно курсами, в особенности Свердловским университетом». В поддержку И. О. Дика высказался другой «москвич» – В. П. Попович [11]. А коммунист Ницуляк указал на заслуги московской организации, которые, прежде всего, состоят в том, что: «… она проявила инициативу в деле объединения работы среди румын и бессарабцев». Критически были настроены И. И. Бадеев и А. Л. Гринштейн [12]. Затем И. О. Дик выступил с заключительным словом. В протоколе совещания отмечено: «…т.т. Бадееву и Гринштейну докладчик отвечает, что их критика

основана на полном незнакомстве с действительностью. Если верно, что румыны никогда не имели организаторских способностей, то также верно и то, что при таких обстоятельствах вряд ли кто-либо другой сделал бы больше» [13].

Из нескольких предложенных большинством голосов была утверждена резолюция А. Константинеску. В ней говорилось: «Принимая доклад к сведению, совещание предлагает будущему румыно-бессарабскому МБ [московскому бюро – О. Г.], создать в ближайшее время единство между коммунистическими группами румын и бессарабцев для общей работы» [14].

Четвертое заседание совещания прошло 8 июля. Председательствовала на нем Е. З. Арборе-Ралли [15]. Первым взял слово М. Симон [16], заявивший от имени бессарабцев о необходимости изменения порядка дня совещания. Состоялась дискуссия между И. И. Бадеевым и В. П. Поповичем. Успокоение внесло предложение А. Константинеску: «Тов. Константинеску, имея в виду ультимативную форму предложения бессарабцев, высказывается за его удовлетворение; предложение принимается» [17].

Затем И. О. Дик выступил с ещё двумя докладами – «О роли и задачах румыно-бессарабских коммунистов в России» и по организационному вопросу. В качестве содокладчика и оппонента слово было предоставлено И. И. Бадееву. Причем второй доклад по требованию И. О. Дика был заслушан при «закрытых дверях», в присутствии только делегатов с правом решающего голоса. Не приступая к обсуждению, участники совещания прервали четвертое заседание в 12 часов ночи [18].

Пятое заседание совещания прошло в субботу, а на шестом – 10 июля – председательствующий Ницуляк огласил заявление И. О. Дика о его болезни. Был заслушан доклад Е. З. Арборе-Ралли «Аграрный вопрос в Румынии». После перерыва в зал вошел И. О. Дик и начались прения. В протоколе сказано: «По окончании перерыва тов. Ницуляк вносит, от имени бессарабцев, предложение снять с обсуждения тезисы тов. Дика по организационному вопросу». Данное требование было принято, однако: «В заключительном слове тов. Дик, отвечая всем оппонентам, указывает, что организационные формы РКП единообразны и обязательны для всех. Относительно снятых тезисов докладчик говорит, что оставляет за собой право выступить в конце заседания» [19].

После поименного голосования делегаты совещания избрали Центральное бюро, в состав которого вошли А. Константинеску, В. П. Попович, Т. А. Киоран [20], упомянутый выше коммунист Ницуляк и Е. З. Арборе-Ралли. Кандидатами были избраны Т. С. Диамандеску [21], Е. К. Карабаджак [22] и И. Г. Обороча [23].

Таким образом, проявив уступчивость в ходе обсуждения многих вопросов, румынские политические эмигранты добились практически полного преобладания в Центральном бюро. Но это была пиррова победа, так как в местах наибольшего скопления бессарабцев и румынских политэмигрантов – в Приднестровье, Одессе, Харькове – ситуацию контролировали бессарабцы.

В принятой совещанием резолюции по докладу И.О. Дика «О роли и задачах румыно-бессарабских коммунистов в России» подчеркивалось: «…2) Центральное бюро должно вести пропаганду среди румынских военнопленных и молдавского населения, находящихся на территории РСФСР.

3) Должно взять на себя политическую обработку румыно-бессарабских коммунистов на территории РСФСР, для дальнейшего использования их преимущественно для работы в Румынии и Бессарабии среди румынского и молдавского населения» [24].

Следовательно, произошло определенное разграничение сфер руководства. Румыны возглавили эмигрантское коммунистическое движение в России, а бессарабцы – в Украине. В последующие годы румынские политэмигранты неоднократно заявляли, что на этом совещании ими была сформулирована идея организовать в Приднестровье Молдавскую республику [25]. Но данный тезис не зафиксирован ни в протоколах, ни в резолюциях совещания. Кроме того, синтагма «среди румынского и молдавского населения» свидетельствовала о взаимоотличиях этих этносов, то есть соответствовала взглядам бессарабцев.

Вместе с тем, идея более активного использования Приднестровья в продвижении мировой революции, как говорится, носилась в воздухе. Например, в конце 1921 г. слушатель Коммунистического университета им. Свердлова С.И. Макаревич обратился в ЦКК РКП(б) с заявлением, в котором критиковал положение дел в румынской партийной школе, расположенной в Москве по адресу ул. Солянка, дом 6. Эта школа готовила партийные кадры в основном из бывших военнопленных – трансильванцев. «Но теперь и этого элемента нет, – отмечал автор, – хоть кое-как говорящего по-румынски, уже нет. И заведующий школой т. Попович отправился для набора слушателей на Украину, откуда привез несколько десятков бессарабцев, в подавляющем большинстве знающих по-румынски лишь «здравствуй» и «до свидания». Что они вынесут из школы? Ровно ничего. А между тем это хорошие товарищи, закаленные в тюрьмах и подполье – и из них можно подготовить великолепных коммунистов» [26].

В качестве выхода из создавшегося положения С.И. Макаревич предложил следующее: «Что же сделать с школой и с т. т. лекторами?

Школу немедленно закрыть. Товарищей же румын, работающих в школе, поставить на ту работу,

где они поистине нужны – у побережья Днестра, где они очистят ту атмосферу румынского шпионажа и провокаций, что там губит всякую работу. Ведь всякий шаг, что делается в России, немедленно известен в Бухаресте – и только через Днестр» [27].

22 июня 1922 г. состоялось заседание лекторов и научных сотрудников Румынского сектора Коммунистического университета национальных меньшинств Запада (КУНМЗ). На нем присутствовали будущие члены инициативной группы по созданию Молдавской республики: заведующий сектором Т. А. Киоран, лектор А. А. Николау [28], научный сотрудник Т. С. Диамандеску и другие. Был заслушан «Доклад т. Диамандеску о поездке для вербовки студентов в Румсектор». Т. С. Диамандеску сообщил коллегам: «В г. Одессе завед[ующим] агит[ационным] отделом губ[ернского] ком[итет]а было созвано заседание, на котором присутствовали: завед[ующий] нацмен и тов. Борисов [29], который имеет связь с румынами, проживающими в Одесской губернии. На заседании обсуждался вопрос о вербовке студентов в Румсектор и тов. Диамандеску было обещано оказать всякое содействие в вербовке студентов и указано, что большинство румын находится в Тираспольском уезде.

По приезде тов. Диамандеску в г. Тирасполь им вместе с тов. Бадеевым, быв[шим] руководителем Закордота [30], было выбрано около 40 чел[овек]. Т. Бадеев сказал, что если были бы деньги, он мог бы из одного только Тирасполя пополнить студентами весь Румынский сектор. По возвращении т. Диамандеску в г. Одессу выяснилось, что ввиду отсутствия денег, губком не может отправить не только 40 товарищей из гор. Тирасполя, но даже и товарищей румын-коммунистов в количестве 15 человек.

На обратном пути т. Диамандеску заехал в гор. Радомышль к тов. Котовскому, который обещал в самый кратчайший срок отправить 40-50 хороших товарищей румын в Румынский сектор» [31].

Таким образом, очевидно, что в начале 20-х годов бессарабцы и румынские политические эмигранты пытались объединить свои усилия в борьбе за победу мировой революции на базе марксизма-ленинизма. Высказывались идеи о более активном использовании в этом деле Приднестровья. Будущие члены инициативной группы и руководства Молдавской АССР хорошо знали друг друга, но существовали и серьезные противоречия между ними, обострявшиеся личным соперничеством.

Очередная вспышка борьбы между бессарабцами и румынскими политическими эмигрантами была связана с решением Коминтерна о вхождении бессарабской подпольной коммунистической организации в состав коммунистической партии Румынии. Само решение Исполнительного Комитета Коммунистического Интернационала до сих пор не найдено. По ряду косвенных свидетельств оно датируется августом 1922 г. В одной из своих докладных записок в Иностранную комиссию ЦК КП(б) Украины председатель Союза революционных крестьян Бессарабии Б.И. Шут (Борисов) [32] писал: «… До 1922 г. бессарабские коммунистические организации руководствовались Закордотом ЦК КП(б)У. С этого времени постановлением ИККИ организации слились с Румкомпартией…» (Коммунистическое подполье, 1988, 15).

Данное решение Исполкома Коминтерна было негативно воспринято бессарабскими подпольщиками, абсолютное большинство которых ориентировалось на Россию и выступало за сохранение бессарабской коммунистической организации в качестве составной части РКП(б).

В 1923 г. 16 бывших руководителей и активистов бессарабского коммунистического подполья – С. С. Бантке [33], Н. И. Богопольская [34], Х. Б. Богопольский [35], К. Т. Раевич [36] и другие – обратились с письмом в Исполком Коминтерна. Они писали следующее:

«В комиссию по румынскому вопросу.
Группы активных партработников Бессарабии.
ЗАЯВЛЕНИЕ

…Мы полагаем, что настал момент для полного освещения и ликвидации конфликта, возникшего между Бессарабской организацией и ЦК Румкомпартии. Конфликт этот имеет, несомненно, глубокие корни, прежде всего в тактических и организационных разногласиях между обеими организациями и ни в коем случае не может рассматриваться как просто склока.

…Мы полагаем, что переход целой областной организации из одной секции Коминтерна в другую должен был быть соответствующим образом подготовлен посредством специальной конференции и получения постановления через полномочных делегатов организации, чего не было по абсолютно точным сведениям, имеющимся у нас.

…Не желая брать на себя ответственность за работу в Бессарабии в таких условиях, Бессарабский областком самоликвидировался, о чем довел до сведения ЦК [КП Румынии – О.Г.], который на это ничем не реагировал. Вслед за этим начался массовый выезд из Бессарабии членов местных организаций и ячеек и одиночек, потерявших связь с движением в целом и не удовлетворившихся положением вынужденного бездействия… Этот выезд продолжается до сих пор, концентрируя в России лучшие силы бессарабского комдвижения, закаленное в рев. работе руководящее ядро» [37].

17 октября 1923 г. последовал ответ в виде письма группы членов ЦК КП Румынии в Исполком Коминтерна. В нем говорилось: «Дорогие товарищи!

В последнее время многие румынские товарищи, главным образом, бессарабцы, покинули страну и эмигрировали в Советскую Россию, не имея для

этого подходящего основания. Для большинства основным мотивом для бегства является то основание, что они должны выполнять свою воинскую повинность.

…Ввиду этого обстоятельства мы просим Президиум принять строгие меры, чтобы, с одной стороны, все эти товарищи через ЦК КП России, членами которой они являются, без промедления были откомандированы обратно и переведены в распоряжение КП Румынии, а с другой стороны, полномочия (вольности) прибывших сюда товарищей, в будущем не происходили с такой вольностью» [так в тексте – О. Г.] [38].

Основа этих разногласий заключалась, в конечном счете, в различной оценке бессарабскими и румынскими коммунистами факта существования молдавского этноса. Румыны, в том числе и мажоритарная часть коммунистов, считали молдаван этническим румынами, ориентировались на окончательное вхождение Бессарабии в состав Румынии. Поэтому и включение Коминтерном бессарабской областной коммунистической организации в КП Румынии они воспринимали как закономерное решение. В приложении к резолюции ИККИ по румынскому вопросу (1926 г.) подчеркивалось: «Руководство коммунистического движения Бессарабии должно полностью находиться в руках ЦК Компартии Румынии» (Коммунистическое подполье, 1988, 215).

Абсолютное большинство бессарабских коммунистов исходили из того, что молдаване являются отдельным, хотя и близким к румынам, этносом. Они ориентировались на возвращение Бессарабии России, были против перевода областной организации в состав КП Румынии, но, в конце концов, были вынуждены формально подчиниться решению Коминтерна. Началось «голосование ногами», то есть массовое бегство подпольщиков в Советский Союз.

Пытаясь расширить этническую базу не слишком массового коммунистического движения за счет национальных меньшинств, IV съезд КПР (1928 г.) в резолюции по национальному вопросу отметил: «Имея в виду сложный национальный состав послевоенной Румынии, Коммунистическая партия Румынии обязана тщательно изучать особенности национального движения каждой провинции. Необходимо разъяснять рабочим и крестьянам разных национальностей, что успех их социально-экономического и национального освобождения зависит от совместной борьбы пролетариата и крестьянства всей Румынии как против румынской буржуазии, так и против своей национальной буржуазии, за свержение буржуазно-капиталистического строя. Коммунистическая партия Румынии в национальном вопросе выдвигает следующий лозунг: *«Самоопределение всех национальностей вплоть до государственного отделения».*

Сообразно с различными условиями оккупированных провинций к этому основному лозунгу должны быть добавлены местные, специфические требования.

…Румынская буржуазия, желая оправдать захват Бессарабии, старается изо всех сил доказать, что молдаване, которые составляют относительное большинство населения Бессарабии, являются румынами, в то время как молдавское население считает себя и является в действительности самостоятельной национальностью, имеющей собственную культуру, и вместе с другими национальностями Бессарабии борется против своего национального и классового угнетателя – румынской буржуазии. Эта борьба трудящихся масс Бессарабии проявляется в стремлении объединиться с МАССР. Наша партия обязана всеми средствами поддержать борьбу трудящихся Бессарабии, направленную на объединение с МАССР (Советской Молдавией)» (Коммунистическое подполье, 1988, 289, 304, 305). Для реализации явно не популярного среди этнических румын курса в национальной политике, генеральным секретарем ЦК РКП был избран Петрулеску [39], работавший ранее зав. отделом агитации и пропаганды Молдавского обкома КП(б) Украины.

Противоречия между этими двумя подходами по вопросу «молдаване или румыны?» внутри коммунистического движения продолжали существовать ещё длительное время и полностью никогда не были преодолены.

Примечания

[1] Термином «румыны» обозначались в то время все политические эмигранты из Румынии, независимо от их национальности. Поэтому в данной статье он не применяется в этническом значении, за исключением случаев, когда это специально оговорено в тексте.

[2] Бадеев (Суслик) Иосиф Исаакович, он же Ванштейн Хаим Мошкович (январь 1880 – октябрь 1937). Уроженец города Оргеева (Бессарабия). Из мещан. Образование среднее – окончил сельскохозяйственную школу. До революции работал садовником. С 1903 г. по 1915 г. состоял в Бунде, член коммунистической партии с 1917 г. Один из главных организаторов коммунистического подполья в Бессарабии и создания Молдавской АССР.

На II-й Областной конференции большевиков Бессарабии, состоявшейся в Одессе 7 – 11 июля 1919 г., был избран членом Чрезвычайного бюро Бессарабского партийного комитета (Беспарткома), в это время познакомился с А. Л. Гринштейном и Г. И. Старым (Борисовым). По словам И. И. Бадеева, непосредственно руководить коммунистическим подпольем в Бессарабии должен был Г. И. Старый. Однако он не приехал в Бессарабию, и поэтому возглавил подполье сам И. И. Бадеев. Избранный на конференции Беспартком в полном составе так ни разу и не собрался.

В ноябре 1919 г. в Кишинев прибыл курьер Г. И. Старого М. Симон, назвавший для связи фамилии Х. Богопольского по Кишиневу и П. Ткаченко (Я. Антипова) по

Бендерам. Одновременно М. Симон потребовал отчета о проделанной работе. И. И. Бадеев отчитываться перед Г. И. Старым отказался: «Это было вполне справедливое недовольство действиями Старого, ибо я считал, что он должен был работать рука об руку в подполье, а не требовать от меня отчета, находясь в СССР», – писал позднее И. И. Бадеев. Действительно, Г. И. Старый также находился в подполье, но на территории Приднестровья, занятой деникинцами и петлюровцами. С этого и начался разлад между будущими руководителями Молдавской АССР.

После отставки с должности первого секретаря Молдавского обкома КП(б)У И.И Бадеев работал заведующим организационным отделом Курского окружного партийного комитета, директором совхоза и т. д. 2 сентября 1937 г. он был арестован в г. Мариуполе в рамках проводившейся по приказу НКВД СССР от 11 августа 1937 г. «румынской» операции. Решением Комиссии НКВД и Прокуратуры СССР от 8 октября 1937 г. был осужден к высшей мере наказания. И. И. Бадеев был расстрелян 11 октября 1937 года. 4 апреля 1957 г. Военная коллегия Верховного Суда СССР отменила постановление от 8 октября 1937 г. в отношении И. И. Бадеева и дело о нем прекратила за отсутствием состава преступления.

[3] В октябре 1921 г. специальный комиссар Управления полиции и Главного управления сигуранцы Вэнгелеску отметил в своем реферате встречу на III-м конгрессе Коминтерна одного из представителей венского молодежного движения: «…с румынами: доктором Раковским, Контоном Дическу ещё именуемым Дик, Александром Константинеску, Василием Поповичем, Александром Николау». Он же подчеркнул, что: «…На III–м Всемирном конгрессе и на Коммунистическом конгрессе молодежи мира, который состоялся в Москве 16 июля с.г. были следующие румыны:

…5. Джеорджеску – действительная фамилия не известна.

…7. Турческу, румын, из Старого королевства, 24 года, среднего роста, волосы черные, усы маленькие, черные, слепой на левый глаз». Вероятно, речь идет о Жеоржеску – подпольный псевдоним А. Кришана, ответственного работника ЦК КП Румынии.

[4] Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ), ф. 17, оп. 60, д. 981, л. 7, 15.

[5] В 5-м томе Советской исторической энциклопедии сказано: «Дик Иван Осипович [наст. фамилия и имя Дическу (Dicescu), Ион; май 1893 – апр. 1938] – деятель рум. рабочего движения, участник борьбы за Сов. власть в России. Род. в Бухаресте». В действительности речь идет об Исидоре Кантоне (по другим источникам – Контоне, Канторе).

В 1910 г. он окончил Высшее коммерческое училище. Владел румынским, французским, немецким, итальянским, испанским (родной язык матери) и русским языками. С 1909 г. участвовал в социалистическом движении и в 17 лет вступил в социал-демократическую партию Румынии, член РКП(б) с апреля 1917 г.

И. Дик был мобилизован в румынскую армию в 1915 г. и в начале сентября 1916 г. направлен в Добруджу, где в первый же день был ранен. После выздоровления учился в школе прапорщиков в Ботошанах. Через знакомых получил паспорт на имя Луиджи Роветта и в феврале бежал в Петроград, где примкнул к большевикам. В апреле 1917 г. опубликовал в газете «Правда» свою первую в России статью. Был знаком с В.И. Лениным, который помог перевести на русский язык одну из его статей.

Прибыв в Одессу, в мае–июне 1917 г. вместе с также бежавшим из этой школы в Ботошанах А. Николау, М. Бужором и другими организовал Социал-демократический комитет действия. В 1918 г. в Одессе был избран секретарем Румынского ВРК, участвовал в боях с румынскими войсками в Приднестровье. Позднее И. Дик вспоминал: «Для того, чтобы провозгласить румынское советское правительство, мы стали рассчитывать не только на свои скромные батальоны, но и на военные силы русской революции.

…Фактически подготовляется РУМЫНСКИЙ ПРАВИТЕЛЬСТВЕННЫЙ АППАРАТ, который на первом же квадратном километре освобожденной румынской земли должен развертываться как административный аппарат революционной власти». В годы гражданской войны познакомился с М.В. Фрунзе, Г.И. Котовским.

Активно участвовал в создании Молдавской АССР. Позднее Г.И. Старый вспоминал: «Дик в беседе со мной прямо заявил мне, что организуемая Молдавская республика должна быть куском Румынии, где смогли бы аккумулироваться и концентрироваться эмигрантские силы от коммунистов до националистов.

Дик представил список лиц, которые должны были возглавить молдавское правительство, причем роль секретаря обкома была определена ему – Дику. Его, однако, не послали на Молдавию, а был послан Бадеев». И. Дик был репрессирован в 1938 г. Реабилитирован посмертно. См. подробнее: Иосиф Дик. Встреча с отцом. М., 1975; Nistor I.I. Românii Transnistrieni. Cernăuţi, 1925; şi alt.

[6] Константинеску Александр (1872–1949) – авторитетный деятель рабочего движения в Румынии. В 1918–1920 годах был одним из инициаторов создания подпольных коммунистических групп в Румынии. Летом 1920 г. был арестован сигуранцей, в декабре того же года бежал из тюрьмы Жилава. Эмигрировал. Работал преподавателем в Румынском секторе Коммунистического университета национальных меньшинств Запада до 1923 г. Затем жил и выполнял задания ЦК КП Румынии во Франции.

[7] Обороча Иван Георгиевич. 1884 года рождения. Уроженец Румынии. Из рабочих. С 1908 г. по 1917 г. был членом социал-демократической партии Румынии. Подвергался арестам за политическую деятельность и был вынужден эмигрировать. В 1918 г. вступил в РКП(б). Активно участвовал в деятельности румынских коммунистических групп и в создании Молдавской АССР. Был делегатом Всемолдавских областных партийных конференций. Работал наркомом социального обеспечения МАССР. В анкете делегата I-й облпартконференции указал национальность «румын», а II-й – «молдаванин».

[8] Станчев Крыстю, он же Христиан Георгиевич Раковский (1873–1941) – родился в болгарском городе Котеле. Поскольку имение семьи оказалось в пределах Румынии, она переехала в Добруджу. Обучаясь в гимназии, К. Станчев сменил фамилию на Раковский, а с 1893 г. друзья стали называть его Христиан. Учился и работал во многих странах, пользовался большим авторитетом в левых кругах, как на Балканах, так и на Западе.

1 мая 1917 г. был освобожден из Ясской тюрьмы и прибыл в Одессу. В дальнейшем деятельность Х.Г. Раковского тесно связана с историей Украины и Молдавии.

В январе 1918 г. он возглавил Верховную автономную коллегию СНК РСФСР по русско-румынским делам и на многие годы стал главным специалистом в СССР по бессарабскому вопросу. Работал председателем СНК и народным комиссаром по иностранным делам Украины. В июле 1923 г. был переведен из Украины полномочным представителем СССР в Великобританию.

20 марта и 29 июля 1924 г. выступал на заседаниях Политбюро ЦК РКП(б) по вопросу о создании Молдавской АССР в качестве одного из докладчиков. В декабре 1927 г. был исключен из коммунистической партии и сослан в Астрахань, где работал экономистом областной плановой комиссии. В 1934 г., после покаяния, был восстановлен в партии и работал в Наркомздраве РСФСР. Вновь арестован по фальшивому обвинению в 1937 г. и осужден к 20 годам тюремного заключения. 11 сентября 1941 г. в числе других 157 политических заключенных был расстрелян в Медведевском лесу близ города Орел. Реабилитирован посмертно. См. подробнее: Безродный Е. Документы свидетельствуют. "Коммунист Молдавии". 1990, № 6; Конт Ф. Революция и дипломатия. Документальная повесть о Христиане Раковском. М., 1991; и др.

[9] РГАСПИ, ф. 17, оп. 60, д. 981, л. 7.

[10] Там же, л. 8.

[11] Попович Василе Пантелеймонович (1885 - 1937). Родился в Румынии, из рабочих, румын. Эмигрировал и вступил в РКП(б) в 1918 г. В этом же году, по просьбе Г. И. Старого, Х. Г. Раковский направил его для проведения пропагандистской работы среди румынских военнослужащих в Бессарабии. В. П. Попович был членом Румынского военно-революционного комитета в Одессе, командовал первым румынским революционным батальоном. Затем работал в Москве. Принял активное участие в создании и развитии Молдавской АССР, 4 февраля 1924 г. подписал Докладную записку о необходимости образования Молдавской республики. В МАССР работал директором Государственного издательства, был делегатом областных партийных конференций.

[12] Гринштейн Абрам Львович (1890–1937). Уроженец Бессарабии, из мещан. Образование – незаконченное высшее: получил начальное ортодоксальное образование, с 11 лет стал обучаться светским наукам и в 1911 г. окончил среднюю школу. С 1912 по 1914 годы учился за границей, где познакомился с Н. И. Бухариным.

В революционное движение вошел в 1905 г. в Одессе. В том же году стал членом Бунда в Бельцах. В январе 1919 г. вступил в РКП(б). В начале 1917 г. активно участвовал в политической борьбе в Петрограде. Затем вместе с группой будущих руководителей Сфатул Цэрий прибыл в Кишинев. Был товарищем председателя Центрального бюро профсоюзов Бессарабии и членом Исполкома Совета крестьянских депутатов. Осенью 1917 г. был избран товарищем председателя Кишиневского исполкома.

В январе 1918 г. стал одним из организаторов Красной Гвардии, секретарем и казначеем Военного Совета Тираспольского отряда. Румынским судом был заочно приговорен к пожизненной каторге. В Красной Армии находился до осени 1920 г., где занимал преимущественно политические должности – начподив, начпоарм, военкомдив и др.

Фактический руководитель коммунистического подполья в Бессарабии – председатель Бескомбюро, в состав которого входили Г. И. Старый и Л. Маков (Александров). О размерах его полномочий можно судить по такому факту. В связи с арестом П. Ткаченко А. Л. Гринштейн направил в апреле 1921 г. письмо Бессарабскому обкому РКП(б): "Из-за провала Яши **назначаю** [выделено нами – О. Г.] Временный Бессарабский парком в составе товарищей Мили [имя С. М. Бубновского], Пузатого [псевдоним Ф. Похило] и Бочачера, и одного кандидата в лице Бонапарта [псевдоним А. Е. Доброчаева] ".

После демобилизации из армии А.Л. Гринштейн стал членом коллегии Закордота (отдел по заграничной работе ЦК КП(б)У), ответственным за деятельность в Бессарабии, возглавлял его отделение (секцию) в Одессе, решением Политбюро ЦК КП(б)У от 11 ноября 1921 г. переименованное в Бюро КП Бессарабии и Буковины.

Французская контрразведка характеризовала А. Л. Гринштейна так: «Начальник Закордота (секция коммунистической пропаганды и шпионажа за границей), бывший адвокат в Бельцах и преподаватель древнееврейского языка в Кишиневе». В другой картотеке той же организации сказано: «…глава террористов в Одессе». Мнение румынской сигуранцы таково: «Эта секция, названная «Ански» является филиалом Закордота из Харькова, и в настоящее время ею руководит один еврей, а именно Гринштейн».

И. И. Бадеев позднее отмечал, что А. Л. Гринштейн: «…был моим непосредственным начальником по Закордоту». Не менее конкретен Г. И. Старый: «Я работал вместе с ним в Закордоте. С организацией Молдавской республики в 1924 г. [Грништейн – О. Г.] был постпредом МАССР при Украинском правительстве и фактически являлся идейным руководителем всех дел Молдавии, как партийных, так и советских. Часто решал вопросы сам. Поскольку он был другом секретаря Молдавского обкома партии Бадеева, он в своих действиях не встречал никаких возражений».

А.Л. Гринштейн был убежденным троцкистом, открыто высказывался во второй половине 20-х годов в поддержку Л.Д. Троцкого. За это по инициативе И. И. Бадеева был снят с должности постоянного представителя МАССР при правительстве Украины. По неподтвержденным сведениям, был арестован в конце 20-х годов. Расстрелян в 1937 г. Посмертно реабилитирован в 1956 г.

[13] РГАСПИ, ф. 17, оп. 60, д. 981, л. 8, 9.

[14] Там же.

[15] Арборе-Ралли Екатерина Земфировна (16 октября 1875 – 2 декабря 1937). Уроженка Швейцарии, дочь российского революционера-народника, бессарабца З. К. Ралли, принявшего в 1879 г. румынское гражданство под фамилией Арборе. Е. З. Арборе-Ралли активно участвовала в деятельности Румынской коммунистической партии, Коминтерна, Крестинтерна, других организаций и партий, член РКП(б) с 1919 г. Была арестована и выслана из Румынии в 1924 г. Являлась членом Революционного комитета Молдавской АССР, заместителем народного комиссара здравоохранения, наркомом Рабоче-Крестьянской инспекции автономии. Затем работала зав. Румынским сектором КУНМЗа., контрольным редактором издательства «Иностранный работник». Была арестована НКВД 20 сентября 1937 г. и приговорена к расстрелу Военной Коллегией Верховного Суда СССР. Приговор приведен в исполнение в тот же день. Реабилитирована посмертно. См. подробнее: Бабилунга Н. В. Екатерина Арборе – личность героическая. // Ежегодный исторический альманах Приднестровья. 1998, № 2.

[16] Симон (Геличенский) Моисей – участник II конференции бессарабской областной организации РКП(б). Работал в Оргеевской партийной организации, был связным между Г. И. Старым и И. И. Бадеевым. 21 сентября 1926 г. бюро Молдавского обкома КП(б)У утвердило его заведующим учебной частью молдавской совпартшколы.

[17] РГАСПИ, ф. 17, оп. 60, д. 981, л. 10.

[18] Там же.

[19] Там же, л. 10, 11.

[20] Киоран Т. А. работал зав. Румынским сектором КУНМЗа.

[21] Диамандеску Теодор Спиридон. Уроженец Бухареста. Член социал-демократической партии Румынии с 1908 по 1917 годы. Работал механиком. Участвовал в гражданской войне в России в составе интернациональных отрядов. Вступил в коммунистическую партию в 1917 г. Затем работал в Румынском секторе КУНМЗа. Активно боролся за создание Молдавской республики в Приднестровье. 4 февраля 1924 г. подписал Докладную записку о необходимости создания на Левобережье Днестра автономной республики.

[22] Карабаджак Евгения Константиновна (15. XII. 1881 – 6. V. 1949). Уроженка с. Чумлекиой Бессарабии, из крестьян. С 1906 по 1916 годы работала учительницей. В 1916 г. поступила на учебу в Киеве на Высшие женские педагогические курсы, вступила в коммунистическую партию. В 1918 г. на партийной работе в Петрограде, затем в политотделе 45-й стрелковой дивизии. В июле 1919 г. председательствовала на Первом съезде Советов рабочих и крестьянских депутатов Тираспольского уезда. На Второй Бессарабской областной конференции РКП(б) была избрана в состав Бессарабского комитета РКП(б). Работала в подполье в Приднестровье, затем – инструктором Одесского губернского комитета партии, зав. отделом Тираспольского уездного комитета партии. В 1923 г. окончила Коммунистический университет им. Свердлова. С 1924 г. на преподавательской и научной работе в Москве. Кандидат экономических наук (1935), доцент (1939).

[23] РГАСПИ, ф. 17, оп. 60, д. 981, л. 11.

[24] Там же, л. 13, 14.

[25] Так, например, в середине ноября 1924 г. Г. Флориан писал в стенгазете Румынского сектора КУНМЗа: «Еще три года назад коммунисты из Румынии, собравшись на одной из конференций, заговорили о создании Молдавской республики. Тогда, однако, это предложение было принято как сумасшествие. Нужно было, чтоб прошло 3 года, чтобы эта идея могла бы появиться снова». Архив общественно-политических организаций Республики Молдова (АОПОРМ), ф. 49, оп. 1, д. 177, л. 1.

[26] РГАСПИ, ф. 17, оп. 60, д. 981, л. 17, 18.

[27] Там же, л. 18.

[28] Николау Александр Александрович (1889–1937). По другим данным родился в Бухаресте в 1890 г. С 1907 г. принимал участие в рабочем движении, был членом социал-демократической партии Румынии. Учился в Бухаресте и Париже, адвокат, доктор права. Во время первой мировой войны был членом социалистической партии Франции. Весной 1917 г. приехал в Одессу, стал одним из организаторов Румынского социал-демократического комитета действия. Член РКП(б) с 1917 г. Участвовал в боях с румынскими войсками, был членом Верховной автономной коллегии по русско-румынским делам. Принял участие в создании Молдавской АССР. Позднее Г.И. Старый отмечал: «Николау, уроженец Румынии, бывший офицер румынской армии. Суждения его сводятся к тому, что Молдавия – это часть Румынии и должна на Румынию равняться. Николау … живет идеями Великой Румынии и в этом направлении ведет работу среди румынской эмиграции в Москве». Репрессирован. Реабилитирован посмертно.

[29] Видимо, речь идет о Борисове Григории Ивановиче, он же Старый, Старик (1880-1937). Родился 9 декабря на железнодорожной станции Кульманская Бендерского уезда Бессарабии. Рождение было документально оформлено в с. Бозиены Кишиневского уезда, откуда была родом его мать – молдаванка. Отец русский, работал на железной дороге. С 1900 г. Г. И. Старый участвовал в революционном движении – меньшевик. Официально вступил в коммунистическую партию в октябре 1918 г. В 1919–1921 годах являлся членом Бессарабского бюро при ЦК КП(б) У, уполномоченным Одесского губернского комитета партии по работе в Бессарабии. В 1921–1923 годах учился в коммунистическом университете им. Свердлова. Был знаком со многими румынскими политическими эмигрантами, взгляды которых разделял по ряду вопросов, но в состав инициативной группы не входил. Активно участвовал в создании МАССР. Был там председателем Ревкома, затем председателем ЦИКа, СНК. Арестован 22 июня 1937 г. и 8 октября осужден к ВМН. Расстрелян 11 октября 1937 г. Реабилитирован 17 сентября 1955 г. В одном из своих докладов в качестве уполномоченного Одесского губернского комитета партии по работе в Бессарабии он писал: «...несмотря на то, что в Бессарабии живет около 60–70 % молдаван, родственных румынам, помимо недовольства экономического характера, появился национальный антагонизм. На первый взгляд это кажется странным, а при детальном рассмотрении он объясняется очень просто: дело в том, что, хотя молдаване Бессарабии и румыны говорят на одном и том же языке, наречья их так различны, что молдаване не только не понимают ни румынской литературы, но не понимали даже обиходного наречия. Для сравнения можно бы взять примерно поляка и русского и вот между этими родственными нациями, даже больше – между частями одной и той же народности возник самый настоящий национальный антагонизм, молдаване Бессарабии заразились от обиженных чиновников зоологическим антирумынизмом. Когда в Бессарабии не было румын, то наблюдался среди молдаван некоторый антирусский душок, с приходом же румын эти самые антируссы стали русофилами. Исключение составляли такие заматерелые русофобы типа Инкулец–Чугуряну» // АОПОРМ, ф. 49, оп. 1, д. 1653 к, л. 162; оп. 2, д. 50, л. 15. См. подробнее: Мрищук Д. Григорій Іванович Старий. Київ, 1974.

[30] И. И. Бадеев возглавлял передаточный пункт Закордота в Тирасполе. После переименования Одесского отделения Закордота в Бюро КП Бессарабии и Буковины и роспуска последнего в феврале 1922 г., был оставлен начальником Тираспольского пункта связи Коминтерна.

[31] АОПОРМ, ф. 50, оп. 2, д. 149, л. 4, 4 об.

[32] Шут (Борисов) Борис Исаакович (1898–1938). Уроженец Кишинева. Активный участник коммунистического подполья в Бессарабии, создания и развития Молдавской АССР. Расстрелян 20 октября 1938 г. Реабилитирован посмертно.

[33] Рубан (Бантке) Самуил Самуилович (23. XII. 1898 – 6. XII. 1937). Уроженец Кишинева. Из семьи бедного

ремесленника. Член коммунистической партии с 1917 г. В апреле этого года был председателем революционного «Союза учащихся» в Кишиневе. В 1918 г. вместе с частями Красной Армии ушел за Днестр, командовал Первой особой Бессарабской бригадой. Летом 1919 г. нелегально вернулся в Бессарабию, руководил идеологической работой Бессарабского обкома РКП(б). Был арестован сигуранцей и осужден, срок отбывал в румынской тюрьме Дофтана. После освобождения 29 января 1922 г. вновь включился в подпольную работу. Во избежание ареста, по решению обкома, перешел через Днестр. В 1922–1930 годах окончил Коммунистический университет им. Свердлова и аспирантуру Института красной профессуры. С 1930 г. работал зав. кафедрой этого института, с 1935 г. – директор Института истории Ленинградского отделения Коммунистической академии. Автор около 60 научных работ, в том числе по истории Молдавии.

[34] Богопольская Нюня Исааковна, 1898 года рождения. Уроженка Кишинева. Активно участвовала в деятельности коммунистического подполья Бессарабии. В 1922–1925 годах окончила Коммунистический университет им. Свердлова. В дальнейшем работала заместителем заведующего отдела агитации и пропаганды Молдавского обкома КП(б) У. Жена Х. Б. Богопольского. Репрессирована. Реабилитирована в 1956 г.

[35] Богопольский Хаим Бенционович (1891–1937). Уроженец Кишинева. Столяр, член партии эсеров с 1905 г., член РКП(б) с 1918 г. В 1919 г. был председателем временного кишиневского партийного комитета. В 1920 г. был арестован и, не выдержав пыток, выдал сигуранце подпольную типографию. Поскольку типография была чрезвычайно удачно замаскирована (единственный вход в нее был оборудован в печке), то Бессарабский партийный комитет хранил там и партийный архив. Этот проступок строго осудила партийная тройка политических заключенных Кишиневской тюрьмы, но, учитывая его мужественное поведение в ходе «процесса 48», Х. Б. Богопольский был оставлен в партии. В 1922 г. амнистирован и эмигрировал в СССР. В 1923–1924 годах работал уполномоченным по делам политических эмигрантов. Принял активное участие в создании и развитии Молдавской АССР. Был председателем Президиума МСПС с 1925 г. В 1928–1930 годах – секретарь Молдавского обкома КП(б)У. Затем конструктор мебели на заводе № 161 в Москве. Арестован НКВД 13 марта 1937 г. Осужден к высшей мере наказания 8 октября. Расстрелян 11 октября 1937 г. Реабилитирован посмертно.

[36] Раевич Константин Тимофеевич (партийный псевдоним Суслова Константина Трифоновича, ставший его фамилией). Уроженец Кишинева (1900–1937). Активный подпольщик. Принял участие в создании и развитии Молдавской АССР. Работал зав. организационным отделом Молдавского обкома КП(б)У. В 1930–1931 гг. на партийной работе в Узбекистане. С 1932 г. аспирант, затем зав. отделом Международной ленинской школы Коминтерна. В дальнейшем – начальник автобусной станции в Серебряном бору (Москва), был членом Центрального Совета Общества бессарабцев в СССР. Арестован 10 октября 1937 г. Осужден к высшей мере наказания 4 ноября 1937 г. и в тот же день расстрелян. Реабилитирован посмертно.

[37] АОПОРМ, ф. 50, оп. 3, д. 87, л. 62 – 64.

[38] Там же, оп. 4, д. 6, л. 72.

[39] Петрулеску (Холостенко Виталий Яковлевич). Уроженец Измаила (1900–1937). В революционном движении с 1917 г., член коммунистической партии с 1919 г. Один из активных подпольщиков. Осужден по «процессу 270», амнистирован летом 1922 г. Перейдя Днестр, работал в 1922–1924 гг. в Москве. Активно участвовал в создании МАССР. В 1924–1928 гг. был зав. отделом агитации и пропаганды Молдавского обкома КП(б)У. В 1928–1930 гг. работал генеральным секретарем ЦК КП Румынии. В августе 1930 г. отозван в Москву, где окончил Институт красной профессуры. Затем работал в аппарате ЦК ВКП(б). 18 октября 1937 г. был арестован и 10 декабря осужден к ВМН. Расстрелян 17 декабря 1937 г. Реабилитирован посмертно.

Литература

Галущенко О. С. Молдаване или румыны? Дискуссии в Молдавской АССР: этнополитологический аспект // Revista de Etnologie şi Culturologie. Nr. 2. 2007.

Коммунистическое подполье Бессарабии (1918–1940). Сб. документов и материалов в 4-х томах. Т. 2. Кишинев, 1988.

Репида Л. Е. Суверенная Молдова: история и современность. Кишинев, 2008.

Rezumat

În articol se examenează, în baza surselor edite şi inedite, relaţiile între basarabeni şi emigranţii politici români. Aceste două grupuri tindeau să-şi unească eforturile pe baza ideologiei comuniste. Însă ei nu au ajuns la rezultate semnificative. Cauza principala au fost opiniile separate vizavi de problema identităţii etnice a populaţiei titulare în R.A.S.S. Moldovenească.

Cuvinte-cheie: Transnistria, moldoveni, români, istorie, etnologie, politologie.

Резюме

В статье на основе широкого круга источников рассматривается вопрос о взаимоотношениях бессарабцев и румынских политических эмигрантов до создания автономной республики. Эти две группы людей стремились объединить свои усилия на основе коммунистической идеологии. Однако они не смогли добиться значимых результатов. Основой разногласий были различные взгляды на этническую принадлежность титульного населения МАССР.

Ключевые слова: Приднестровье, молдаване, румыны, история, этнология, политология.

Summary

In this article, on the basis of the broad collection of sources the question on mutual relations of the Bessarabians and the Romanian political refugees before creation of autonomous republic is considered. These two groups of people aspired to unite the efforts on the basis of communistic ideology. However they could not achieve significant results. Bases of disagreements were various points of view at an ethnic accessory of title population of MASSR.

Key words: Transdnistria, Moldavians, Romanians, History, Ethnology, Political sciences.

I. DUMINICA

ORIGINEA ROMILOR. CONSIDERAȚII DE ORDIN COMPARATIV ISTORICO-LINGVISTIC

În prezent, este imposibil de a găsi pe glob o etnie cu o istorie mai contorsionată decât istoria romilor. Până în secolul al XIV-lea d. H. istoria romilor este încă un teren al ipotezelor. Se ştie că în istoria fiecărui popor, momentul trezirii conştiinţei de neam a însemnat şi momentul în care s-au născut primele întrebări privind originea, trecutul şi condiţia socială. Aceste întrebări, atât de firești conştiinţei umane, îşi fac loc spre lumină abia atunci când se afirmă valorile spirituale, capacităţile intelectuale, în măsură să cerceteze, să interpreteze şi să răspundă prin argumente factologice, prin realităţi istorice, semnalând prezenţa în lume a unei etnii, afirmarea ei ca o cultură materială, spirituală, morală etc. Informaţii despre modul de viaţă al acestui popor se găsesc aproape în toate ţările lumii, începând cu prima lor atestare pe continentul european în jurul anului 1066 (Miclosich, 1875, VI, 60). Totodată, până în prezent sunt puţine studii despre proveniența romilor, perioada de constituire şi arealul iniţial de etnogeneză a acestei populaţii. Din păcate, cercetătorii contemporani nu dispun de studii relevante ce ar elucida istoria romilor până la apariţia lor pe continentul european. Originea comunităţii rome a generat iniţial numeroase discuţii sterile şi ipoteze false. Numeroşi istorici şi călători au scris despre originea şi moravurile acestei etnii, răspândită pe toată suprafaţa continentului european.

Prima sursă la care se face referinţă pentru a reconstitui "arborele genealogic" al protoromilor este *Homer*, care îi menţionează în operele sale Iliada şi *Odiseia* numindu-i „*Sinti*" (hom. *Sinties andres*), locuitori ai insulei *Lemnos*, oameni care prelucrează cu măiestrie metalul, favoriţii zeului *Hefaistos* (fiul lui *Zeus* şi al *Herei*), zeul fierarilor şi fierarul zeilor. Prima referinţă cu privire la *Sinti* o găsim în *Iliada* (cântul I, versul 580-590):

„Fii cu răbdare şi-ndură, o mamă, cît eşti de mâhnită;
Inima-mi plânge de dragă ce-mi eşti, că te văd toropită.
Nu voi putea să-ţi ajut, cu toată nesupusa-mi durere;
E-ngrozitor când te pui cu Olimpianul. Ştii bine,
Am încercat mai demult şi am vrut să te apăr de dânsul,
Dar m-a luat de picior şi din pragul ceresc mi-a dat drumul,
De m-am dus cît e ziua de mare, ci numai spre seară,
Bietul căzut-am în Lemnos, şi abia era suflet în mine.
Cum am picat la pământ, bărbaţii sintieni mă luară". (Homer, 1995, 67)

A doua referinţă a lui *Homer* cu privire la poporul *Sinti* o găsim în *Odiseia*: *„Iar Demodocos se porni să cânte pe lăută povestea minunată despre dragostea lui Ares cu Afrodita, ce s-au iubit în taină chiar în casa lui Hefaistos (soţul Afroditei), necinstindu-i patul. Dar Soarele îi văzu şi îi pârî lui Hefaistos, care cum auzi ieşi şi făuri în minte o amarnică răzbunare. Se duse la fierăria lui şi pe o nicovală nouă făcu nişte lanţuri, ca să nu se mai poată desface ori rupe. De îndată ce-i fu gata capcana, intră mânios în odaia de culcare şi întinse lanţurile, aşa că nevăzute nici de zei, se coborau din tavan şi învăluiau patul ca nişte aţe de păianjen. Se prefăcu apoi că se duce la Lemnos, cetatea pe care o iubea mai mult. Nu în zadar îl pândise Ares şi cum îl văzu plecând, alergă în casa lui, nemaiputând de dragul Afroditei ce se întorsese de la tatăl ei. Cum intră, Ares o apucă de mână şi începu să o îmbie: – Vino, draga mea, să ne culcăm, că Hefaistos a plecat şi a ajuns de bună seamă la Lemnos, la Sinţii cei cu grai sălbatic*" (Homer, 1955, 91-92).

Aceste referinţe au iniţiat apariţia unor elemente comune a protoromilor cu comunitatea romilor europeni în domeniul ocupaţional (fierăria) şi etimologic (sinti), creând totodată două teze contradictorii în ceea ce priveşte originea sinţilor. Insula Lemnos, situată în partea de nord a Mării Egee, reprezenta în mitologia helenică sediul atelierelor zeului fierar Hefaistos, amplasat pe muntele vulcanic Mosykhlos. Cei mai vechi locuitori ai insulei Lemnos erau sinţienii, care după unii cercetători sunt o seminţie tracă, emigrată în Marea Egee. (Vasilescu, 1980, pp.151-164). Pe de altă parte, sociologul român Vasile Burtea, atestă denumirea Sinti comunităţilor de romi prezente astăzi în Germania, Italia şi alte ţări din Europa de Vest. În opinia sa, etimologia cuvântului Sinti este legată de celebrul fluviu Indus (Sind) şi indică faptul că o parte a romilor au rămas cu „conştiinţa" originii lor din „Ţara Sindului". Argumentul are menirea de a susţine originea indiană a populaţiei rome şi să indice provincia Punjab a acestei ţări cu un nesecat bazin demografic ca zonă unde s-a desfăşurat etnogeneza protoromilor. În viziunea cercetătorului V. Burtea, romii şi sinti nu sunt comunităţi etnice diferite, ci se deosebesc doar prin faptul că ultimii (sinţii) se trag din Valea Sindului, provincia Punjab, a unei ţări de obârşie comună – India. Iniţial romii şi sinti au locuit pe spaţii istorico-geografice comune, doar după migrarea lor spre continentul european, într-un moment de prigonire etnico-rasială, sub presiunea unei ideologii ce lipsea dreptul la viaţă, pentru a scăpa de teroarea abătută asupra apelativului cu încărcătură peiorativă – „ţigan" – o soluţie salvatoare a fost utilizarea endonimelor „rom-sinti". Ambele aceste apelative sunt la fel de vechi, ambele exprimă o realitate, dar una dintre ele conţine şi o componentă geografică. „Deosebirea" dintre rom şi sinti este similară distincţiei dintre român şi oltean, german şi bavarez, italian şi milanez etc. (Burtea, 2002, 30-32). Totuşi, în virtutea faptului că aceste argumente nu sunt bazate pe surse istorice, ci sunt doar ipoteze, polemica cercetătorilor cu privire la asemănările şi gradul de diferenţiere dintre sinţii-traci şi sinţii-romi rămâne până în prezent deschisă.

Alte păreri vizând originea romilor se concentrau în jurul unor presupuneri, deseori fanteziste, dar utilizate o perioadă îndelungată de timp în cercurile ştiinţifice. Astfel, unii îi considerau pe romi ca: a) urmaşii adoratorilor pelegrini ai cultului zeiţei Izida; b) alţii îi identificau pe romi în „*mulţimea pestriţă*" care a urmat izraeliţii după exodul acestora din Egipt; c) unii susţineau ideea că strămoşii romilor au părăsit Baktria după invazia hunilor eftaliţi (albi) şi a afganilor; d) ceilalţi spuneau că protoromii au venit în Europa din Zanzibar sau din Centrul Africii; e) romii sunt descendenţi din hunii lui Atila, rămăşiţe ale pecenegilor şi avarilor, coborâtori din seminţia lui Cain, urmaşii Chaldeilor sau ai Babilonienilor etc. (Merfea, 1998, 21). Savantul italian F. Predari considera pe romi o rămăşiţă a legendarului popor din Atlantida (Predari, 1841, 72). Cercetătorul francez J. A. Vaillant susţinea teza precum că romii sunt fenicieni, iar fenicienii sunt romii indieni care, fiind „Pelasges" sau „Pelestet" (stăpânii pământului), au cutreierat pământul dintr-un capăt în altul, stabilindu-se în sfârşit pe ţărmul Mărilor Roşii şi Mediterane, ce a devenind pentru ei un farpost astral (Vaillant, 1861, 34). Ipoteza lui Charles G. Leland ce se axa pe ideea că etimologia numelui „ţigan" descinde de la două cuvinte din limba romani "shen" şi "kham", ce desemnează „luna" şi „soarele", cu greu poate fi acreditată cu seriozitate (Leland, 1924, 45). Susţinătorii acestor diverse versiuni, unele fiind pline de orgolii, au contribuit mai mult la denaturarea adevărului şi nu au adus nici un serviciu pentru istoria romilor. Din dorinţa curată de a recupera în faţa umanităţii demnitatea acestui neam mult timp prigonit, ei îşi găseau o scuză, dar de fapt nu o îmbunătăţeau cu nimic. Greşeala consta în faptul că la baza acestor ipoteze nu erau aşezate izvoare documentare cu probe concrete asupra proveniençei acestui popor. Printre argumentele expuse în favoarea asemănării dintre romi şi unele popoare asiatice şi africane erau evocate culoarea închisă a pielii, unele manifestări comportamentale, mod de viaţă nomad şi similitudini etimologice. Lipsa cercetărilor temeinice în domeniul de etnogeneză a poporului rom au contribuit la ignorarea gradului de diferenţiere a asemănărilor şi coincidenţelor accidentale.

Totuşi, în prezent, dacă înlăturăm unele teorii retrograde, uneori curioase şi chiar absurde, putem constata că s-au păstrat trei versiuni principale ale originii romilor, care nu se exclud complet una pe alta.

1. Teoria originii asiatice, mai precis – regiunea Asiei Mici, apărută la începutul perioadei de studiere a romilor (ţiganilor). Ea se divizează într-un şir de variante, în dependenţă de faptul cu care popor sau localitate este legată originea romilor.

Astfel, Henri de Sponde (1568-1643) îi ataşa pe romi drept urmaşii locuitorilor emigranţi ai oraşului Singara din Mesopotamia. O parte din istorici îi alăturau pe romi cu mai multe triburi nomade, impunându-le înrudirea cu Sciţii, adică cu triburile care pribegeau în Sarmaţia şi pe ţărmurile Mării Azov (*Palus Meotis*). Nicolae Iorga considera că romii au venit în Europa împreună cu tătarii (după ce au fost înrobiţi), în urma invaziei lui Genghis Khan. La rândul său, cercetătorul olandez M. J. De Goeje îi identifica pe romi cu persanii, alţii le atribuiau un statut de emigranţi din Cilicia şi Asiria. Cercetătorul francez C. C. Peyssonel menţionează faptul precum că romii au fost membrii sectei maniheice samaritene a Atsinganilor din Licaonia şi Frigia, care a supravieţuit până în sec. XIII d. H. Ulterior, o parte din cercetători respingeau orice legătură dintre romi şi atsingani sau considerau că aici a avut loc doar o deplasare a denumirii sectei maniheice la poporul nou-apărut în Imperiul Bizantin (atsingan > ţigan); ori direct îi identificau pe romi cu atsinganii. (Санаров, 1971, 60)

Cercetătorul francez Paul Bataillard a întreprins o încercare la sfârşitul secolului XIX pentru ca să formuleze teza, conform căreia romii încă din epoca bronzului locuiau pe teritoriul Europei de Sud, Asiei Mici şi Africii de Nord, referindu-se la menţiunile făcute de Herodot şi Apollonios de Rhodos despre „Sigyni". Astfel, în Istorii (cartea V, cap. 9) Herodot relatează: „*Despre ţinutul care se află la miază noapte de această ţară* (Tracia n. a.) *nimeni nu poate să spună desluşit ce oameni îl locuiesc, căci dincolo de Istru* (Dunărea n. a) *pare să fie un pustiu fără sfârşit. Eu am izbutit să aflu ştiri numai despre locuitorii de pe malul celălalt al Istrului, numiţi Sigyni, care poartă haine medice. Caii lor au coamă pe tot trupul, părul fiind de cinci degete lungime; sunt mici de statură, cu nările largi şi nu sunt în stare să poarte un om în spinare; în schimb, înhămaţi în căruţa, sunt foarte iuţi, de aceea, cei din partea locului umblă în căruţe. Hotarele lor se întind până în apropierea eneţilor de la Adriatica. Ei sunt colonişti de-ai mezilor. Cum au fost aceştia colonizaţi de mezi, nu pot să-mi dau seama, dar, în scurgerea nesfârşită a vremii, orice s-ar putea întâmpla. Ligurii, care locuiesc în părţile de sus, deasupra Masaliei, dau numele de "sigyni" negustorilor cu bucata*". Apollanios din Rhodos în lucrarea sa „Argonautica", vorbind despre sigyni, spune: "*sciţi amestecaţi cu tracii*". Astfel, P. Bataillard face trimitere la aceşti „Sigyni" (Sigynnen) – ţigani, purtători ai culturii bronzului în Europa, de la care ar proveni numeroase arme şi obiecte din metal găsite pe continentul european. Aidoma romilor căldărari de azi, sigynii-ţigani ar fi umblat în acele timpuri prin Europa Occidentală cu mărfurile lor de bronz pe care le vindeau triburilor celtice (Bataillard, 1875, 145-150).

2. Teoria originii egiptene a romilor este la fel de timpurie, dar ea a devenit o perioadă îndelungată (până la mijlocul sec. XVIII) cea mai răspândită şi cea mai viabilă. Apariţia ei este atestată încă în sec. XV, când romii recent apăruţi în Europa au început să răspândească legende despre originea lor din Egiptul Mic. Faptul că romii erau şi păgâni a predispus clasarea lor imediată printre cei insuflaţi de duhuri necurate şi

vrăjitorii suprafireşti, care le-au adus mai târziu tot felul de prigoniri prin ţările unde au căutat să se stabilească. În perioada decăderii Imperiului Roman, vrăjitorii erau recrutaţi exclusiv dintre egipteni. Acest moment a fost memorizat de creştini, care au găsit asemănări exterioare între vechii egipteni şi romi. Posibil că şi romii, şireţi din fire, au întărit această presupunere, pe de o parte, spre a exploata faima pseudostrămoşilor lor, pe de altă parte, spre a nu fi siliţi să dea alte lămuriri asupra originii lor; pe care, dacă n-au uitat-o, în orice caz nu le-ar fi făcut plăcere să şi-o amintească. Astfel, o perioadă îndelungată de timp (aproximativ 500 de ani) romii au fost consideraţi de către europeni drept rămăşiţă a vechilor egipteni, pedepsiţi de Dumnezeu pentru păcatele lor şi risipiţi în toate părţile lumii. Romii justificau pedeapsa primită de la Dumnezeu prin păcatul comis de strămoşii lor, care au refuzat să-l ascundă pe pruncul Iisus după fuga din Egipt, pentru a nu cădea victimă persecuţiei lui Irod. Pentru ilustrarea şi confirmarea acestei teorii, englezul Samuel Roberts a scris un studiu „The Gypsies – their origin, continuance and destination, as clearly foretold in the prophecies of Isaiah, Ieremiah and Ezekiel" (1842). Titlul lucrării indică ceea ce autorul vrea să demonstreze, sprijinindu-se pe pasaje din Biblie, într-un mod evident, că ţiganii (romii) sunt urmaşii vechilor egipteni, a căror rătăcire şi ale căror nenorociri au fost prezise de către profeţi. Unele mărturii orale, vehiculate des în perioada apariţiei romilor pe continentul european, susţineau că romii sunt supravieţuitori ai oştii faraonului înecată în Marea Roşie sau sunt originari chiar din Libia (Друц, Гесслер, 1980, 10).

Pentru ispăşirea acestor păcate predestinate, unul dintre conducătorii romilor „ar fi primit de la Papa de la Roma o scrisoare prin care acesta le recomandă să pribegească 7 ani prin toată Europa" (această teză până în prezent nu a fost documentată, documentul dat fiind falsificat). Totuşi, în majoritatea mărturiilor istorice descoperite cu privire la apariţia romilor în Europa predomină referinţele egiptene. Konrad Justinger vorbeşte despre aceştia în Cronica berneză din 1419, an în care romii ajung în Elveţia: „*oameni sărmani veniţi cu femei şi copii din Ţara Egiptului*". Această relatare precum şi altele asemănătoare, „inventate iscusit" de romi, au fost iniţial crezute şi pretutindeni unde aceşti „sfinţi pelegrini" apăreau, erau primiţi cu ospitalitate, ba nu de puţine ori li se ofereau şi cadouri. Astfel, în Registrul de socoteli al oraşului Frankfurt am Main din iunie 1418, se menţionează că s-au cheltuit 4 livre şi 4 şilingi pentru pâine şi carne, care au fost dăruite „*oamenilor din Egiptul Mic*". In Zutphen i s-au făcut în 1459 daruri „*regelui din Egiptul Mic*"; in acelaşi an prinţul de Geldern, ducele Karl von Egmont, i-a dat „*contelui Martyn Gnougy, născut în Egiptul Mic un salvconduct pentru a întreprinde un pelerinaj ... dar contele şi oamenii săi nu au voie să stea în nici un loc mai mult de trei zile*". Un teritoriu şi mai favorabil pentru realizarea cu succes a „afacerilor" lor provenite din „pelerinajul sfânt", romii l-au găsit în Transilvania. Astfel, în Registrul familiei lui Andreas Horvath, în 1417 se face următoarea menţiune privind romii: „*Am dat pelerinilor săraci din Egipt 40 de oi pentru ca, atunci când se vor întoarce la Ierusalim, să se roage pentru mântuirea sufletelor noastre*". Denumirea maghiară „pharao nemzeteg" (poporul faraonilor) şi cea utilizată de englezi „gypsy" (egipteni) au fortificat parţial ipoteza proveniênţei romilor din Egipt. Cu timpul, s-a observat că romii nu se ocupau de bunăvoie cu agricultura, aşa cum se ocupau pseudostrămoşii lor şi „pribegia" lor s-a statornicit pe o perioadă mai îndelungată, fără nici o dorinţă de a reveni la ţara de baştină. Pe de altă parte, asemănarea romilor cu egiptenii nu era decât superficială, ulterior s-a dovedit şi lipsa unei corelaţii filologice dintre limba vorbită de romi şi egipteni (Dr. Wlislocki, 2000, 24-25).

Cu toate acestea, unii cercetătorii contemporani, adepţi ai acestei teorii, o tratează parţial diferit de predecesorii lor din epoca modernă. Egiptul este tratat ca ţară de tranzit a populaţiei rome în calea lor spre Europa, unde ei, probabil, au primit cunoştinţe vaste în domeniul ştiinţelor oculte; dezbaterile ce se fac în prezent sunt legate de localizarea geografică a Egiptului Mic. Cercetătorul francez François Vaux de Foletier relatează următoarele comentarii vizavi de acest subiect: "*Călătorii străini deseori îi întâlneau pe romi în Modon* (gr. Methoni, prefectura Messenia n.a.) – *cel mai important şi cel mai fortificat oraş-port pe ţărmul vestic al Moreii* (Peninsula Peloponez n. a.); *punctul de transbordare strategic dintre Venezia şi Jaffa. Tuciurii la înfăţişare ca şi etiopienii, ei se ocupau mai mult cu fierăria, şi de regulă, trăiau în colibă. Acest teritoriu era numit "Egiptul Mic", probabil, de aceea, că aici, în mijlocul deşertului, se întindea o regiune fertilă ca în valea Nilului*". Din această cauză, romii europeni erau numiţi "egipteni", iar conducătorii lor deseori se autoidentificau ca „Duce sau Conte al Egiptului Mic". Exodul romilor din Egiptul Mic şi apariţia lor în Europa a fost cauzată de apariţia ciumei (cea mai violentă pandemie în istoria lumii), care a „secerat" în secolul XIV milioane de vieţi omeneşti (Vaux de Foletier, 1983, 64).

3. Teoria originii indiene a romilor a apărut la mijlocul sec. XVIII şi până în prezent ea este practic, în general, acceptată.

Un rol important în determinarea originii indiene a romilor este atribuită lingvisticii, totodată aportul lor original pot să-l aducă şi alte discipline ştiinţifice, aşa ca istoria, antropologia şi etnologia. Prima constatare de factură lingvistică, potrivit căreia limba romani este de origine indiană, îi este atribuită studentului ungur Istvan Wali. Teologul ungur Istvan Wali s-a format la Colegiul din Debreţin, înaintea plecării sale în Olanda la studii de specializare în cadrul Universităţii din Leyden şi Utrecht (1753-1754), iar după revenirea în ţară a

lucrat ca preot reformat în oraşul Komárom. În perioada studiilor întreprinse în Olanda, Istvan Wali alcătuise împreună cu trei colegi ceylonezi, Joh. Jakobus Meyer, Petrus Cornelissen, Antonius Moyaars, un vocabular de peste 1000 de cuvinte; după o constatare accidentală că limba vorbită de ei se asemăna cu cea a romilor din Ungaria. Evident, studenţii ceylonezi nu vorbeau o limbă indiană, ci una dravidiană, dar aceştia, cum erau de formaţie brahmani, cunoşteau limba sanscrită, limbă de cult. Tinerii ceylonezi mai amintiseră că se găsea în insula lor o provincie numită Czigania. După revenirea în ţară în anul 1754, preotul le-a citit romilor din Győr acest vocabular, solicitându-le să redea sensul cuvintelor pe care aceştia le înţelegeau în limba maghiară. Istvan Wali nu şi-a publicat constatarea, dar a relatat despre ea unui prieten tipograf din municipiul Carei (judeţul Satu Mare), teolog şi el, Istvan Szatmar-Nemethi Pop care, la rândul lui, a povestit-o căpitanului Szamuel Dobai Szekelyi. Pe baza scrisorii acestuia din urmă a apărut, în anul 1776, o scurtă informaţie „*Allegnadist – privilegirte Anzeigen, aus sammtlich – kaiserlich – koniglichen Erblandern, herausgegeben von einer Gesellshaft*" în publicaţia vieneză „Wiener Zeigen", privind constatarea făcută de Istvan Wali. Ştirea prin care se anunţă descoperirea lui Istvan Wali, precum că romii sunt originari din India, a constituit momentul cheie de reaşezare a cercetărilor în domeniul romologiei pe alte poziţii, renunţându-se la teoriile fanteziste, ce erau vehiculate până atunci în opinia publică (Petcuţ, Grigore, Sandu, 2003, 34).

După aproximativ 7 ani de la publicarea aceste ştiri în presă, H. M. G. Grellman (1783) a preluat informaţia, a susţinut-o şi a avansat-o prin cercetări istorice. Cercetătorul german şi-a expus constatarea, menţionând că după ce Tamerlan a cucerit India în 1390, a dat peste un popor numit Cingani, locuitori ai provinciilor Guzurat şi Tatt, care într-un număr de jumătate de milion au fugit în Persia, de unde s-au răspândit în toată lumea. Astfel, H. M. G. Grellman a concluzionat în lucrarea sa că populaţia romă este de origine indiană şi anul emigrării ei din India este 1390 (Grellman, 1783, 76).

Primul cercetător, care a demonstrat mai temeinic originea indiană a romilor a fost germanul A. F. Pott. El a studiat numeroase surse literare despre romi, înainte de a scoate la lumină informaţii argumentate ştiinţific despre limba romani, care era considerată în acea perioadă un „argou" al lumii interlope. El a început cu manuscrisele profesorului de limbă greacă de la Universitatea din Leyden, Bonaventura Vulcanius (1538–1614) şi a ajuns la investigaţiile contemporanilor săi, analizând materialele despre romi, culese de cercetătorii europeni. A. F. Pott a demonstrat prin argumente ştiinţifice că patria romilor este India; limba romani este una din limbile neoindiene de sorginte sanscrită, ca şi limbile contemporane ale Indiei de Nord: bengali, hindi, punjabi şi marathi. Cea mai apropiată de limba romani este hindi. Ulterior, deplasându-se în diferite părţi ale mapamondului, romii au asimilat numeroase elemente lingvistice ale popoarelor cu care ei au contactat: persane, armeneşti, turceşti, greceşti, române etc. (Pott, 134-146).

A doua mare contribuţie a lingvisticii la problematica romă a reprezentat-o reconstituirea drumului parcurs de strămoşii romilor din India până în Europa, apelându-se la aportul etimologiei. Cercetătorul sloven Franz Miklosich (1813–1891), care a studiat mai detaliat situaţia romilor iugoslavi, a stabilit o asemănare între limba romani şi dialectele vorbite în Dardistan şi Kafiristan. Însă toate investigaţiile asupra arealului de etnogeneză al romilor, bazate pe studiul lingvistic, nu puteau să dea rezultate pozitive, fiindcă, în primul rând se confruntau cu imposibilitatea de a cunoaşte dialectul indian, vorbit în epoca când aceşti nomazi au părăsit ţara lor de origine; şi în al doilea rând, limba romani este formată dintr-o multitudine de elemente străine, astfel că nu o putem atribui unui singur dialect. Astfel, prin analiza lexicului romani, cercetătorul F. Miklosich a identificat elemente vechi greceşti, române, ungureşti, moravo-boemiene, germane, polono-lituaniene, ruseşti, finlandeze, scandinave, italiene, basce, anglo-saxone şi spaniole (în total 13 dialecte), jalonându-se, în acest mod, spaţiile geografice parcurse de strămoşii romilor. Astfel, dintre toate dialectele, lexicul limbii romani este dominat de mai multe cuvinte greceşti, ceea ce denotă o perioadă de lungă staţionare a strămoşilor romilor în cadrul Imperiului Bizantin, considerat a doua patrie a romilor până la sosirea lor în Europa (Chelcea, 1944, 29).

Indologul contemporan Ianardhan Singh Pathania, consideră că romii sunt popor ce a luat naştere în partea de Nord a Indiei, iar limba lor este o limbă prakrit (tradiţională). I. S. Pathania o denumeşte afectiv „Romani-prakrit", unica limbă vie, dintre multiplele limbi prakrite; „bunica" limbilor neoindiene moderne, care, spre deosebire de limba sanscrită (sacrală, utilizată de brahmani), este o limbă sintetică, şi nu analitică – cum sunt toate celelalte limbi şi dialecte neoindiene contemporane. Romologul român Gheorghe Sarău, prin confundarea unor elemente din fondul principal al limbii romani cu echivalentele lor din limbile neoindiene punjabi, gujarati şi hindi, a atestat o mai mare apropiere la nivel lexical, a limbii romani de limba gujarati, decât de hindi (Sarău, 1998, 93-95).

La rândul său, directorul Institutului Indian de Studii Romani din Chandigarh, W. R. Rishi, după cercetarea aprofundată a populaţiei băştinaşe din Nord-vestul Indiei şi comunităţii romilor europeni, ajunge la altă concluzie. Romologul indian stabileşte în vocabularul limbii romani elemente similare limbii rajasthani; această constatare devine importantă pentru identificarea arealului de etnogeneză a romilor între Punjab şi Afganistan. După exodul masiv al protoromilor din India, aceştia au venit în contact lingvistic, economic şi cultural cu mai multe popoare,

constituind o nouă etnie, formată pe parcursul migraţiei sale. La rândul său, şi limba romani a suferit modificări fonetice semnificative. Cu toate acestea, vocabularul principal al limbii romani a rămas, în toate dialectele – indian, cu baza sa din sanscrită, plus cuvinte de sorginte străină, preluate de romi din contactele diverse cu populaţia majoritară. În concluzie, W.R. Rishi îi atribuie limbii romani un statut de : „*Limbă indiană vorbită în afara Indiei*" (Rishi, 1974, 25-32).

Evident, până la înregistrarea primelor observaţii de ordin lingvistic de la sfârşitul secolului XVIII, referinţe la originea indiană a romilor se fac şi în unele documente istorice europene (care urmează a fi minuţios studiate în bibliotecile private ale Vaticanului) şi în scrierile persane şi arabe (care necesită a fi traduse).

Prima menţiune explicită cu privire la originea indiană a romilor sosiţi în Europa este oferită de cercetătorul francez H. Bernard. După studierea Cronicii de la Bologna, aceasta atestă o dezvăluire a fratelui Hieronymi de Forlivio despre o ceată de romi care, deplasându-se la o întrevedere cu Papa de la Roma, s-au oprit la Forly (7 August 1422) unde „*unii spuneau că aceştia ar fi din India*": „*Eodem millesimo venerunt Forlivium quedam gentes misse ab imperatore, cupientes recipere fidem nostram, et fuerunt in Forlivio die VII augusti. Et, ut audivi, aliqui dicebant quod erant de India. Et steterunt hinc inde per duos dies, gentes non multum morigerate sed quasi bruta animalia et furentes. Et fuerunt numero quasi ducenti, et ibant versus Romam ad papam, scilicet viri et mulieres et parvuli*" (Bernard, 1869, 19-23).

Textele persane, pot servi într-o măsură anumită la interpretarea preistoriei protoromilor. În anul 1011, poetul persan Firduosi a scris „Shahnamah" (Cartea Regilor), unde a relatat un eveniment din viaţa regelui persan Bahram Gur (421-438 d. H), care a primit un cadou de la prinţul indian Shankal din Kannauj. Acesta i-a oferit în dar 12.000 de luri (muzicanţi) cu tot cu familiile lor, care aveau misiunea să distreze supuşii regelui persan prin dansurile şi cântecele lor interpretate la flaute şi lăute. Pentru a se statornici definitiv pe pământ nou, Bahram Gur i-a dat fiecărui lur un bou, un măgar şi sămânţă de grâu pentru semănat. Dar aceştia nu erau predispuşi să se apuce de prelucrarea pământului, astfel în câteva săptămâni au isprăvit repede cu bunurile şi au început să se implice în acte reprobabile. După ce Bahram Gur i-a izgonit din ţara sa, aceştia „*şi-au pus instrumentele pe măgari şi umblă prin toată lumea, caută de lucru, se întovărăşesc cu câinii şi lupii şi fură la drumul mare zi şi noapte*". În prezent romii din Iran (Persia) se numesc Luri sau luli şi pe baza acestui text putem constata că ei au emigrat din India spre Persia încă din secolul V d. H. Istoricul arab Hamza din Ispahan 950 (d. H.) îi numeşte pe aceşti muzicanţi indieni „zott", cuvânt arab ce provine din Tatt, al cărui trib îşi are obârşia în Sindh şi Multan. Arabistul olandez M. J. De Goeje, care a urmărit peregrinarea îndelungată a tribului zott, îi identifică pe aceştia în lucrarea sa „Bijdrage tot de Geschiedenis der Zigeuners" (1875) cu – ţiganii. Denumirile variate expuse vizavi de aceşti muzicanţi rămân nesemnificative; în India până în prezent există populaţii care migrează dintr-un loc în altul, practicând aceleaşi activităţi ocupaţionale ca şi romii europeni: împletitori de coşuri, fierari, cizmari, actori ambulanţi etc. (Kenrick, 2004, 25-26).

Cercetătorul rus L. N. Gumiliov aduce un aport etnologic deosebit în elucidarea originii rome. Astfel, el susţine ideea că India, în dependenţă de configuraţia sa geografică, este mai săracă decât Europa şi, din această cauză, procesele etnogenezei s-au petrecut aici mai lent. Două popoare principale s-au format în partea vestică a Indiei: radjpuţii (aproximativ sec. VIII d. H.) şi sikhii (sec. XVI-XVIII d .H.). Se pare că deşerturile Radjasthan-ului şi Sindh-ului sunt mai puţin favorabile pentru habitatul uman, faţă de valea fertilă a râului Gange, acoperită pe atunci de păduri dense. Totuşi, în regiunea Sindh-ului se evidenţiază combinaţia perfectă pentru procesele de etnogeneză dintre deşerturi şi vegetaţia tropicală din valea Ind-ului, iar în Radjasthan – dintre deşerturi, stepe şi păduri muntoase. Cultura Indiei a înflorit în zonele centrale, interioare, dar formarea popoarelor noi este legată de regiunile limitrofe. Astfel, radjpuţii, strămoşii posibili ai protoromilor, s-au format, din contopirea pe de o parte a hunilor eftaliţi (albi) care au întrat în contact cu populaţia locală dravidiană din Nord-vestul Indiei şi gudjarii, care s-au aşezat cu traiul în Punjab, Sindh, Radjasthan. În sec. VIII d. H. a avut loc expansiunea radjpuţilor în regiunile bogate ale văilor râului Gange din India Centrală (Гумилёв,1971, 52-53).

Astfel, una din ipotezele posibile legate de apartenenţa etnică a romilor ar fi că strămoşii acestora provin din comunitatea etnică a radjpuţilor; după testările făcute în prezent şi atestarea unor similitudini a limbii romani şi limbile gujarati, radjasthani. În virtutea acestor cercetări temeinice, în domeniul lingvistic, până în prezent se efectuează ample cercetări istorice şi etnologice pentru a stabili, pe de o parte, localizarea mai precisă a arealului de etnogeneză a romilor, iar pe de altă parte, înrudirea antropologică şi lingvistică adiacentă cu popoarele indiene. Aceasta este o investigaţie dificilă, deoarece în patria romilor, India, din timpuri străvechi trăiesc popoare complet neînrudite ce vorbesc în mai multe dialecte. În prezent, India este o republică federală compusă din 28 de state federale şi 7 uniuni teritoriale, divizate în 600 de districte; unde sunt folosite 22 de limbi oficiale de origine indo-aryană. Pe lângă aceste 22 de limbi utilizate la nivel guvernamental, în India, sunt prezente peste 1000 de limbi şi 2000 de dialecte care sunt clasificate în 4 grupe principale: 1. Grupa indo-aryană (indo-europeană), 574 de limbi; 2. Grupa sino-tibetană, 226 de limbi; 3. Grupa dravidiană, 153 de limbi; 3. Grupa austro-asiatică (munda), 65 de limbi (Theban, 1969, 235). Limba romani / romani ćhib

(cod ISO 639-3, ROM; sfera lingvistică: Macro; categoria lingvistică: Limbă vie) vorbită pe toate continentele de populația romă, face parte din familia limbilor indo-europene; ramura indo-iraniană; grupul central indo-aryan (alături de limbile gujarati, rajasthani, hindi etc.). În virtutea lipsei unui stat național al romilor, limba romani este calificată cu statut non-teritorial, iar populația de etnie romă este considerată ca o națiune transnațională.

Literatura

Bataillard P. Sur des origines des Bohémiens ou Tsiganes avec l'explication du mot Tsigane // Revue Critique d'histoire et de littérature. Paris, 1875.

Bernard H. Moeurs des Bohémiens de la Moldavie et de la Valachie. Paris, 1869.

Burtea V. Romii în sincronia şi diacronia populațiilor de contact. Bucureşti, 2002.

Chelcea I. Țiganii din România. Monografie etnografică. Bucureşti, 1944.

Grellman Heinrich Moritz Gottlieb. Die Zigeuner: ein historicher Versuch über die Lebensart und Verfassung, sitten und Schicksahle dieses Volks in Europa nebst ihrem Ursprunge. Dessau, 1783.

Homer. Iliada. Bucureşti, 1995.

Homer. Odiseia. Bucureşti, 1955.

Kenrick D. Gypsies: From the Ganges to the Thames. Hatfield, 2004.

Leland Charles Godfrey. Gypsies. Cambridge, 1924.

Merfea M. Cultură şi Civilizație Romani. Bucureşti, 1998.

Miklosich F. Uber die Mundarten und die Wanderungen der Zigeuner Europa's // Denkschriften Kaiserlichen Akademie der Wissernschaften, (ediție în 12 vol.(I-XII). Wien, 1872–1880.

Petcuț P., Grigore D., Sandu M. Istoria şi tradițiile rromilor. Bucureşti, 2003.

Pott August Friedrich. Die Zigeuner in Europa und Asien. Ethnographisch – linguistische Untersuchung, vornehmlich ihrer Herkunst und Sprache, nach gedruckten und ungedruckten Quellen von [...] // Vol. I Einleitung und Grammatik. Halle, 1844.

Predari F. Origine e vicende dei Zingari. Milan, 1841

Rishi Weer Rajendra. Multilingual Romani Dictionary. New Delhi, 1974.

Sarău Gh. Rromii, India şi Limba Rromani. Bucureşti, 1998.

Theban L. Limbă şi „dialect" în India // Fonetică şi Dialectologie, vol. VI, 1969.

Vaillant Jean Alexander. Grammaire, dialogues et vocabulaire de la Langue rommane de Sigans pour faire suite a l'Histoire vraie des vrais Bohémiens. Paris, 1861.

Vasilescu M. Les Thraces dans les épopées homérique // Actes du IIe Congrès International de Thracologie (ACIT). Bucureşti, 1980.

Vaux de Foletier François. Le Monde des Tsiganes. Paris, 1983.

Wlislocki Dr. Heinrich von. Despre poporul nomad al romilor. Imagini din viața romilor din Transilvania. Bucureşti, 2000.

Гумилёв Л. Н. Этногенез и этносфера // Природа № 1, 1970.

Друц Е., Гесслер А. Цыгане. Очерки. М., 1980.

Санаров В. И. Проблемы историко-этнографического изучения цыган // Советская Этнография № 3, 1971.

Rezumat

Tematica abordată în cadrul articolului, elucidează un şir de polemici abordate de mai mulți cercetători romologi din epoca modernă şi contemporană vizavi de arealul de etnogeneză a romilor. Pe baza unor studii de filologie comparată acesta a fost localizat în Nord-vestul Indiei. În virtutea acestor cercetări temeinice, în domeniul lingvistic, până în prezent se efectuează ample cercetări istorice şi etnologice pentru a stabili înrudirea antropologică şi lingvistică adiacentă cu grupurile etnografice prezente pe teritoriul Indiei contemporane cu cel al romilor europeni. Totuşi, din cauza lipsei unor studii aprofundate în acest domeniu, în prezent, mai apar unele teorii „noi" care pun la îndoială cercetările din domeniul filologiei comparate, care au demonstrat originea comună a limbii romani cu grupa indo-aryană a limbilor prezente pe teritoriul Indiei contemporane.

Cuvinte-cheie: romi, grupa indo-aryană, originea romilor, înrudirea antropologică.

Резюме

Вопросы, рассматриваемые в данной статье, связаны с обсуждением современных полемик по проблемам ромологии и затрагивают локализацию ареала, где произошел этногенез ромов. В фундаментальных исследованиях в области компаративной филологии было доказано, что это место находится в северо-западной Индии. Несмотря на эти результаты, выявленные на лингвистической почве, сегодня проводятся и другие исследования в области этнологии и истории с целью выявления антропологических родственных аспектах между различными этнографическими индийскими группами и европейскими цыганами. Исходя из незначительных наработок в этой области, некоторые ученные производят «новые» теории, которые пересматривают исторический ареал происхождения ромов и ставят под сомнение лингвистические сходства цыганского языка с другими языками индоарийской группы.

Ключевые слова: ромы, языки индо-арийской группы, происхождение ромов, антропологические родственные аспекты.

Summary

The questions that are considered in this article are connected with the discussion of the modern Roma polemics, discuss localization of an area where Roma ethnogeny took place. After realization of the basic research in the area of comparative philology, it was proved that this place is in northwest India. Despite of these results revealed on linguistic ground, other investigations in the area of ethnology and history today will also be carried out for the purpose of revealing anthropologically related aspects between various ethnographic Indian groups and European Roma. Proceeding from insignificant while available results in this area, some scientists make «new» theories which reconsider a historical area of an origin of Roma and doubt linguistic similarities of Roma language to other languages of Indo-Aryan group.

Key words: Roma, languages of indo-Aryan group, origins of Roma, anthropologically close aspects.

COMUNICĂRI
СООБЩЕНИЯ

Л. А. ПОКРОВСКАЯ

О ГАГАУЗСКИХ ФАМИЛИЯХ С ИСТОРИЧЕСКИМ КОМПОНЕНТОМ *-ÓГЛО* [1]

Первый исследователь бессарабских гагаузов русский этнограф В. А. Мошков еще в самом начале XX в. отметил, что «фамилии гагаузов носят на себе следы различных национальностей, которые вошли в состав гагаузского народа или же состояли когда-то с гагаузами в близких сношениях» (Мошков, 1901, 5). Действительно, наряду с тюркскими фамилиями у гагаузов широко распространены прежде всего болгарские, затем – греческие, молдавско-румынские, сербские, украинские, русские фамилии. Имеется также несколько фамилий арабского и иранского происхождения, попавших в гагаузский через османско-турецкий язык. Особую группу составляют гагаузские фамилии с историческим компонентом *-óгло* (< тур. *oğlú* ‘сын его’). Все гагаузские фамилии (кроме украинских и русских) являются наследием предков гагаузов, живших до XIX в. в северо-восточной части Болгарии, то есть в пределах Османской империи, откуда они переселились в южную Бессарабию.

К настоящему времени опубликованы три списка гагаузских фамилий и прозвищ.

1. Список, составленный В. А. Мошковым в конце XIX в. (см. Мошков, 1901, 27-28).

2. Г. А. Гайджи Ономастика гагаузов. Фамилии и прозвища (см. ГРМСл., 602-611).

3. С. С. Курогло Современная гагаузская топонимия и антропонимия (см. Курогло, 1989, 116-180).

Гагаузские фамилии тюркского происхождения произошли из народных прозвищ. Они могут обозначать:

а) Цвет или часть тела определённого цвета: *Акбаш* (Белая голова). Слово *ак* ‘белый’, ‘белок’ в современном гагаузском языке употребляется только в словосочетаниях.

Кара (чёрный), *Карапирä* (‘чёрная блоха’), *Кырмызы* (красный), *Сары* (жёлтый) и др.

б) Физические недостатки или особенности: *Алтыпармак* (Шесть пальцев), *Камбур* (Горбун), *Көör* (Слепой), *Көсä* (Безбородый), *Кулаксыз* (Безухий), *Кыса* (Короткий), *Узун* (Длинный) и др.

в) Признаки внешнего вида или особые приметы: *Ерäбакан* (В землю смотрящий), *Кайкы* (Важный, спесивый), *Икизли* (Имеющий близнецов), *Кусурсуз* (Не имеющий недостатков).

г) Выходец из какого села (с аффиксом *-лы, -ли, -лу, -лÿ*): Баурчулу (из с. Баурчи), *Томайлы* (из с. Томай; Томайский) и др.

д) Ремесло, профессию (с аффиксом - *жы, - ж,- жу,- жÿ*):

Бойажы (Красильщик), *Дерменжи* (Мельник), *Карачобан* (Чёрный пастух овец), *Катранжы* (Продавец дёгтя, дегтярник) и др.

Имеются также фамилии, обозначающие национальность: *Арнаут* (Албанец), *Булгар* (Болгарин), *Влах* (Волох), *Курд* (Курд), *Мажар* (Венгр), *Молдаван* (Молдаванин), *Татар* (Татарин), *Тукан* (Местный Болгарин), *Урум* (Грек) и др.

Болгарские фамилии: Банев, Банков, Генов, Гроздев, Дайков, Дечев, Димов, Димитров, Добров, Занет, Кулев, Марин, Маринов, Недялков, Новак, Пачев, Радов, Радков, Русев, Слав, Стамов, Христев и др.

Греческие фамилии: Ангели, Даскал (Дьячок), Костанди, Мавроди, Панаитаки, Попаз (Поп), Ставраки и др.

Молдавско-румынские фамилии: Андриеш, Беженарь, Вакареску, Гроссу, Захария, Кройтор, Колца, Манзул, Нягу, Чеботарь, Чимпоеш и др.

Сербские фамилии: Зотович, Павлович, Попович, Сырб/Сырф (< Серб).

Украинские фамилии: Коваленко, Кравченко, Орленко, Петренко, Иванчук и др.

Русские фамилии: Алексеев, Афанасьев, Богданов, Волков, Константинов (это и болгарская фамилия), Мартынов, Парфёнов, Никитин, Николаев и др.

Фамилии арабского происхождения: Молла (< тур. *molla*, мус. ‘мулла’) (Т-Р Сл., 632), Селемет (<тур. *selâmet* ‘благополучие’, ‘благо’) (Т-Р Сл., 760), Фазлы (< тур. *fazıl* ‘добродетельный’, ‘благородный’ и т. п.) (Т-Р Сл., 291), Хажы (тур., мус. *hacı* ‘человек, совершивший паломничество в Мекку’ Т-Р Сл., 372). У гагаузов *хажы* ‘человек, совершивший паломничество в Иерусалим’, *хажыйка* ‘паломница’ (с болгарским суффиксом *-ка*).

Фамилии с основой иранского происхождения: Мутаф (тур. *mutaf* ‘ремесленник, изготовляющий изделия из козьей шерсти’) (Т-Р Сл., 644). Шкембежи (‘продавец требухи, потрохов’), тур. *işkembeci* (с тем же значением) (Т-Р Сл., 479).

В своей совокупности нетюркские фамилии различного происхождения занимают в «Словаре гагаузских фамилий и прозвищ» С. Курогло значительно большее место, чем тюркские фамилии. Этот факт, как известно, свидетельствует о том, что у гагаузов, как в прошлом, так и в настоящем времени, широко распространены этнически смешанные браки.

Особый пласт, как было отмечено выше, составляют гагаузские фамилии различного происхождения с компонентом *-óгло*: Айогло, Бабогло, Василиогло, Губогло, Дулогло, Иваногло, Кӧрогло [2], Кристиогло, Курдогло, Начогло, Никогло, Тодорогло и др. В «Словаре гагаузских фамилий и прозвищ» фамилий с компонентом *-óгло* насчитывается около двухсот.

Фамилии такого типа, безусловно, являются наследием длительного пребывания предков гагаузов в Османской империи (с XV по XVIII вв.). После массового переселения большинства гагаузов в Буджак в начаче XIX в. в Болгарии их осталось совсем немного. Из трудов историков Болгарии (К. Иречка, Л. Милетича и др.) известно, что одна часть оставшихся в северо-восточной Болгарии гагаузов (так называемые «приморские» или «греческие», жившие в окрестности городов Варна, Каварна, Балчык), относилась к греческой церкви, а другая (жители Провадийской, Силистринской и других околий), так называемые «болгарские» гагаузы, относились к болгарской церкви. По-видимому, греческая церковь оказала на гагаузов значительно большее влияние, чем болгарская. Об этом свидетельствует, в частности, преобладающее количество греческих религиозных терминов, бытующих в современном гагаузском языке (Покровская, 1974, 141-142).

Исторический компонент *-óгло* в фамилиях прихожан греческой церкви – греков, болгар, гагаузов – является, очевидно, греческим вариантом турецкого слова *oglu* ‘сын его’ (из *ogul* ‘сын’ с аффиксом принадлежности 3-го лица *-u* > *oglú*). Необходимо отметить, что в турецко-османском языке ещё сохранялся, по-видимому, смычный согласный *g(г)*, поскольку он сохранился в греческом варианте этого слова *-óglo* (с переносом ударения на первый слог и заменой конечного гласного *у* на *о*). Несомненно то, что греческое духовенство добавляло к именам или прозвищам своих православных прихожан турецкое слово *oglu* > *oglo* не по своей воле, а по приказу османско-турецких властей. Из соединения имён или прозвищ прихожан греческих церквей с турецким «добавлением» *oglu* (> *oglo*) постепенно и образовались гагаузские, болгарские и греческие фамилии с компонентом *-óгло*, бытующие до настоящего времени у гагаузов.

О том, что греки-беженцы из Османской империи в Россию, спасавшиеся от мусульманских религиозных преследований, имели фамилии с компонентом *-óгло*, свидетельствует, например, греческая фамилия Баласогло. Александр Пантелеевич Баласогло является в России историческим лицом. В 40-е годы XIX в. в Петербурге литератор А. П. Баласогло состоял в философском кружке М. В. Петрашевского, который посещали Ф. М. Достоевский и его брат Михаил, и был арестован за это, как и они. Жизни и творчеству А. П. Баласогло посвящена повесть С. Тхоржевского «Искатель истины» (С. Тхоржевский, 114-218). В «Словаре гагаузских фамилий и прозвищ» имеется прозвище Баласа под двумя звёздочками, что означает «вышедший из употребления» (Дрон, Курогло, 1989, 116, 120). В. А. Мошков зафиксировал слово Баласа как женское имя (Мошков, 2004, 198). В фамилии Баласогло конечный гласный *а* в имени Баласа выпал перед гласным *о* компонента *-óгло*. Такое же отпадение (элизия) конечного гласного наблюдается и в других греческих именах; например, от имени Костàнда образовалась «гагаузская» фамилия Костандогло.

В болгарских фамилиях на *-ев//-ов* это окончание закономерно выпадает перед компонентом *-огло*: Божев > Божóгло, Ганчев > Ганчóгло, Димов > Димóгло, Железов > Железóгло и т. п.

В фамилиях тюркского происхождения, оканчивающихся на гласный, наблюдается то же самое явление: Калайжы (Лудильщик) > Калайжóгло, Куру (сухой) > Курóгло, Куйумжу (ювелир) > Куйумжóгло и т. п. Выпадение конечного гласного в основе фамилий перед компонентом *-óгло* следует отнести к греческой трансформации фамилий такого типа.

В фамилиях, образованных от имён собственных с окончанием *-ий*: Алексий, Василий, Георгий и т. п., конечный сонант *й* перед компонентом *-óгло* выпадает: Алексиóгло, Василиóгло, Георгиóгло.

Исходя из вышеизложенного, можно предположить, что все гагаузы, имеющие фамилии с компонентом *-óгло*, являются потомками тех гагаузов, которые относились к греческой православной церкви в Северо-Восточной Болгарии во времена Османской империи. Такие фамилии, как мы видим, очень устойчивы и сохраняются веками, переходя от поколения к поколению.

В заключение необходимо заметить, что С. С. Курогло в своём «Словаре гагаузских фамилий и прозвищ» все гагаузские фамилии с компонентом *-óгло* почему-то поместил в графу «Русское написание», а в графе «Гагаузское написание» эти же фамилии написаны с компонентом *-óглу*, хотя исторически фамилий с компонентом *-óглу* никогда не существовало (в османско-турецком языке этот компонент был *oglú*, с ударением на последнем слоге). Такое произвольное изменение в печати исторически сложившихся фамилий является антинаучным.

Примечания

[1] Статья написана на основе доклада к VI Конгрессу этнографов и антропологов России, состоявшемся в Санкт-Петербурге 28 июня – 2 июля 2005 г.

[2] Вопреки распространённому среди гагаузов мнению, фамилия Кӧрогло не имеет никакого отношения к имени тюркского эпического героя (~ XVII в.) Кӧр-оглу//-оглы. Это – просто совпадение прозвища (Сын слепого) и гагаузской фамилии Кӧр с компонентом *-огло.*

Литература

Гагаузско-русско-молдавский словарь. М, 1973.

Дрон И. В., Курогло С. С. Современная гагаузская топонимия и антропонимия. Кишинев, 1989.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда (Этнографические очерки и материалы) // Этнографическое обозрение. М., 1901. № 2.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда (Этнографические очерки и материалы). Кишинев, 2004.

Покровская Л. А. Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов // Советская этнография, 1974, № 1. С. 139-144.

Турецко-русский словарь. М, 1977.

Тхоржевский С. Портреты пером. М., 1986.

Список библиографических сокращений

ГРМСл. - Гагаузско-русско-молдавский словарь. М, 1973.

Т-Р Сл. - Турецко-русский словарь. М, 1977.

В. Г. КУШНІР

МОЛДАВСЬКИЙ ЕТНОКУЛЬТУРНИЙ КОМПОНЕНТ У ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНЦІВ БУДЖАКА

Багатоетнічність чи не найголовніша ознака Буджака. Етнографічна його своєрідність репрезентується компактно розселеними в регіоні етнічними групами болгар, гагаузів, молдован, росіян у тому числі і старообрядців. Ідентичність кожної з названих груп визначається притаманною їм виразністю етнокультурних комплексів, що збреглись до наших днів. У такому розмаїтому етнографічному середовищі розселилися й українці. Незважаючи на толерантне співіснування українців з вказаними етнічними групами, інтенсивність і наслідки міжетнічної взаємодії не однакові. Однією з спільнот, де рівень таких взаємостосунків достатньо високий і за часом довготривалий, є молдовани.

Історія українсько-молдавських взаємин достатньо повно висвітлена і зазначена тема не відноситься до числа малодосліджених, адже вивченню наслідків взаємовпливу культури українців і молдован особливо у 1970-80-ті роки приділялось чимало уваги, що й відображено в історіографії цього періоду (Бостан, 1971; Захарова, 1985; Зеленчук, 1959; Зеленчук, 1971; Зеленчук, 1961; Зеленчук, 1979; Наулко, 1975; Приходько, 1972; Селівачов, 1982; Орлов, 1984; Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма, 1987; інші).

Завдяки значному обсягу проведених польових етнографічних досліджень в селах України і Молдови, виявлено українсько-молдовську етнокультурну зону з існуванням в ній трьох підзон – північної, центральної і південної (Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи..., 1987, 242). До здобутків слід віднести й певні узагальнення щодо етнографічної характеристики кожної з трьох виокремлених підзон, глибину і інтенсивність українсько-молдавських взаємовпливів (Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи..., 1987, 242). насамперед у сфері календарної, родинної обрядовості, українського та молдавського фольклору етноконтактної зони. Разом з тим, найменш дослідженою залишається південна підзона і першочерговим завданням у її вивченні є накопичення відповідної джерельної бази. Робота по накопиченню інформації продовжується особливо з питань міжетнічної взаємодії.

У даній розвідці розглянемо деякі наслідки міжетнічних процесів на локальному рівні (у межах села) і ареальному (певної місцевості з українськими і молдавськими селами).

За основу взято результати досліджень в українсько-молдавських селах Баштанівка, Глибоке (локальний рівень), молдавському селі Борисівка, українських Нерушай, Трудове, Татарбунари, Мирне, Кислиця, Першотравневе інші (ареальний рівень). Обсяг зібраного матеріалу дозволяє простежити тенденції розвитку процесу міжетнічних взаємин і їх відображення в матеріальній і духовній культурі українців і молдован південної підзони.

Насамперед слід відзначити, що інтенсивність етнічних процесів, особливо на локальному рівні у Буджаку, швидкоплинна, супроводжується проявом іновацій у традиційних культурах, поступовою природньою асиміляцією, наприклад, молдован в українському середовищі, чи українців у молдавському. Неоднакові на локальному і ареальному рівнях характер і глибина міжетнічних процесів. Вони визначаються дією різноманітних чинників. Так, якщо на локальному рівні на результат, наприклад асиміляції, впливає чинник кількісного співвідношення представників двох етносів, то у господарській, побутовій сферах і навіть у календарній обрядовості кількісні показники не завжди є вирішальними. Тут часто простежується протилежне: культура більшості сприймає культуру асимільованого населення, якщо вона оптимально адаптована до природних умов місцевості і забезпечує належне функціонування системи життєзабезпечення. Для ілюстрації вкажемо на вівчарство у молдован, як важливу складову цієї системи, ткацтво як традиційне народне ремесло, безпосередньо пов'язане з вівчарством. Маємо чимало прикладів, коли незначна частка молдован з часом розчиняється в українському етнічному середовищі, але їхня культура, зокрема традиції вівчарства,

ткацтва, стають важливою часткою культури українців. Так, в українському селі Першотравневе (Ізмаїльський район) проживали й молдовани, утворивши окрему частину – магалу. Однак, через шлюби з українцями молдовани швидко втрачали мову [1]. Коли українка, вийшовши заміж, потрапляла до молдавської родини, українській мові від неї навчалися родичі чоловіка. Вони усвідомлювали таку необхідність, адже знаходились у мовному середовищі більшості населення села і були часткою об'єднаного з українцями сільськогосподарського колективу.

Разом з тим, українці Першотравневого чимало запозичили у молдован з національної кухні, одягу, ткацтва. Лексеми молдавського походження (*картіка* – шматок хліба; *риндуляса* – жінка, яка носить у поле селянам воду; *чуперки* – гриби тощо) використовуються українцями. Лексеми, пов'язані з ткацтвом (*граніцара* – ткацький виріб кінця XIX ст.), зафіксовані в селі Кислиця. Тут у 1817 році проживало 376 мешканців (237 українців і 131 молдован) (Кабузан, 1974. Пр. 6). За десять років населення збільшилось до 829 (701 українців і 115 молдован). Станом на 1881 рік всього мешканців нараховувалось 986 осіб (494 чоловіків і 492 жінок) (Кушнір, 2007, 68).

В кінці XIX – на початку XX ст. із 1912 сільчан українців було1544, молдован 340 (Бутович, 1916).

Показовим в цьому плані є й с.Лиман (Татарбунарський район). На відміну від навколишніх українських сіл, де ткацтво не можна вважати розвинутим, у Лимані його традиції не було втрачено. Тут, порівняно з сусідніми селами, збереглось найбільше різноманітних виробів ткацтва та їх назв.

Інша картина, у порівнянні з Першотравневим, спостерігається у с. Глибоке (Татарбунарський район). За церковними відомостями станом на 1878 рік вказується національність мешканців села. Це були молдовани. Господарств на той час нараховувалось 27, осіб чоловічої статі 109, жіночої 128 (Кушнір, 2007, 66). У 1888 році кількість селян зросла до 690 осіб (304 чоловіків і 286 жінок), господарств стало 76 (Кушнір, 2007, 66). Станом на кінець XIX – початок XX ст. у статистиці з'являється інформація про українців: у селі проживало 450 українців і 500 молдован (Бачинська, 2002, 126). У відомостях за 1910 рік населення значиться як українсько-молдавське: 228 господарств, чоловіків 561 особа, жінок 512 (Кушнір, 2007, 66). Домінуючою мовою спілкування була молдавська, хоча українська мова збереглась до нашого часу і нею спілкуються люди старшого покоління. Обрядовість, як родинна так і календарна в селі була українська і молдавська. Проте, певні календарні обряди українцями запозичені у молдован і виконувались як необхідна обрядова практика. Йдеться про виконання актуального для населення посушливого Буджака обряду викликання дощу. Українці не тільки виконували обряд «каліяна», але й сприйняли повір'я, що пояснювали причини тривалої відсутності дощу і дотримувались їх, щоб не викликати посухи.

Чимало запозичено українцями від молдован з традиції вівчарства, максимально адаптованого до природних умов буджацького степу. І те, що українці, пристосовуючись до нових умов ведення господарства, організації побуту, опановували випробувані на практиці, у даному випадку молдованами, методи ведення господарства є природніми. Адже молдовани переселялися на південь Буджака із сформованою культурою вівчарства. Так, за переказами, першопоселенцями села Борисівка були саме скотарі. У Глибокому існує тільки молдавська [2], термінологія статевовікового розподілу овець: *нєл, нєлуц* – від народження до 6 місяців, *міоріці, міоара* – молода вівця до окоту, *уая, нюар* – вівця, *бабана* – стара беззуба вівця, *сєрпі* – ялова вівця, *крлан, беребек, бербекуц* – назви баранів різного віку. Не є українського походження й назви загонів для утримування овець, людей, що їх доглядають – *струнга, чабан, струнгар* інші. В українському Білоліссі як і в сусідній молдавській Борисівці отару овець називають однаково – *кирд*. Тому не викликає запитань відсутність розбіжностей щодо організації вівчарства в українсько-молдавській Баштанівці, незважаючи навіть на те, що в селі існувало дві отари овець – українців і молдован, які утримувалися на пасовищах окремо.

Щоправда, далеко не все у тваринницькій галузі традиційних скотарів сприймалося українцями. Так, у Баштанівці серед українців не поширилась традиція розведення і використання віслюків. Їхати на підводі, запряженій магарем, в українців вважалося за непристойне й принизливе. У тому ж Першотравневому не спостерігаємо такої розгалуженої системи статевовікої диференціації у вівчарстві. Вона в селі є достатньо спрощеною, а назви українськими: *ягня, ярка, матка, ялова вівця, баран*. Більш спрощена і змішана (українсько-молдавська) система в Татарбунарах: *ягня, ніворка (вівця старше одного року і першого окоту), вівця, баран*. Примітно, що в Татарбунарах облаштоване місце для утримування і доїння овець називають не кошара, а струнга. Струнга ж лише частина кошари, оскільки вона є місцем для доїння. Показово, що зазначена інформація записана від чабана, добре обізнаного у вівчарстві. Вона свідчить, що українці запозичували, насамперед, необхідні для організації справи елементи практики і не надавали особливого значення термінології. У сусідній Плахтіївці місце для утримування і доїння овець називають *окол.* Така термінологічна відмінність у сусідніх селах могла пояснюватись поширенням різних традицій, носіями яких були запрошені для організації вівчарства чабани з різних районів Молдови і Буджака.

Наведене підтверджує ефективність взаємин з молдованами. Тривале й толерантне українсько-молдавське співіснування у Буджаку взаємозбагачувало традиційну культуру двох народів, сприяло удосконаленню насамперед господарської системи, її функціонування в умовах степової зони.

Примітки

[1] Слід зауважити, що цей феномен потребує окремого дослідження. Не завжди мова більшості мешканців біетнічного поселення була домінуючою.

[2] Варто відзначити, що й молдовани запозичили певні терміни від тюркського скотарського населення у Північному Причорномор'ї.

Література

Бачинська О. А. Українське населення придунайських земель. XVIII – початок XX ст. Одеса, 2002.

Бостан Г. Українсько-молдавські паралелі в старовинній та сучасні весільній обрядовості // НТЕ. 1971. № 6.

Зеленчук В. С. Східнослов'янські риси у молдавській весільній обрядності // НТЕ. 1959. № 3.

Кабузан В. Н. Народонаселение Бессарабской области и левобережных районов Приднестровья. Кишинев, 1974. Пр. 6.

Кушнір В. Г. Українське населення Буджака за даними Ізмаїльського архіву // Лукомор'я: археологія, етнологія, історія Північно-Західного Причорномор'я. Вип.1. Одеса, 2007.

Орлов А. В. Деякі аспекти сучасних українсько-молдавських зв'язків // НТЕ. 1984. № 1.

Приходько М. Житло українців у межиріччі Дністра та Дунаю // НТЕ. 1972. № 3.

Селівачов М. Р. Сучасна народна образотворчість українсько-молдавського села // НТЕ. 1982. № 5.

Бостан Г. Украинско-молдавские фольклорные связи на Буковине (обрядовая поэзия). Автореф. дис… канд. филол. наук. К., 1971.

Бутович В. Н. Материалы для этнографической карты Бессарабской губернии. К., 1916.

Захарова Г. Н. Современные украинско-молдавские межэтнические связи. Киев, 1985.

Зеленчук В. С. Молдавско-украинские общности в традиционных обычаях и фольклоре семейной обрядности. Кишинев, 1961.

Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX ст. Кишинев, 1979.

Зеленчук В. С. и др. Культурно-бытовые процессы на юге Украины. М, 1979.

Население Бессарабии и Поднестровья в XIX ст. // Этнические и социально-демографические процессы. Кишинев, 1979.

Наулко В. И. Развитие межэтнических связей на Украине: историко-этнографический очерк. К., 1975.

Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой или Буджака. Аккерман, 1899.

Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма. Кишинев, 1987.

В. П. СТЕПАНОВ

ЭЛЕМЕНТЫ ОБЫЧНОГО ПРАВА И ТРАДИЦИОННЫЕ НОРМЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ УКРАИНЦЕВ МОЛДОВЫ

Обычное право или встречаемое в литературе другое его название «право земли», представляет собой систему сложившихся в традиционном обществе системы норм и представлений о правилах поведения и системе взаимоотношений в обществе. Система норм обычного права передавалась из поколения в поколение. Причем многие правила сложились еще в бесписьменный период жизни народа. Например, на территории Пруто-Днестровских земель от восточных славян в древнерусский период получила распространение традиция преследования вора/преступника до границы владений отдельного села, где жители другого села как бы перенимали эстафету в преследовании злоумышленника – так называемая система «гонения следа». В последующем данная традиция была заменена «побором за следогонение» освобождавшей сельские общины «гнать след злодейский» (Советов, 1980, 199) После его внедрения преследовать нарушителей вменялось специальным служилым – следогонцам.

Украинское население Молдовы является исторической этнической группой, на протяжении длительного времени испытывающей, с одной стороны, влияние молдавского окружения, а с другой постоянную подпитку со стороны соплеменников-мигрантов из разных регионов Украины.

За серьезные проступки жителя села могли даже изгнать из общины, что в средневековье, было равносильно обречению на смерть. Ведь виновника выгоняли, по сути, с сумой на дорогу, обрекая его на нищенство и незащищенность.

В средневековье большое значение в жизни отдельной крестьянской семьи и каждого ее члена играла община – *громада*. Ее роль была особенно важна в период феодализма. Выжить в тех условиях без круговой поруки односельчан было очень сложно. Община регулировала пользование земельными угодьями, водными ресурсами, лесами и пастбищами. С эволюцией общественных отношений роль общины стала сужаться, тем не менее, она просуществовала практически вплоть до конца XIX в. Во главе средневековой украинской общины стоял *кнез*.

Практически до XIX в. украинское население Бессарабии и Левобережного Поднестровья жили согласно нормам обычного права – традиционных законов (обычаев земли), сложившихся в народе и

передаваемых из поколения в поколение. В немалой степени отсутствию письменных правовых актов способствовало длительное зависимое состояние края от Османского владычества.

Одной из основных форм занятий местного населения, в том числе и украинцев, было земледелие. Потому, отношение к земельной проблеме заняло в обычном праве очень важное место.

В XIX в. село возглавлял староста – уважаемый и зажиточный хозяин. С эволюцией общественных отношений роль старосты приобретает все более административные черты. В литературе XIX в., например, зафиксированы случаи, когда, при каких либо, возникших спорах между односельчанами старосте вменялось в обязанность, в том числе, улаживать конфликты, улаживать конфликты. В подобных случаях иногда прибегали к помощи жребия. Бывало решение спорных вопросов осуществлялось старостой в «шиньке» (питейном заведении) – *під горівку*. В подобном случае решение в пользу того или иного спорщика, зачастую зависела от выставленного угощения. Распространение получила форма суда на сходе громади.

В XIX – первой половине XX в., в силу распространения ценностей традиционализма люди были весьма зависимы от общественного мнения, это особенно проявлялось в коллективных взаимоотношениях. Потому в системе ценностей высокое место занимало уважение общественного мнения. С ним считались, к нему прислушивались. Одной из распространенных форм наказания являлось общественное порицание, высмеивание. Отношение к ворам по нормам обычного права в народе было непреклонным. «Мошенник, воришка клеймится титулом “мотовильник”, “ворог”, становится посмешищем старых и малых, ставится в пример как олицетворение зла, на них не только не возлагается общественной службы, их даже не принимают в общих сходках, при обсуждении общественных вопросов, или, по меньшей мере, пренебрегают их мнением. Такое общее презрение постигает не только закадычных, отменных воров, но и тех, злые деяния которых фактически не доказаны. Очень нередки случаи, когда пойманных на месте преступления воров в пылу гнева убивали до смерти [1].

В традиционном украинском селе была распространена вера в силу колдовства. По народным представлениям им, как правило, занимались женщины, вера в то, что ведьмы могут отнять молоко у коров, вызвать падеж скота или навести потраву на урожай, имели в народе широкое распространение. Негативное отношение к подозреваемой в ведьмачестве носило не только индивидуальное начало, но и коллективное поругание. Порой доходило до самосуда. Не случайно, согласно нормам обычного права, лиц обвиненных в колдовстве запрещалось даже хоронить в границах кладбища. Их хоронили за оградой. Например, по свидетельству старожилов с. Воронково Резинского р-на в годы голода и засухи в среде односельчан пошел слух, о том, что дождя нет в связи с тем, что женщину, которые односельчане считали ведьмой, похоронили в пределах кладбища. Сход селян решил перезахоронить тело, за его оградой.

Обращают на себя внимание сообщения об особом отношении к старшему поколению, к которому обычно обращались за советом и помощью. Этих людей уважительно называли мудрецами. В одном из письменных источников, авторство которого принадлежит учительнице М.Ермолиной говорится о том, что «они (старики) решают трудные вопросы в жизни крестьянина, которому приходится постоянно наталкиваться на них и обращаться за решением к старшим и более опытным» [2].

Нормы обычного права широко охватывали практически все стороны повседневной и праздничной жизни украинского крестьянина. Его нормы регламентировали правила поведения в местах общего собрания, в календарной обрядности, в системе семейных отношений.

В XIX – первой половине XX в. продолжали сохраняться *коллективные формы взаимопомощи*, например, таких, как коллективный сбор урожая. Общераспространенными для всех жителей Бессарабии и Левобережного Поднестровья были работы за угощение – *клаки*. Такого рода работы, в которых принимали участие все соседи, родственники, а порой и вся магала села (клака, толока, поміч) являются традиционными для общественных взаимоотношений. Работать на клаке, даже в праздник не считалось грехом, а благом. В случае необходимости, имел место коллективный сбор урожая, в частности кукурузы. Нередко это осуществлялось поочередно. Коллективно, в случае необходимости проводился и обмолот.

Если работа не носила безвозмездный характер или человек работал на себя в праздник, это считалась грехом. Считалось, что те, кто трудятся в праздничный день, обязательно будут наказаны. Например, считалось, что «на Кирика-шкеопу (Кирилла-хромого – В. С.) по народному верованию нельзя работать, в противном случае можно повредить ногу или руку и нарушитель того праздника сделается хромым, калекой. В день Фоки нельзя даже разводить огня, иначе сгорит дом и т. п.» [3]. Мало того, нарушителей наказывали сами односельчане.

Следует предположить, что работы выполняли и функцию пассивного саботажа, дабы не работать на панщине. По данным доклада председателя Бессарабской губернской земской управы барона А. Ф. Стуарта в нач. XX в. помимо официальных 52 выходных дней православной церковью было установлено еще 30 праздничных дней. В эти 82 дня, в которые по закону обязательно посещать церковное

богослужение и прекращать всякие публичные работы. Но, помимо этих дней население Бессарабии праздновало еще 52, в которые оно считало великим грехом работать. Таким образом, в Бессарабии было 134 нерабочих дня. Самое большое число праздников перечислено в отчете Хотинской земской управы.

Как контрмера со стороны имущих слоев в XIX в. стала появляться тенденция подстраивания под народную традицию устраивать "клаки" – безвозмездную работу за угощение водкой, с музыкой и танцами, по приглашению духовенства, сельских и волостных должностных лиц, арендаторов и мелких землевладельцев.

Аналогичная практика имела место и в Украине, когда под внешним видом безвозмездной помощи осуществлялась скрытая эксплуатация (Сироткин, 2000, 352).

Уже к концу XIX в. Бессарабия вошла в состав территорий Российской империи с самой высокой плотностью населения. Увеличение количества населения естественно вело к обезземеливанию малоимущего крестьянства и появлению такой социальной категории, как батраки, которые шли в наем или посезонно или постоянно.

В борьбе против кабанов, забредающих на огороды, устраивались коллективные засады мужчин-охотников (хотя охота не являлась традиционным промыслом украинцев края), тоже делалось для защиты от потравы насаждений кукурузы. А. С. Афанасьев-Чужбинский отмечал, что осенью кукуруза рисковала быть попорченной деревенскими собаками и дикими свиньями, которые являлись большими любителями этой культуры. «В иных деревнях, во время созревания урожая, собак принято держать на привязи, а вот если свиньи повадились на кукурузу, то могут вообще ничего не оставить на ниве. На них часто устраивают засады» (Афанасьев-Чужбинский, 1863, 13-14).

В процессе капитализации сообщества XIX в. *элементы регионально-профессиональных правовых форм взаимоотношений* между имущими и неимущими приобретали специфические формы. Один из авторов того времени П. Рябков в своей объемной статье «Рыболовство в Херсонской губернии. Опыт статистико-экономического исследования». В объемной статье автором описаны поднестровские земли, рассматриваются отношения между рыбаками и хозяевами берега, откуда велся лов рыбы, и т. п.

П.Рябков обратил внимание на тяжелое положение рыбаков, окруженных шепотинниками (посредниками в деле покупки и продажи рыбы), комиссионерами, которым за известное вознаграждение (процент с выручки) доверялась продажа рыбы на рынке. Помимо этого отмечалось, что «… везде рыбак сталкивается с береговладельцем, предъявляющим свое право на воды, омывающие его берега… если он, в иных случаях, не берет плату за воду, то берет за право пользоваться берегом».

Малоземелье вынуждало местное крестьянство заниматься дополнительными заработками. Одной из таких форм заработка были *фальчи* – уборка хлеба или травы. *Фальча* – мера немногим более десятины (фальча имела 2880 кв. саженей и относилась к десятине примерно как 6:5).

Различались фальчи по контракту и вольные. Хозяева земли и их уполномоченные, понимая, что рабочая сила летом очень дорогая, занимались вербовкой крестьян осенью. Бедное русинское население продавало свою силу на будущее лето за половину положенной суммы. Часто крестьяне брали деньги в счет будущих фальч, не имея возможности заплатить подати.

Вольные фальчи, иначе называемые *забирки*, не были связаны с подписанием контрактов, и крестьяне на них зарабатывали значительно больше. «Это показывает, как велика эксплуатация рабочих рук агентами, занимающимися законтрактовкой рабочих», – писал П. Несторовский.

Он оставил красочное описание быта русинов-фальчевников: «В таком обозе есть что-то старинное, чумацкое. Для полноты картины недостает только чумацких волов, которых буковинцы и другие русины для таких длинных поездок никогда не берут, заменяя их лошадьми» (Несторовский, 1908, 682). Разбиваясь на мелкие группы, *фальчевники* разводили костер, на котором готовили «всегдашнее вечернее блюдо простолюдина-бессарабца – мамалыгу... Спят тут же у повозок на голой земле, даже в дождливую пору» (Несторовский, 1910, 167-168).

Малоимущие русины, которых было значительное большинство, батрачили. Батраки были сроковыми и годовыми. Первые вербовались на 8 месяцев (с 1-го марта по 8-е ноября), работали они на помещиков за пределами Хотинского уезда (Несторовский, 1905, 81).

Социальные взаимоотношения в украинской общине представлены сложной устоявшейся системой норм поведения, основанной на социальной и половозрастной структуре традиционно сложившихся в обществе норм поведения.

Как уже отмечалось, нормы обычного права распространялись на все формы традиционного общежития. Нашли они свое отражение и в правилах коллективного проведения досуга. Традиционными местами коллективного проведения досуга сельского населения были церковный двор, сельская площадь, дома, в которых проводились вечорниці и др.

Например, такая его форма, как коллективные танцы – джок/жок (название заимствованное от молдаван), сопровождались присутствием старшего поколения, подсказывающего правила поведения

молодежи, причем юношей учили старики, а девушек, пожилые женщины.

Возрастной и социальный статус жителя украинского села XIX в. можно было определить по определенной орнаментике или отдельным элементам традиционной одежды.

Об этом свидетельствуют наблюдения И. Енакиевича и А. Ф. Афанасьева-Чужбинского. Последний, в частности, отмечал, что без нее, несмотря на жару, молодая девушка никогда не выходила на торжество: «Будут люди ся сміяти.., а як з дівчини ся посміют, то хоть камінь на шию і у воду» (Афанасьев-Чужбинский, 1863, 16-17).

Определенный надзор осуществлялся и на вечорницях (посиделках), обычно проводимых под присмотром старших. Устраивали их, как правило, в доме у девушки на выданье или у вдовы. Старшие в семье следили за порядком. Если юноши хотели пригласить музыкантов, это делалось только с разрешения родителей. Когда старшие отправлялись отдыхать, по рассказам респондентов (с. Унгры, Окницкого р-на, с. Стурзовка, Глодянског р-на, с. Мусаит, Тараклийского р-на и др.) молодежь общалась вполголоса, чтобы не побеспокоить старших. В это время обычно играли в карты или занимались рукоделием. Интимные отношения до замужества порицались. Если о девушке шла дурная слава, ее подвергали осмеянию, мазали ворота навозом, не сватались и т. п.

Потребление спиртных напитков также регламентировалось социальным статусом. Так молодежь практически не употребляла спиртного (в том числе и на посиделках), особенно девушки. Шинок, обычно посещали женатые мужчины. По воспоминаниям респондентов целого ряда украинских сел: Унгры, Стурзовка, Мусаит и др. если молодые парни (парубки) забредали в шинок, то старшие их просто выгоняли оттуда (межвоенный период).

Семейные отношения украинцев традиционного общества также были пронизаны многочисленными нормами семейного обычного права.

Современные этнические культуры прошли сложный путь развития. XIX в. характеризуется еще и активизацией женского начала в социальной жизни, в том числе и в семье. Известно, что в силу хозяйственно-экономического уклада украинская и молдавская семьи характеризовались таким понятием, как малая семья.

На формирование семейных отношений оказывали влияние социальное положение молодых, отношение к каждому из молодых родителей брачного партнера. В процессе работы в экспедициях автору приходилось фиксировать информацию о том, что в XIX – начале XX вв. имели место случаи, когда родители решали судьбу своего ребенка, выдавая его замуж или женя на ком, считали более выгодным для усиления хозяйства и обеспечения большего достатка. Однако, следует отметить, что это были скорее случаи исключительные. К мнению детей также прислушивались. Но разводов практически не было. Религиозное сознание в народе было очень высоко, брак заключался в церкви, перед Богом, один раз и предавать его считалось большим грехом, подобное обществом порицалось.

Постоянные заботы по хозяйству и, возможно, распространение института малой семьи вели к очень раннему взрослению детей. Писатель-этнограф А. С. Афанасьев-Чужбинский говоря о XIX в. констатировал, что «и в образованном сословии, и у крестьянских детей строятся планы относительно будущего, не справляясь с расчетами родителей» (Афанасьев-Чужбинский, 1863, 49-52).

В малой семье гораздо больше функций перекладывается на плечи хозяйки, многие хозяйственные вопросы решает именно женщина. Современные украинские этнологи, как и писатели, также выделяют у украинцев как бы два начала: женское – земледельческое и мужское – военное, казачье, с походами, полукочевым бытом и т. п. (Пономарьов, 1994, 35).

Вероятно, такой сильный гендерный образ женщина приобрела именно в условиях доминирования мужского казачьего начала, когда мужчина долгое время находился в ратных походах. Таким образом, длительное отсутствие мужчины дома привело к некоторому усилению прав женщины. Сказалось и то, что Новороссийскому краю были свойственны более мягкие формы социальной зависимости крестьян.

Доминирование мужчины-хозяина – мужа, главы семейства начинает проявляться, когда он находится дома, работает с землей и не отлучается надолго от семьи.

Отношение к женщине в материалах XIX – начала XX вв. преподносилось по-разному. У одних авторов в описаниях содержатся сведения о деспотизме и тирании со стороны мужа, у других – противоположная картина. «Женщины уважаются мужьями как равные с мужем существа. Они часто сдерживают грубые порывы своих мужей и нередко служат советниками их во многих случаях... Жена сопровождает мужа на рынок, в гости и на работу, все у них общее и делится пополам» [4]. Специалист в области семейных отношений на Украине, профессор Анатолий Петрович Пономарев справедливо объясняет такое расхождение тем, что подобного рода товарищеские отношения в семье сложились сравнительно недавно. В старину же они основывались на полном подчинении жены мужу (Пономарьов, 1994, 249). Об этом, впрочем, свидетельствует элемент игры, имевшей место в свадебной обрядности украинцев Бессарабии: молодой муж, уводя свою избранницу из родительского дома, посадив ее в повозку, три раза бил её шутя плеткой, в знак будущего повиновения главе семьи.

Исследователь и писатель XIX – начала XX вв., П. А. Несторовский, говоря о положении женщины в традиционной русинской семье, обратил внимание на патриархальность, прочно сохранившуюся в ней и ставившую женщину в полную зависимость от мужа: «Она его помощница, но отнюдь не равноправный спутник жизни». Хозяйкой дома женщина могла стать лишь в случае утраты своего мужа, при малолетних детях. Причем, как отмечал П. А. Несторовский, ее авторитет как матери стоял не так уж высоко. «Случаи неповиновения ей, особенно со стороны взрослых сыновей, готовых смотреть на мать как на юридически неполноправное лицо, бывают нередки» (Несторовский, 1905, 147-148).

Дочь, по его словам, не была уравнена в правовом отношении с сыновьями, что практически исключало наследование ею земли. Лишь воля отца «может наделить ее родовым имуществом в виде земельного наследства», что, впрочем, нередко нарушалось сыновьями после смерти родителей.

Согласно историографическому анализу, проведенному молдавским исследователем XX в. П. В. Советовым, можно выделить несколько точек зрения на проблему. Ряд румынских исследователей: К. Диссеску, Н.Йорга, К.Попеску отождествляли систему права Валашского и Молдавского феодальных государств, считая господствующим для обоих государств преимущественное наследование мужчин. Г. Фотино, А. Ксенопол, Г. Замфиреску и др. доказывали наличие равенства полов при наследовании как в Молдове, так и в Валахии. Еще одна группа ученых: Г. Точилеску, П. Негулеску, Д. Александреску, И. Перец, В. Ханга и др. – утверждала, что по валашскому праву наблюдалось преимущественное наследование мужчин, а по законам молдавского обычного права к наследованию допускались и дочери. Молдавские исследователи Ф. А. Грекул и П. В. Советов господствующей нормой при наследовании земли считали равенство полов с сохранением в отдельных случаях некоторых пережитков, ущемлявших права наследника по женской линии [5].

Тесные взаимоконтакты молдавского и украинского населения, исторически проживавшего на одной территории привело к распространению целого ряда норм обычного права известного как среди молдавского, так и у украинского населения. В качестве примера можно привести обряд, называемый у молдаван *«pe cuptior»,* а среди украинцев известный под названием «*на піч*». Суть обычая «pe cuptior» заключался в следующем: если родители юноши не давали согласие на свадьбу или молодой человек сам отказывался от семейного союза, то опозоренная девушка могла выступить инициатором в заключении брака. Придя в дом парня, она забиралась на печь, становясь, таким образом, членом семьи. После этого, вне зависимости от своего желания, родители жениха посылали сватов. Факт этого обычая нало-жил отпечаток на творчество ряда молдавских, украинских и русских писателей XIX – начала XX вв. (А. Матеевича, А. Сфеклы, О. Накко).

В традиционном обществе большое значение уделялось честности молодой. Причем если на добрачные отношения юноши в народе смотрели сквозь пальцы, хотя родители также старались контролировать сына до женитьбы, то в отношении к девушке и общество и близкие применяли самые высокие требования нравственности. Свидетельством общественного контроля за нравственной стороной является встречающийся еще в 70-х гг. XX в. обычай проверять родственниками, в частности посаженными родителями со стороны жениха факт дефлорации молодой в первую брачную ночь. Если молодая жена оказывалась нечестной, общество позорило ее родителей, а в ряде сел это служило для разлада семейных отношений.

В случае если вдовцов с вдовами или девицами безбрачно сожительствовали, такие взаимоотношения называли – «жити на віру». Подобная практика, например, была зафиксирована еще в XIX в. в в селе Шиловцы Хотинского уезда. Это объясняется глубокой религиозностью населения и устоявшимся представлением о том, что венчание может быть один раз в жизни. Оправдание подобного рода сожительства «до некоторой степени смягчает позор такого совместного житья» [6].

В заключении необходимо отметить, что при изучении норм обычного права в полиэтническом обществе немалое значение играют тесные межэтнические контакты, особенно если речь идет об исторической этнической группе украинцев, издавна проживающей на молдавских землях. С другой стороны, определенная законсервированность культуры местных украинцев, проживающих в под влиянием иноэтничных культур в немалой степени способствовала сохранению ряда элементов обычного права. Последующее развитие сообщества, в немалой степени способствовало стиранию из памяти народа многочисленных элементов народного права, которыми украинцы пользовались в повседневной жизни. Однако изучение этого слабо исследованного аспекта и фиксация в современной традиционной культуре рудиментов прошлого представляет собой интересное и перспективное направление.

Примечания

[1] Институт рукописей ЦНБ НАН (Центральная научная библиотека Национальной Академии Наук) Украины. Ф. 5. Д. 692. Л. 205 (об.)

[2] Институт рукописей ЦНБ НАН Украины. Ф. 5. Д. 695. Л. 220 (об.).

[3] НАРМ (Национальный архив Республики Молдова). Ф. 65. Оп. 2. Д. 1268. Л. 35

[4] Институт рукописей ЦНБ НАН Украины. Ф. 5. Д. 692. Л. 204 (об.)

[5] Подробнее см. Советов П. В. К истории наследственного права феодальной Молдавии до XIX в.) // Известия Молдав-

ского филиала АН СССР № 2 (56). Кишинев, 1959. С. 25-26. В то же время необходимо упомянуть наблюдение подполковника М.Дарагана, который констатировал, что в середине XIX столетия жители Бессарабии, используя законы Арменопуло (собравшего предания и постановления молдавских господарей в 1810 г.), распределяли наследственные имения между всеми сыновьями и дочерьми поровну (Дараган М. Военно-статистическое обозрение Российской империи. Т. XI. Ч. 3. Бессарабская область. СПб., 1849. С. 10-11

[6] Институт рукописей ЦНБ НАН Украины. Ф. 5. Д. 691. Л. 197.

Литература

Афанасьев-Чужбинский А. С. Поездка в Южную Россию. Ч. 2. СПб., 1863.

Дараган М. Военно-статистическое обозрение Российской империи. Т. XI. Ч. 3. Бессарабская область. СПб., 1849.

Несторовский П. А. Бессарабские русины. Варшава, 1905.

Несторовский П. А. По русской Буковине. Путевые заметки) // Исторический вестник № 5. 1908.

Несторовский П. А. На севере Бессарабии. Варшава, 1910.

Сироткин В. М. Обычное право и правовые представления // Украинцы. Ответственные ред. Н. С. Полищук, А. П. Пономарев. М., «Наука», 2000.

Советов П. В. К истории наследственного права феодальной Молдавии до XIX в.) // Известия Молдавского филиала АН СССР № 2 (56). Кишинев, 1959.

Советов П. В. Развитие феодализма и крестьяне Молдавии (Очерки истории ренты в XVI начале XVIII), Кишинев, 1980.

Пономарьов А.П. Українська етнографія. Київ, 1994.

Г. КУТАЛАДЗЕ, Г. ЖУЖУНАШВИЛИ

ИЗ ДНЕВНИКОВЫХ ЗАПИСЕЙ ПРОФ. В. Г. МАЧАРАДЗЕ

Неизмеримо велик вклад, внесенный профессором Валарианом Мачарадзе в исследование истории русско-грузинских отношений. Ученый намеревался создать единую, цельную фундаментальную историю, отражающую культурно-политические отношения Грузии с Россией. С этой целью им была проведена огромная работа в архивах и книгохранилищах Грузии, России, Молдовы и других стран. Одним из этапов данного замысла можно считать учрежденную профессором научную серию *«Материалы по истории русско-грузинских взаимоотношений II половины XVIII века»*. При жизни В. Г. Мачарадзе успел издать несколько книг из этой серии *(часть II, часть III, раздел I и раздел II)*, хронологический диапазон которых охватывает 1760–1774 гг. Значительная часть замысла профессора осталась неосуществленной. Исследователю не удалось завершить академическую обработку собранного им огромного архивного материала.

В личном архиве профессора В. Г. Мачарадзе находится большое количество документов, отражающих почти все аспекты русско-грузинских отношений до 1801 года. Среди этих материалов имеются и дневниковые записи о командировке в Молдову.

Уже в самом начале работы профессор заинтересовался судьбой видного грузинского деятеля Виссариона Габашвили и немало сделал для уточнения его биографических данных. Эти дневниковые записи он начал вести во время подготовки к командировке в 1962 году. Обращает на себя внимание манера подготовки к выполнению задания и выполнения этих скрупулезных записей, из которых молодые ученые, идущие по стопам ученого, могут узнать много полезного.

В процессе подготовки к изданию указанных записей мы опирались на несколько дел из личного архива автора, где собраны разные сведения о Молдове: это и выписки из книги «Справка. Молдавская СССР. 1962 год», и политические, экономические, культурные, демографические и другие сведения; сведения о состоянии архивов и других книгохранилищ. Во второй части записей им описываются вероятный маршрут путешествия, достопримечательные места, памятники истории и культуры; в третьей части «Записей» (12 стр.) он переходит к описанию самого путешествия. С самого начала он отмечает: «Летом 1962 года поиски материалов второй половины 18-го века привели меня и в Кишинев (в другом месте указывает - «Кишинеу» – Г. К., Г. Ж.). Правда, я искал материалы названного периода, но имел привычку не оставлять без внимания любые материалы, относящиеся к истории Грузии и к судьбам грузин». Вот именно такие «второстепенные» сведения и вошли в эти «Записи»» [1].

В последующие годы он не прекращал отношения с Молдовой. В дневниках имеются интересные записи и соответствующий материал, который датируется 1968 годом: «Грузино-молдаванские отношения (материалы)». Эти материалы были подготовлены по просьбе ученого секретаря Института истории Грузии О. Жужунаде для предстоящего визита тогдашнего секретаря ЦК КП Грузии В. Мжаванадзе в Молдавскую ССР.

Что же касается представленного очерка, то в дневниках он присутствует под двумя заголовками: «След князей Дадиани в Молдавии» и «Кем была Наталья Григорьевна Дадиани». Для публикации мы выбрали первый. Хотя материалов в этой записи и немного, но наш выбор пал на неё потому, что, во-первых, об этом человеке у нас до сих пор ничего не известно, а, во вторых, мы хотели бы развить тему изучения отношений между нашими странами, т. к. у нас и в историческом плане, и по сей день много общего.

ДОКУМЕНТ

След князей Дадиани в Кишиневе

Поиски следов грузинских деятелей XVIII века привели меня в Молдавию. И это не случайно: как сообщает грузинский поэт Давид Гурамишвили, во время русско-турецкой войны 1739-1739 годов у стен крепости Хотин воевал полк грузинских гусар (Кубанеишвили, 1955, 63)*; а после окончания русско-турецкой войны 1768-1774 годов комендантом в Дунайских княжествах (Молдавия, Валахия) был назначен Сергей Лашкарев (Бибилури); во время нахождения военного лагеря гр. Потемкина на территории Молдавии (1787-1791) тут находились представители грузинских государств (Виссарион Габашвили, Гайоз Ректор и др.). Одним словом, было что искать.*

Архивы и музей Молдавии моих надежд не оправдали. Но все же я оттуда уехал не с пустыми руками [2]*: во время работы в архиве Кишинева молдавский исследователь И. И. Мащерюк, с которым я познакомился еще в Москве, сказал мне: «Ты не видел сломанную колонну?» и указал в сторону главного городского кладбища, которое находилось позади здания архива на улице Котовского, д. № 10.*

В полдень 15 июня 1962 года я обошел кладбище и перед церковью, у дороги наткнулся на обелиск – на постаменте из розового гранита стоял пазик (постамент – изд.) *из белого мрамора, на котором с восточной стороны была закреплена фотография, под которой была надпись: «Неутомимой труженице в деле женского образования, незабвенной Н. Г. Дадиани. От сослуживцев и друзей», а с южной стороны была другая надпись: «Княгиня Наталия Григориевна Дадиани. Р. 1865.VII.30 - 1903.IX.18». Пазик из белого мрамора заканчивается столбиком из черного гранита.*

Рядом стоит другой обелиск, на котором надпись: «Боре Дадиани - 1896-1913». Этот последний, наверно, был сыном вышеупомянутой Наталии Дадиани.

Не удивительно, что меня заинтересовала судьба Н. Дадиани, и я подошел к двум старушкам и обратился к ним по-молдавски: «Кто эта женщина – Н. Дадиани?». Они ответили, что она ухаживала за больными и убогими, что она содержала Ксэнон. Конечно, этот ответ меня не удовлетворил, ведь надпись сообщала совсем о другом [3].

Как только я вернулся в архив, тут же попросил И. Мещерюка рассказать подробно о ней. Он сказал, что Наталия Дадиани была начальником женской французской гимназии, в здании этой гимназии (на Киевской ул. №63) ныне расположен ЦК КП Молдавии. Потом попросил помощи у начальника читального зала архива Анны Ильиничны Петровой, которая указала на фонд № 947 под названием «Кишиневская женская гимназия, учрежденная Дадиани». К сожалению, этот фонд оказался неполным. В нем всего 5 дел, которые хронологически относятся к 1908-1915 годам, а в эти годы Н. Дадиани не было уже в живых.

К сожалению, просмотрев дела, я не получил никакой информации ни о истории этой гимназии, ни о ее учредителе.

Старые друзья посоветовали мне обратиться к старому педагогу Л. И. Понкратьеву (ул. Томская № 56). Вечером, в 22[30]*, я увиделся с этим человеком, но, к сожалению, он отказался отвечать. Затем я обратился к преподавателю университета Полине Ивановне Попружной-Губской, которая защитила диссертацию об истории народного образования. Последняя сказала, что работает над вопросами истории начального образования, а историей гимназий она не занималась, и посоветовала обратиться к Спатарусу (проживал на улице Пирогова № 60).*

В архиве я пересмотрел и материалы, собранные Поляком, но фамилию Н. Дадиани не встретил (из микрофильма я вычитал, что она жена капитана Дадиани).

Потом я просмотрел материалы из архива города Одессы, так как Кишиневская женская гимназия была приписана к одесскому образовательному округу. Но из-за нехватки времени (командировка заканчивалась) я не успел все пересмотреть, этому же способствовало и то, что здание архива города Одессы было в аварийном состоянии и сотрудники не могли предоставить все требуемые дела.

После уже у нас руки не доходили до этого дела. Интересно было бы заняться исследованием судьбы этого человека.

Мы потому так подробно описываем все дела, чтобы, если в будущем кто-либо заинтересуется этими вопросами, то смог бы начать с чего-либо конкретного. На наш взгляд, это интересный момент из истории грузино-молдавских отношений.

Примечания

[1] В дневниках сохранилась переписка проф. В. Г. Мачарадзе с видными деятелями Молдовы на молдавском языке. В. Г. Мачарадзе был отличным знатоком румынского языка, переводил Караджале и т. д. Готовясь к командировке, он изучил и молдавский язык.

[2] В тетради № 3 проф. В. Г. Мачарадзе записал: «Я просмотрел все папки (18 ед.), где имеются документы на русском и молдавском языках – хронологические рамки – 1420-1904 гг.» (ЦГА МССР. Ф. 220. Оп. 1. Дело с описаниями документов и с инвентарем дел (по ящикам), которые передаются СССР. Согласно 12-й статье соглашения о перемирии (1420-1904).. Лл. 1-72 (примечание – эти документы переданы из Румынии. 1945 г.).

[3] В связи с этим случаем во вторую тетрадь «дневников» он записал: «Видать, эта женщина пользовалась большим уважением и популярностью».

Литература

Кубанеишвили С. Давид Гурамишвили в гусарском полку. Тбилиси, 1955.

Е. В. РАЦЕЕВА

ОСОБЕННОСТИ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ БОЛГАР МОЛДОВЫ И КОНТУРЫ ИХ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ СИСТЕМЫ КООРДИНАТ

Анализ особенностей самоидентификации у подрастающего поколения в болгарской диаспоре Молдовы был необходимым этапом в рамках исследования проблемы сохранения и развития этнической идентичности болгар Молдовы, которое проводилось в несколько этапов с 2004 по 2008 год среди старшеклассников в 5-ти школах Молдовы с болгарским контингентом учащихся, а также среди участников трех республиканских олимпиад по болгарскому языку и литературе (в 2006–2008 гг.) [1]. Результаты комплексного анализа дают информацию об особенностях самоидентификации анкетируемых; о том месте, которое занимает в их самосознании этническая, гражданская и общечеловеческая идентификация; об авто- и гетеростереотипах; о контурах персоносферы. Кроме того, они содержат сведения о представлениях, сформированных на базе изученных литературных произведений, в частности, о модальной личности болгарина и болгарки и о болгарской иерархии ценностей.

В данном сообщении ограничимся интерпретацией актуальности маркеров этнической и гражданской идентичности для подростков болгарской диаспоры Молдовы (по результатам теста Куна), а также на материалах ассоциативного эксперимента попытаемся обозначить контуры их этнокультурной системы координат путем анализа выявленных особенностей персоносферы.

1. В первую очередь сегодняшние подростки болгарского происхождения идентифицируют себя по признакам пола, по социальному статусу (ученик, лицеист), как члены семьи и рода (сын, внук, правнук, племянник и т. д.), преобладают самохарактеристики по внешнему виду, характеру и поведению, по успехам и неудачам, по способности к коммуникации, через хобби (люблю *путешествовать*, *сидеть за компьютером, общаться по телефону, гонять на велосипеде* и т. п.), через представления о перспективе (будущая *мать*, *студентка*; будущий *отец, солдат* и др.), через предпочтения или, наоборот, указание нежеланного, неприемлемого для себя (*люблю одиночество, не люблю скандалов, не терплю злых и т. д.*). Эти параметры самоидентификации характерны для подавляющего большинства анкетируемых, чего нельзя сказать об актуальности для подрастающего поколения этнических или гражданских идентификационных маркеров. Всего 30% анкетируемых указали среди 20 ответов на вопрос «Кто я?» (по тесту Куна) идентификационный маркер *болгарин* или *болгарка*, и только 16 % обозначили себя гражданами Республики Молдова. Более конкретно относительно места, которое занимает в самосознании болгар подростков этническая, гражданская и человеческая идентификация, свидетельствует таблица № 1:

Таблица № 1

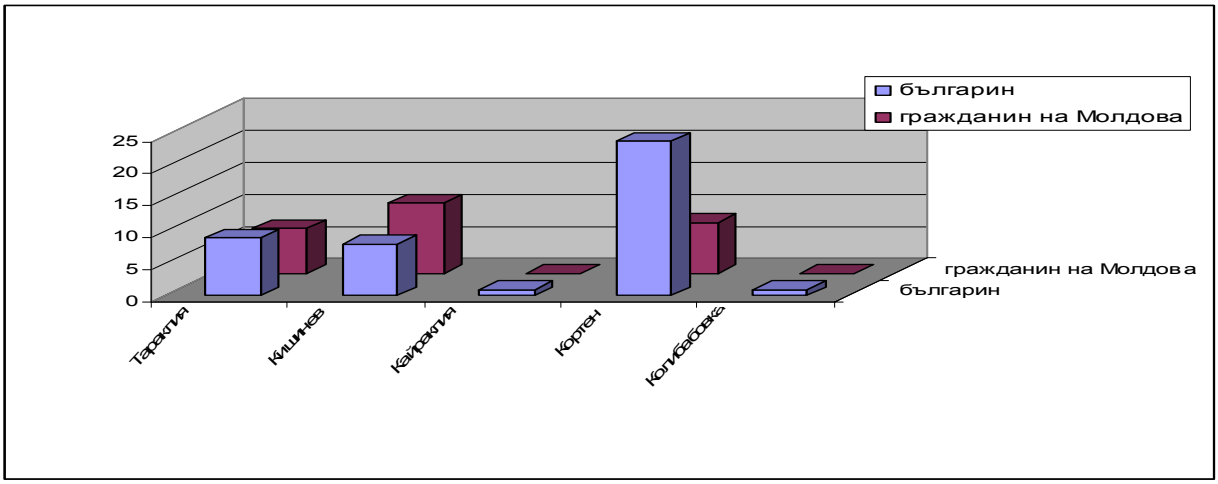
Идентификационный маркер (ИМ)	Процент анкетируемых, указавших соответствующий ИМ	ИМ назван среди первых 5 самохарактеристик (в %)	ИМ назван среди первых 10 самохарактеристик (в %)
человек	40 %	34 %	38 %
болгарин (болгарка)	30 %	8 %	18 %
гражданин (гражданка) Республики Молдова	16 %	5 %	9 %

Кроме указанных идентификационных маркеров, отмечены также следующие: 10 % – *личность*, 2 % – *индивидуум*, 1 % анкет содержат идентификацию по месту жительства –(*кортенка, из города, из села и т. д.).* Единично были представлены *житель планеты Земля, европеец*, а также идентификация через имена болгарских культурных героев – *Хитър Петър, Бай Ганьо, Иван Вазов (подробнее рассмотрим это, анализируя болгарскую составляющую персоносферы анкетируемых)*.

Следует отметить, что показатели этнической и гражданской идентификации весьма существенно различаются по школам. Особенно впечатляет разница в данных по селам (см. диаграмму).

Обращает на себя внимание, что только в Кишиневе показатели гражданской идентичности несколько выше, чем этнической, в то время как в местах компактного проживания болгар доминирует этническая идентичность. Характерно, что всего в 3 анкетах маркер гражданской идентичности проявился без маркера этнической идентичности. Как правило, эти показатели коррелируют: именно наличие маркера этнической идентичности стимулирует появление маркера гражданской идентичности. Особенно отчетливо эту тенденцию проявляют ответы тараклийских лицеистов в сопоставлении с анкетами из Кайраклии и Колибабовки.

Диаграмма



Следует отметить, что такая ситуация характерна не только для болгар Молдовы и не только для подростков. Это очевидно подтверждают результаты исследования идентичности украинцев (Степанов, 2007, 675, 698), отражающие те же тенденции. Показатели позитивной гражданской и этнической идентичности соответственно равны 53,8 % и 53,95 %.

Также, как и у болгар, наблюдается неоднородность ситуации по населенным пунктам: например, показатель неактуальной гражданской идентичности по с. Мусаит составляет 75,15 %, а в с. Ферапонтьевка – 51,76 %. Соответственно, показатели по размытой этнической идентичности: 58,59 % в с. Мусаит и 67,55 % в с. Ферапонтьевка. Ситуация несколько лучше, чем по гражданской идентичности, но гармоничной картину назвать нельзя.

Таким образом, результаты говорят сами за себя, подтверждая актуальность для Молдовы проблемы сохранения и развития этнической идентичности, которая является основой для развития полноценной гражданской и культурной идентификации в условиях глобализирующегося мира (А. Смит, А. Кръстева, Т. Неделчева и др.).

2. Рассуждения об этнокультурной системе координат болгар Молдовы, по существу лежат в русле общих представлений о картине мира, концептосфере и их обязательной составляющей – персоносфере. Говоря о термине «персоносфера» (Хазагеров, 2002, 133), ученые справедливо подчеркивают, что это самая изменчивая часть картины мира, что все культурные открытия и потрясения сопровождаются дополнением и коррекцией контуров персоносферы, имеющей свою, как бы априорно заданную, центрально-периферийную структуру. Для данного сообщения важны такие свойства персоносферы, выявленные Г. Хазагеровым, как диалогичность и метафоричность (Хазагеров, 2002). Именно в том, что отличает персоносферы разных людей, групп, общностей кроется подоплека различий в содержании тех или иных идентификационных категорий. Понимание сущности патриотизма или консерватизма зависит от того, какие люди или образы репрезентируют для нас это понятие. Во всех случаях персоносфера выполняет роль идентификатора. Объекты персоносферы – это лица, личности, и реципиент персоносферы по-разному соотносит с ее персонажами себя: диалогизирует с ними (Библер, 2001): споря, сопереживая, противопоставляя себя им или подражая, моделирует свое поведение в этом мире. При оценке других, с кем предстоит взаимодействовать, тоже «работают» как метафоры имена-прецеденты-знаки: Прометей, Дон Кихот, Дон Жуан, Сусанин… (Красных, Гудков, 1997).

Участникам Республиканской Олимпиады в 2006 году, представляющим все 5 районов компактного проживания болгар, в анкете было предложено назвать имена исторических деятелей, культурных и литературных героев, которые, по их мнению, являются символами определенных качеств (женственности, мужества, решительности, доброты, щедрости, трудолюбия, хозяйственности, уважения к старшим, верности традициям, любви к земле, любви к людям, добрососедства). Несмотря на то, что контекст анкетирования (во время 17-ой олимпиады по болгарскому языку и литературе) должен был дать определенную погрешность в виде излишнего акцента на болгарских персоналиях, приведенное в таблице соотношение, видится очень красноречивым и заслуживающим внимания.

Как правило, когда речь шла о героях-символах женственности, мужественности или решительности, часто называлось несколько имен, практически всегда более одного. Актуальность этих параметров идентификации легко объяснима, если иметь вви-

Болгарские символы	Русские	Молдавские	Другие
84	298	15	78

ду возрастные особенности анкетируемых. Но заслуживает пристального внимания тот факт, что по некоторым существенным показателям достаточно часто вообще отсутствует ответ, в частности, символ такого актуального для поликультурной Молдовы качества как *добрососедство* не указан более чем в 50 % анкет, что означает отсутствие или размытость моделей для подражания. В следующей таблице приведена информация относительно подобных лакун.

Символы	решительности	доброты	щедрости	уважения к старшим	верности традициям	трудолюбия	материнства	любви к земле	любви к людям	добрососедства	хозяйственности
всего анкет	44	44	44	44	44	44	44	44	44	44	44
всего ответов	38	40	29	28	38	27	34	36	35	20	32
нет ответа	6	4	15	16	6	17	10	8	9	24	12

Представим образы, «населяющие» болгарскую часть концептосферы школьников Молдовы, которые, будучи болгарами по происхождению, учатся в школах с русским языком обучения, и, согласно учебному плану, в рамках 4 часов в неделю изучают язык, литературу, историю и культуру своего народа. Подчеркнем, речь идет о культурных концептах, культурологемах, конструктах ментального пространства, его персоносферы.

Из 84 упоминаний болгарских имен – символов названы 6 имен исторических личностей: В. Левски, Х. Ботев, Иван Вазов, мама Вазова, Паисий Хилендарский, Кирил и Мефодий; 5 имен современных писателей (причем, 4 бессарабских болгарских автора – Петр Бурлак-Вълканов, Нико Стоянов, Таня Танасова, Георги Барбаров и Ат. Стоев, поэт из Болгарии, несколько лет работавший в Молдове учителем болгарского языка); а также естественно метафоричекую и диалогическую функцию образов персоносферы выполняют литературные герои: баба Илийца, Гергана, Султана, Лазар Глаушев, Серафим, Бай Ганьо, Стоян Глаушев, Ралица, Боне Крайненец, Пенка, Моканина, Дядо Йоцо, Хаджи Димитър, Крали Марко, Хитър Петър, Ангелинка, Николчо. Характерно, что достаточно часто анкетируемые называют литературных героев без имени собственного, по их функции или признаку (Повстанец из отряда Ботева, Другоселец, ленивая невестка), или собирательно (герои Елин Пелина, мать в произведениях Вазова, хъшове). Следует отметить, что в некоторых анкетах определенные качества *(уважение к старшим, верность традициям, трудолюбие, хозяйственность)* соотносятся не только с именами героев-символов, но также воспринимаются как присущие болгарскому этнообразу вообще (болгарской модальной личности) – болгарин, болгарка, болгарская семья, болгары, болгарский народ.

То есть в целом можно говорить о 29 именах, из которых наиболее предпочитаемыми мужскими образами являются – Васил Левски; Христо Ботев; Серафим; Иван Вазов, а наиболее предпочитаемые женские образы: Баба Илийца; Гергана; Ралица; Султана.

Обращает на себя внимание тенденция к своеобразному сворачиванию этнокультурной информации, некоторые имена выводятся как носители нескольких характеристик. Так, героиню рассказа Ивана Вазова «Една българка» Бабу Илийцу воспринимают как образ, в котором воплощены 10 из 12 предложенных качеств, в той или иной мере характерных для модальной личности болгарки; героиню поэмы «Изворът на Белоногата» Гергану называют как воплощающую 8 качеств и т. п.

Образ Васила Левского концептуализируется по 4 параметрам из 12: он воспринимается как символ мужественности, решительности, любви к людям и любви к земле. Удивительно, но именно по тем же 4 параметрам выводится образ Левского по результатам анкетирования тараклийских школьников, где образ Левского также проявляется наиболее предпочитаемым из болгарских мужских имен-символов.

Приведенные данные могут быть подкреплены и другими исследованиями особенностей культурной идентификации болгар Молдовы. При изучении представлений об иерархии ценностей болгарской культуры однозначно выделились как доминантные следующие: родолюбие, патриотизм – 74 %; свобода и независимость – 50 %; семья – 34 %; трудолюбие – 31 %. В стереотипных представлениях о болгарине, выявленных посредством ассоциативного эксперимента, доминантно концептуализируются практически те же качества, но в несколько ином порядке: трудолюбивый (42 %), родолюбивый, патриотичный (19 %), жадный (19 %), свободолюбивый (16 %). А персонификация такого качества как *родолюбивый* у тех же респондентов на первое место выводит Васила Левского и Бабу Илийцу.

Соотнесем данные уже упомянутой анкеты с результатами анкетирования на Республиканской

Олимпиаде в 2008 году, когда участникам было предложено подчеркнуть из списка предложенных 30 имен те, которые анкетируемый мог бы использовать для сравнения и назвать качества, которые, на его взгляд, предполагает это сравнение (например: *как Геракл сильный*). Следует отметить, что большинство анкетируемых подчеркнули те же имена, которые выявила предыдущая анкета (причем среди мужских образов опять лидирует Васил Левски (94 %), а среди женских – баба Илийца (100 %). Кроме уже упомянутых достаточно большой процент набрали имена *Бай Ганьо (71 %), Хитър Петър (69 %), Крали Марко (55 %*).

В таблице представим краткую справку об этих образах и перечислим качества, с которыми ассоциируются эти имена в сознании анкетируемых.

Обращает на себя внимание то, что, с одной стороны, очень редко приводятся ассоциации с региональными, диаспоральными персоналиями, а с другой стороны, далеко не в полной мере задействован арсенал образов, которые предлагает программный материал по классической и современной болгарской литературе. Но тем не менее, несмотря на некоторую размытость и подчас неопределенность, а также очевидно недостаточную нюансированность контуров болгарской части персоносферы, есть основания говорить об устойчивой базе этнокультурной системы координат школьников Молдовы, болгар по происхождению, в основе которой «нравственно-этичные эмблемы» болгарского духа и болгарского характера (Велкова, 1997, 211), ключевые болгарские культурологемы Васил Левски, баба

Имя – символ	Качества, которые он олицетворяет (анкеты)	Краткая справка
Васил Левски	храбрый, отважный, патриот, борец за свободу	Васил Кунчев Иванов (1837—1873), болгарский революционный демократ, идеолог и организатор болгарского национально-освободительного движения. Среди множества его псевдонимов – Левски и Апостол. Жизнь и смерть Васила Левского отражены в оде Христо Ботева, в рассказах Ивана Вазова, повестях Любена Каравелова, что сыграло свою роль в концептуализации образа в болгарской ментальности как культурного героя [2].
Христо Ботев	борец за свободу, поэтический гений	Христо Ботев (1848—1876), болгарский революционный деятель, публицист, гениальный поэт. День его гибели объявлен днём национального траура и памяти героев, погибших в борьбе против национального угнетения.
Серафим	добрый, благородный	Герой одноименного рассказа Йордана Йовкова, воплощение бескорыстности и альтруизма.
Иван Вазов	родолюбец знаменитый, известный писатель, мастер слова, талант	Иван Вазов (1850, Сопот, – 1921), болгарский писатель и общественный деятель. Его произведения, написанные в разных жанрах, являются художественной летописью болгарского народа и доказательством эстетического потенциала болгарского языка. Крупнейший роман В. «Под игото» (1889—1890), переведенный на многие европейские языки и вошедший в мировую литературу, Вазов начал писать в Одессе, где жил 2 года в эмиграции (1887–1889).
Баба Илийца	мужественная, смелая, родолюбивая,	Героиня рассказа Ивана Вазова «Една българка», которая делает все мыслимое и немыслимое, чтобы спасти жизнь тяжело больного внука, не задумываясь, взваливает на себя и еще одну проблему – спасти жизнь раненного повстанца из отряда Христо Ботева. Она является литературным воплощением представления Вазова о болгарской модальной личности: активное милосердие и предусмотрительность, способность думать и трезво оценивать ситуацию в сложных психологических условиях, осознанная самоотверженность, обусловленная четко определенной мотивацией на основе базовых болгарских ценностей.
Гергана	красивая, милая, добрая девушка, родолюбивая, (любовь ко всему родному), верная, преданная своей любви, настоящая болгарка, болгарская душа	Героиня поэмы Петко Славейкова «Изворът на Белоногата», представляющая собой образ сельской девушки, гармонично живущей в мире болгарских традиций и ценностей. В момент встречи с турецким визиром, которому она очень понравилась и который стал искушать ее возможностями статусной и богатой жизни в Стамбуле, Гергана предстает страстной и убедительной защитницей родного, болгарского образа жизни и болгарской системы ценностей.

Ралица	верная, твердая	Героиня одноименной поэмы Пенчо Славейкова. Идеал болгарки в поведении, слове, в устойчивости перед искушениями и перед трудностями. Определенность в мыслях и делах, верность, «несломленное сердце».
Султана	решительная, мудрая, хозяйственная, настоящая болгарка	Героиня романа Д. Талева «Железният светилник». Носитель болгарской ментальности эпохи начала Болгарского возрождения, действия и их мотивация дают яркое представление о болгарской ценностной системе координат. Сложно и богато нюансированный болгарский характер, рассмотренный на протяжении всей сознательной жизни героини, представляющий большое количество ситуаций, дающих возможность наблюдать болгарские способы решения проблем и преодоления трудностей.
Бай Ганьо	бескультурный, невежественный; невоспитанный; нахальный; хитрый, смешной	Главное действующее лицо в серии сатирических фельетонов Алеко Константинова и герой одноименного произведения. Первая часть повести объединена около путешествия героя по городам Европы и высмеивания его поведения на фоне европейской культуры. Во второй части этот герой используется для высмеивания отрицательных социальных явлений на фоне злободневных тем политической жизни Болгарии в конце XIX века. Сегодня в болгарской культуре имя Бай Ганьо является нарицательным, как символ бескультурия, человека нахального, без зазрения совести использующего других, живущего за чужой счет.
Хитър Петър	хитрый, находчивый	Герой болгарского фольклора, находчивый, хитрый, остроумный, иногда лукавый. Тоже имя нарицательное в болгарской культуре, но в отличие от Бай Ганьо, коннотация положительная, так он своим поведением проявляет несправедливые ситуации, и ставит на место непорядочно или нечестно поступающих.
Крали Марко	сильный, бесстрашный, защитник и опора своего народа	Герой болгарского фольклора, непобедимый юнак (богатырь) и защитник христиан от поработителей.

Илийца, Гергана, Ботев, Вазов, Серафим и другие, концептуализирующие болгарские этнические ценности в их иерархии и целевой обусловленности.

В целом следует отметить, что результаты нашего исследования подтверждают выводы И. Кауненко (2006) относительно биэтничности болгар. Но наши результаты существенно дополняют и конкретизируют картину содержательно, через представление контуров персоносферы подрастающего поколения болгар Молдовы, а также анализ ее болгарской составляющей. Эта информация дает возможность более содержательно определить проблемные точки этнической идентичности болгар Молдовы, которые необходимо учесть при разработке механизма ее сохранения и развития.

Примечания

[1] В частности, были проанкетированы 165 чел., в том числе: 46 чел. из Кишинева (теоретический лицей «Васил Левски»), 39 из Тараклия (теоретические лицеи № 1 и № 2), а также ученики сельских лицеев: Кортен – 34, Кайраклия – 21 и Колибабовка – 25 чел. Участники республиканских олимпиад – 144 чел., соответственно: 2006 г. – 44 чел., 2007 г. – 48 чел., 2008 г. – 52 чел.

[2] Подробнее о мифологизации, сакрализации и концептуализации образа Васила Левского см.: Рацеева Е. В. Культурный герой Васил Левски в этнокультурной системе координат подрастающего поколения болгар Молдовы // Безсмъртието на Левски (сборник с доклади от Международната научна конференция). Кишинев, 2008.

Литература

Библер В. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры (На путях к гуманитарному разуму). М., 1991.

Кауненко И. Психологические особенности этнической идентичности подростков в Республике Молдова: проблемы и перспективы (на основе социально-психологических исследований) // Moldoscopie (Probleme de analiza politică). Revista ştiinţifică trimestrială. USM, nr. 1 (XXXII). Chişinău, 2006.

Красных В., Гудков Д. Когнитивная база и прецедентные феномены в системе других единиц и в коммуникации // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология, 1997, № 3.

Лотман Ю. М. Культура и взрыв // Семиосфера. СПб., 2000.

Рацеева Е. В. Культурный герой Васил Левски в этнокультурной системе координат подрастающего поколения болгар Молдовы // Безсмъртието на Левски (сборник с доклади от Международната научна конференция). Кишинев, 2008.

Солдатова Г. У. Межэтническое общение: когнитивная структура этнического самосознания. М., 1989.

Степанов В. П. Украинцы Республики Молдова: влияние этногосударственного законотворчества, госучреж-

дений и ведомств, этнокультурной среды на сохранение и развитие идентичности. Очерки трансформационного периода (1989–2005). Кишинев, 2007.

Хазагеров Г. Персоносфера русской культуры // Новый мир, 2002, № 1.

Асман Я. Културна памет. София, 2001.

Велкова А. Митотворчество в разказите на Иван Вазов // Критически текстове за Христо Ботев и Иван Вазов. Велико-Тырново, 1997.

Кръстева А. Общности и идентичности. София, 1999.

Неделчева Т. Етнокултурна идентичност в съвременен социален контекст // Етнокултурна идентичност и поведенчески модели. София, 2003; Неделчева Т. Идентичност и време. София, 2004.

Смит А. Национална идентичност. София, 2000.

Хофстеде Х. Култури и организации: Софтуер на ума. София, 2001.

Л. Х. ДРУМЯ

ПРАВИТЕЛЬСТВЕННОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ ЧАСТНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СТРАНАХ ПЕРЕХОДНОЙ ЭКОНОМИКИ

Частное образование – в историческом масштабе – новое явление на карте образования в странах переходной экономики: этому детищу постсоветской эпохи нет и двадцати лет. Не утихают (а в условиях обостряющейся конкуренции на рынке образования, наоборот, скорее усиливаются) дискуссии о праве частных образовательных институций на существования, об их профессиональной состоятельности, полноценности и социальных перспективах. А они тем временем работают, развиваются, стабилизируются и год от года увеличивают число своих учащихся, расширяют и разнообразят содержание и формы предлагаемых «потребителям» образовательных услуг. Сегодня частные образовательные структуры – это уже не только место, где можно получить образование различного уровня и свидетельствующий о нем диплом государственного образца. Они (во всяком случае, самые достойные из них, профессиональные) постепенно превращаются в значимые социальные институции, уверенно осваивающие более широкие общественные роли, культурные функции и становящиеся тем самым влиятельным фактором общественной жизни и развития.

Разумеется, реальные масштабы и грани социальной роли и влияния частного сектора образования, а тем более его отдельных элементов – конкретных школ, лицеев, вузов и т. д. могут установить лишь специальные объективные исследования, что, кстати, и в этом случае способно вызывать самые разные, в том числе и взаимоисключающие оценки. Однако тысячи молодых людей получают через новые частные образовательные структуры высокопрофессиональное образование и элементы общей культуры, обретают современные профессии и позитивные социальные перспективы – уже только один этот факт дает основание для положительной оценки существования и деятельности негосударственных школ, лицеев, вузов. Увеличение числа людей с качественным начальным, средним и высшим образованием во всем цивилизованном мире служит важнейшим показателем уровня развития общества.

В целом, система частного образования способна сформировать обширный ряд позитивных тенденций в развитии образовательной системы:

Она формирует рыночную оценку деятельности образовательных учреждений и способствует повышению внутренней эффективности системы образования в результате более пропорционального соответствия оплаты предоставляемым услугам.

Она способствует оптимизации спроса на образовательные услуги и преодолению структурных деформаций образовательной системы. В данном случае находит решение проблема более обоснованного распределения потока учащихся между высшим, средним и начальным профессиональным образованием, направлениями профессиональной подготовки.

Она более тесно связывает структуру спроса на труд и структуру спроса на образовательные услуги, способствуя на этой основе более эффективному обеспечению научного и производственного процесса высокопрофессиональными кадрами, что приводит в свою очередь к социально-экономическому развитию общества. Внешняя эффективность системы образования, учитывая вышесказанное, существенно повышается.

Участие государства в финансировании образования, в соответствии с теорией человеческого капитала, должно ограничиваться решением тех проблем, которые не разрешаются механизмами рынка на основе частного финансирования.

На рынке образовательных услуг государство корректирует объем и структуру спроса и предложения, сообразуя их с потребностями общественного развития, выявляемыми комплексным анализом тенденций социально-экономического развития и долговременными прогнозами.

Так как рынок труда автоматически не обеспечивает ориентации образовательных учреждений, приобретающих экономическую самостоятельность, на долгосрочные потребности экономики, государство способствует такой направленности через субсидирование развития вузами науки и

подготовки специалистов по новым направлениям. Оно должно предоставлять льготы бизнесу, оказывающему поддержку вузам, имеющему свои образовательные центры и финансирующему получение образования своих работников.

Так как рынок капитала автоматически не обеспечивает создания льготных механизмов целевого сбережения ресурсов и частного инвестирования в образование, то государство должно содействовать развитию финансовых инструментов, обеспечивающих распределение во времени затрат домохозяйств на образование.

Ряд тенденций современного этапа функционирования частного образования свидетельствует о том, что в негосударственных образовательных структурах ведется серьезная работа по созданию условий для реализации образовательных потребностей учащихся и студентов, эффективной деятельности учащихся, студентов и преподавателей. Созданные в условиях рынка и реагирующие на востребованность молодежью современных престижных специальностей, негосударственные вузы демонстрируют гибкость образовательных стратегий и высокие адаптивные свойства. *Частное образование – это реализация принципов рыночной экономики в социальной и духовной сферах жизни общества.*

* * *

Международный исследовательский семинар «*Образование для всех* и правительственное регулирование частного образования в странах с переходной экономикой» (Молдова, Кишинев, 15–19 сентября 2003 г.) был организован Национальной комиссией по делам ЮНЕСКО в Республике Молдова совместно с Международным институтом ЮНЕСКО по планированию образования (Париж) в рамках Программ Участия ЮНЕСКО. Он был третьим по счету среди проводимых данным институтом исследовательских семинаров из серии «Образование для всех» (далее – ОДВ). Два предыдущих были организованы в Карибском регионе (Санта Лусия, октябрь 2002) и Южной Азии (Непал, март 2003).

В семинаре приняли участие эксперты министерств образования Болгарии, Монголии, Республики Молдова, Румынии и Российской Федерации, которые представили сводные доклады о состоянии частного образования в своих странах. В его работе также участвовали: г-н Д. Бадарч, Директор Бюро ЮНЕСКО в г. Москве, г-н И. Китаев, Программный специалист Международного института ЮНЕСКО по планированию образования, г-н С. Пеано, Главный программный специалист Международного института ЮНЕСКО по планированию образования (Париж), г-н К. Аппаду, Программный специалист Международного института ЮНЕСКО по планированию образования (Париж).

Дакарский форум по ОДВ (2000 г.) определил частное образование как дополнительное (и не обязательно соревновательное) по отношению к государственному. Когда правительственные ресурсы сильно лимитированы, чтобы соответствовать целям всеобщего и качественного государственного образования, тогда развитие частного образования может помочь в заполнении существующих лакун.

Страны – участницы семинара, в недалеком прошлом представлявшие так называемую централизованно планируемую экономику, на протяжении десятилетий не имели традиций частного образования. Однако, с началом проведения рыночных реформ и переходом к рыночной экономике в 90-х годах XX в., оно стало официально признанным со стороны руководства этих стран.

Частное образование стало реальностью, частью нашей жизни. Наиболее высокими темпами оно развивается на таких уровнях, как дошкольное, университетское и постуниверситетское. Несколько менее активно, но также достаточно успешно этот процесс происходит на уровне начального и среднего образования, конкурируя с государственными структурами.

Расширение поля частного образования особенной продуктивностью отличается в городах, будучи востребованным в среде обеспеченных слоев населения. Оно нашло свою нишу там, где необходимость образования по разнообразию программ, языков обучения, качества или необходимость использования в образовательном процессе новых информационных технологий не обеспечивались государственным образованием. Мотивацией в пользу частного образования является большое разнообразие учебных курсов, более тесные связи со всемирным образовательным рынком, высокое качество обучения и хорошие условия организации учебного процесса.

Были установлены законодательные основы для развития частного образования, но, к сожалению, многие аспекты в законодательствах стран-участниц остаются недостаточно разработанными и вызывают много споров. Более того, процесс становления частного образования в странах с переходной экономикой не обеспечен со стороны государства финансово. Основными источниками финансирования частных учебных заведений являются личные поступления, оплата за обучение и питание. Рынок развития частного образования напрямую связан с доходом семьи и ее финансовой возможностью оплачивать такой вид образования.

В рамках рабочей программы семинара участниками были затронуты следующие исследовательские аспекты: *1. Правительственные положения и законодательные аспекты; 2. Финансирование и управление; 3. Штаты и учителя.*

В данной статье будет предпринята попытка оценки и обобщения накопленного опыта в раз-

витии частного образования в странах переходной экономики и анализа этого опыта в перспективе развития. В основу исследования были положены материалы выступлений экспертов министерств образования Болгарии, Монголии, Республики Молдова, Румынии и Российской Федерации (Резюме докладов и обсуждений рабочих групп представлены в Аналитическом отчете, подготовленном на базе материалов Международного исследовательского семинара, осмысленные и дополненные в ходе последующих рабочих встреч).

1. Правительственные положения и законодательные аспекты («Образование для всех… 2008, 7-21)

Делегатами семинара была детально проанализирована законодательная основа учреждения и функционирования частных учебных заведений с учетом ряда факторов, таких как гарантированная Конституцией свобода граждан учреждать частные учебные заведения, обязанность государства гарантировать свободное осуществление этого права, право родителей на выбор альтернативной формы образования, отличной от государственной, для своих детей и т. д. Частные учебные заведения, в свою очередь, обязаны соблюдать государственные стандарты, в том числе путем строгого соблюдения действующих законодательно-нормативных актов. В некоторых странах, к примеру, в Республике Молдова, ряд специальностей можно получить исключительно в государственных учебных заведениях («Право и таможенная деятельность», «Публичное управление», специальности медицинского и военного профиля). Однако делегаты ряда стран, например России, подчеркивали, что зачастую различные пункты законодательства нарушаются именно государственными структурами.

Детальность и четкость материалов, представленных странами – участницами семинара по анализу разработки правительственных процедур для открытия и регистрации школ, их аккредитации, руководства, контроля программ, санитарных норм и т. д. свидетельствуют о том, что государством был приложен максимум усилий в данной сфере. Вопрос заключается в том, насколько четко это законодательство соблюдается в реальности и не является ли чрезмерно перегруженным: ведь контроль и свобода функционирования должны находиться в определенном равновесии. Этот принципиальный аспект сосуществования должно решать для себя каждое государство и каждое учебное заведение в нем. Однако в процессе анализа докладов обращает на себя внимание один небезынтересный факт: на фоне обширных сведений по законодательным актам, представленных Болгарией, Россией, Республикой Молдовой, Румынией, выделяется весьма скромная по размерам (что не мешает ей быть достаточно емкой по смысловой нагрузке!) информация, представленная в этом отношении Монголией. Случайно ли это? Похоже, что нет. При анализе докладов создается ощущение, что именно Монголия, крайне заинтересованная в повышении образовательного уровня своих граждан и поддерживающая в этой связи и частное образование как одну из возможностей в реализации поставленной цели, на практике создает условия для гармоничного равновесия между осуществлением государством контроля над частными образовательными структурами и свободой их функционирования в этом государстве.

Учебные нормы и стандарты в государственных и частных образовательных структурах в рассматриваемых странах являются едиными. Такая унификация представляется абсолютно необходимой, так как все типы учебных заведений (государственные и частные) призваны обучать и воспитывать граждан страны. Однако это совершенно не исключает наличия как в государственных, так и в частных учебных заведениях определенного количества дополнительных и факультативных курсов, которые также соответствуют государственным стандартам. При этом государство осуществляет серьезный надзор за качеством образовательного процесса и за результатами учебы (экзамены, дипломы, степени и т. д.). Вмешательство государства в данном случае является очень существенным, вплоть до участия лиц и комиссий, уполномоченных государством, в выпускных экзаменах, в выдаче документов о получении образования (аттестаты, дипломы, сертификаты). Легитимность документов удостоверяется печатями и подписями, которые ставятся в соответствующих государственных учреждениях (министерствах).

В законодательствах стран с переходной экономикой очень четко представлены обширные перечни лиц и организаций, имеющих право на открытие частных учебных заведений. Надо отметить, что эти перечни не намного отличается друг от друга в странах – участницах семинара. Требования, которые предъявляются к учредителям, также во многом схожи. Главное из этих условий прописано в законодательных документах всех представленных стран – предусмотрение в уставе образовательного учреждения соответствующей задачи – *организации образования. Эти структуры функционируют главным образом, по принципам некоммерческой деятельности.*

* * *

Итак, с точки зрения законодательства государства обезопасили себя во всех отношениях, создав условия для тотального контроля в сфере частного образования. Однако, как любое новое дело, законодательство в области частного образования, видимо, также нуждается в совершенствовании. Дело в том, что ряд пунктов в законодательстве может трактоваться по-разному (на это особое внимание обращали делегаты России). Да и реальность не стоит на месте.

2. Финансирование и управление («Образование для всех… 2008, 21-27)

Материалы, представленные странами – участницами семинара, свидетельствуют о сходных тенденциях в области финансирования. Речь идет, в первую очередь, о капиталовложениях учредителей, оплате за обучение, питание, пожертвованиях и других законных источниках. Однако делегатами форума было отмечено, что условия, созданные в этом отношении в Монголии, являются наиболее благоприятными: государство принимает активное участие в поддержке становления частного образования, в частности, не устанавливает лимит оплаты за обучение. В Республике Молдова государство также пытается оказывать поддержку частному образованию законодательным образом. Однако это относится, прежде всего, к дошкольному и обязательному общему образованию. Другие страны не указали на подобную поддержку со стороны государства.

Анализ материалов семинара свидетельствует о том, что самые благоприятные условия в сфере оплаты за обучение созданы в Монголии. Здесь сформированы школьные советы (в школах) или советы управления (в вузах и профтехучилищах), которые на местах определяют правила и порядок работы данного учебного заведения, его структуру и бюджет, в том числе устанавливают размер оплаты за обучение. Очень важно, что в состав таких советов входят представители всех заинтересованных сторон – не только руководство и преподаватели, но и учащиеся. В других странах ситуация формируется с учетом активной роли государства в решении вопросов оплаты.

Во всех аспектах, связанных с государственной поддержкой и финансированием частного образования, Монголия выгодно отличается от других стран. Видимо, как уже подчеркивалось, это объясняется крайней заинтересованностью данной страны в получении высокообразованных кадров, недостаток которых явственно ощущается государством, как и осознание того, что самостоятельно решить эту проблему в краткие сроки ему не под силу. Таким образом, данное государство не может позволить себе риск упустить возможность подготовить кадры быстро и качественно. Поэтому создаются многочисленные льготы для частных учебных заведений, а вмешательство государства несет в себе импульс только со знаком «плюс». В других рассматриваемых государствах переходной экономики ситуация иная. Образование в этих странах в предшествующий период развития было поставлено на высокий уровень: создана целая армия высококвалифицированных специалистов, поэтому нет острой необходимости в ее пополнении. Таким образом, государство, являясь монополистом в сфере образования и создав в своем собственном образовательном секторе платное обучение (практически всегда в государственном вузе платное отделение гораздо обширнее бюджетного), а также сталкивая два типа обучения в конкурентной борьбе, возможно, сознательно не замечает, что эта борьба ведется в совершенно неравных условиях. Например, в Республике Молдова в 2004 г. принята поправка к законодательству, согласно которой частные учебные заведения должны иметь в собственности здания, иначе у них могут возникнуть проблемы с аккредитацией. То есть отношения и связи государства с частными учебными заведениями в подавляющем большинстве случаев ограничены уплатой/получением налогов. Наличие призрачной конкуренции между государственным и частным образованием может привести (и неизбежно приведет, если не будет изменения отношения со стороны государства к частному образованию) к снижению общего уровня качества образования.

Как можно увидеть в представленных материалах, каждое учебное заведение старается создать оптимальные условия для обучения: материально-техническая база должна соответствовать определенным государственным стандартам. Поэтому, например, в Республике Молдова инвестирования в материально-техническую базу учебного заведения, согласно законодательству, должно составлять не менее 25 % от общего дохода. В результате материально-техническая база многих учреждений частного образования значительно превосходит ту, которая сложилась в государственном секторе. Однако места для эйфории здесь нет. Дело в том, что зачастую это происходит в ущерб собственно учебному процессу: вместо того, чтобы принимать на работу высококвалифицированных специалистов, осуществлять систематическую переподготовку кадров или вводить новые учебные курсы, частные учебные заведения вынуждены заниматься укреплением материальной базы, ведь в противном случае они не пройдут аккредитацию.

3. Штаты и учителя. («Образование для всех… 2008, 27-34)

Ситуация, связанная с обучающим персоналом и его квалификацией, в рассматриваемых странах неодинакова. Если в Монголии ощущается острая нехватка преподавателей, а уровень их квалификации нельзя назвать высоким, то в европейских странах переходной экономики преобладают частные учебные заведения со специалистами высокой квалификации и богатыми академическими традициями. Укомплектованность кадрами частных учебных заведений указанных европейских стран, в достаточной мере объясняется более высокой оплатой труда преподавателей по сравнению с государственными. Показатель интеграции частных учебных заведений в общество – количество штатных преподавателей – также различен. Так, например, в Республике Молдова он составляет только 60 %, в Монголии – 80 %, а в Румынии – 98,5 %.

Анализ представленного материала свидетельствует о том, что соотношение «преподаватель/учащийся» в частных учебных заведениях значительно ниже, чем в государственных. В Республике Молдова на 1 преподавателя в доуниверситетских учебных заведениях приходится 4 учащихся, а в вузах Румынии в доуниверситетских учебных заведениях соотношение – 1/13,1; в Болгарии на 1 учащегося приходится в 4 раза меньше учеников, чем в государственной школе. Таким образом, ближе всех к стандарту оказалась Румыния, частным учебным заведениям которой удается за счет почти оптимального соотношения «преподаватель/учащийся», с одной стороны, обеспечить качественное преподавание, с другой – существенно снизить стоимость обучения, а за счет разницы развивать материально-техническую базу. Необходимо также отметить общий процент обучающихся в частных вузах Республики Молдова, который является довольно высоким – 24 %, то есть практически каждый четвертый студент учится в частном вузе, несмотря на то, что обучение в высших учебных заведениях, где соотношение «преподаватель/учащийся» – 1/5, является относительно дорогим.

В частных образовательных структурах рассматриваемых стран придается большое значение повышению квалификации преподавательского состава в самых разнообразных формах в связи с острой конкуренцией на рынке образовательных услуг.

* * *

Одной из наиболее актуальных проблем современного социально-экономического развития стран с переходной экономикой является модернизация образования. Вместо жесткого определения государством поведения человека в социальной сфере и охвата социальной защитой практически всего населения, государство должно обеспечить выбор возможностей в данной области, чтобы каждый человек попытался самостоятельно справиться со стоящими перед ним экономическими проблемами. Для сферы образования это означает, что государство берет на себя ответственность по бесплатному предоставлению населению лишь определенного перечня образовательных услуг, а оказание услуг свыше установленного уровня выводится на принцип платности. Такой подход фактически означает отказ от режима полного бюджетного содержания, прежде всего высшего профессионального образования, и переход к системе инвестирования в него на основе сопоставления выгод и издержек со стороны потребителей его продукта (образовательных услуг и производимого с их помощью человеческого капитала). По-видимому, этим объясняется доминирование в данной области именно высшего образования.

Подобные коренные изменения в содержании и в экономическом механизме образования обусловлены новыми требованиями к рабочей силе (по квалификации, коммуникативным способностям, мобильности), предъявляемыми современным производством. Возникает потребность в массовой подготовке специалистов высшей квалификации. Усиливается прагматический подход к образованию со стороны учащихся. Важным становится не столько объем производимого человеческого капитала, сколько свойства, качество, производительность, гибкость и инновационные возможности человека, получившего образование. Образование и обучение в течение всей жизни становятся нормой, а способность к постоянному обучению и приобретению новых умений рассматривается в качестве самого важного параметра рабочей силы. Все это ставит проблему необходимости, с одной стороны, повышения индивидуальной ответственности сторон процесса обучения (учащегося и образовательного учреждения) за его результаты, а с другой — роста вклада в образование населения как основного получателя выгод от него, связанных с развитием человеческого капитала.

Как показывает опыт развитых стран, ответ системы образования на современные вызовы новой стадии развития общества оказался связанным с глубокой реформой ее организационно-экономического механизма. По рекомендациям Всемирного банка эти реформы все больше переводят образование на концептуальную основу теории человеческого капитала. Эта теория, отразив сдвиги в использовании ресурсов общества, рост роли человеческого фактора, коренным образом изменила представление о характере затрат на образование. Они стали рассматриваться не столько как потребительские расходы, единовременная, безвозвратная затрата ресурсов общества на процесс обучения, а как одно из направлений инвестиций в человеческий капитал, которое увеличивает будущий поток доходов человека, фирмы и общества, а также способствует достижению справедливости, созданию «равенства шансов» в выборе направлений занятости и получении устойчивого дохода. Если раньше образование характеризовалось как отрасль, потребляющая блага и ресурсы, выделяемые государством и семьями учащихся на основе перераспределения их доходов в процессе потребления, то в новых условиях она стала характеризоваться как сфера производства и инвестирования со стороны заинтересованных в ее продукте субъектов, приносящая доход в форме более высокого дохода (для семей), повышения прибыли (для бизнеса), ускорения темпов роста и решения актуальных социальных проблем общества (для государства).

Изучение мирового опыта указывает на наличие общей тенденции развития совместного инвестирования в образование со стороны населения, бизнеса и государства. Формируются новые инструменты

частного инвестирования, внедряются косвенные методы государственного финансирования, идущие на смену менее эффективным механизмам прямого бюджетного финансирования. Оплата образования сверх гарантированного государством уровня все больше перекладывается на домохозяйства, финансирующие его из индивидуальных доходов, в расчете на увеличение будущего потока доходов и на рост благосостояния.

Частное образование по сравнению с государственным более экономически обосновано и просчитано как инвестиционное решение, принимаемое на уровне домохозяйства, учитывает сложившуюся конъюнктуру рынка труда, ориентировано на получение выгод от приобретенной профессии. Увеличение доли частного инвестирования в высшее образование способствует ликвидации проблем его неэффективного финансирования и структурных перекосов развития, неизбежно возникающих в условиях бюджетного финансирования.

Частное инвестирование в образование обеспечивает увеличение заинтересованности учащихся в самом процессе обучения, а также рост требовательности к предлагаемым образовательным программам. Это способствует повышению эффективности образования за счет принятия новых учебных программ, совершенствования учебного процесса, роста отдачи труда преподавателей и активизации самих учащихся. Механизм государственного контроля над качеством образования и эффективностью использования ресурсов дополняется контролем непосредственного потребителя (учащегося). Развитие частного инвестирования образования обеспечивает конкурентную основу деятельности образовательных учреждений и создает импульс для начала обновления всей системы образования (его содержания, методов обучения, набора предлагаемых специальностей).

Практика процесса образования во всем мире показывает, что ни государственное, ни частное финансирование сами по себе не являются оптимальными для развития образования, предпочтительнее их сочетание.

Литература

Образование для всех и правительственное регулирование частного образования в странах переходной экономики. Аналитический отчет. Кишинев, 2008.

RECENZII
РЕЦЕНЗИИ

В. М. Синицький

Збірка Костянтина Поповича «Нариси українського фольклору і художньої літератури Молдови». Кишинів, 2007. 609 с.

СНІП ДЛЯ ПОКУТІ

Великі сили і творчий хист, що таяться в народі українському, і різні способи їх вияву в історичному часі – ось що ми бачимо в новій книзі Костянтина Поповича «Нариси українського фольклору і художньої літератури Молдови». Книга видрукована недавно, але вже встигла означитися своєю енергетикою і обріями світоосягнення – і не лише в Кишиневі, а й в інших усюдах, де проживають українці.

Українці Молдови… Що за феномен такий? Як і коли він з'явився?

Якщо заглянути в глибину віків, в історію, що сягає у вир перехресних шляхів народів, їх об'єднання, їх спільності, то перш за все, – зазначає автор, – слід звернутися до старовинних літописів, в яких маячать сліди пращурів слов'янських племен, що залишили глибокі сліди у цих краях.

«Повість врем·яних літ» написана в Києві на початку XII ст.., промальовує обриси розселення племен в період становлення Київської держави, зокрема її південно-західні межі: між Південним Бугом і Дністром жили уличі, а між Дністром і Прутом аж до гирла Дунаю і узбережжя Чорного моря – тиверці».

Молдавський літописець Григорій Уреке свідчить про наявність русів (русинів, українців) на молдавській землі. «І дотепер, – писав він, – живе руська мова в Молдові, особливо там, де їх (русів) розселили, і майже третя частина говорить по-руськи».

Мирон Костін доповнює це твердження матеріалами про українців, прибулих з Покутії, «що заселили Чернівці, Хотин і увесь дністровський регіон, цінути Оргеєва, Сорок і по Пруту половину Ясського цінуту, а також половину Сучавського цінуту».

З 18 ст., після звільнення цих земель від турків і особливо після руйнації Січі Запорізької Катериною II, в 1775 році козаки і кріпаки-втікачі почали оселятися на півдні Бессарабії і на правому березі Дунаю – в Добруджі.

Про непросту долю втікачів з України писав Тарас Шевченко; про переселенців більш пізніших часів – Михайло Коцюбинський, який декілька років (1892-1895) перебував в Бессарабії, працюючи в комісії по боротьбі з філоксерою.

Костянтин Попович в своїх «Нарисах» приводить оповідь однієї з перших поселенок села Нові Фундури Маланії Баленко (дівоче прізвище Сімак). На сотому році свого життя вона згадувала сиву давнину в розмові з Віктором Паньком, співробітником Інституту міжетнічних досліджень Академії наук Республіки Молдова. Ці згадки не можна читати без хвилювання, без сліз на очах.

Залишившись круглою сиротою, Маланія Олексіївна віддалася за такого ж бідного, старшого від неї на шість років неборака, важко пораненого на війні. Родом вони обоє з села Щербинців Хотинського повіту. Коли біда вже стала поперек горла, вони, як і багато інших селян, подалися, як тоді казали, «в долину», тобто в Бельцький і Сорокський повіти.

«То, як ми перейшли сюди, – згадує Маланія Олексієвна, – то чоловік все казав: Підем на слободу». Ну яка та слобода? А він каже, що слобода. Най буде слобода. Йдем з Бельц сюди. За Бельцами Пирліцу видкосе, файне село таке. Я кажу: «Це – слобода?» А він каже: «Нє ще май пройдем». Ну добре. Прийшли недалеко Старих Фундурів, тоже файне село… Я кажу: «Це – слобода?» А він каже: «Нє. Ще май пройдем і там слобода». Йдем, видкосе вже це місце, ніби сказати, участок цей. А я пішла на горб: «Це – слобода?» Він каже: «Це – слобода!» А я – в плач. Я кажу: «Не йду, я вертаюсь назад!» О там колибка, там колибка… А він каже: «То Бог з тобою! Ану чекай: будуть робити хати – й буде хороше село, буде добре». Я йду й плачу, що я йду – й усе. Нема тут нічого, пустка…

Поплакала я день, поплакала два – нічого не помагає, треба робити щось. Та й так ми помаленьку… Зразу сиділи у старого там, у тата. А там дали нам букатку города, зробили ми собі хату.

Там уже хатина зробилася, там хатина, почали люди май стрічатися… З часом подалися сюди люди з інших сіл і згодом усі зажили гойно. Добра земля, трава – прямо по коліна!»

Кожен з періодів історії мав свої особливості щодо розселення українців на території Молдови і, навпаки, молдован – в степах України. Їх братерство гартувалося у вогні спільної боротьби за волю і віру.

Як продукт історії слід розглядати і місцевий фольклор, який не міг уникнути взаємовпливів, нашарувань і запозичень. «І в цьому, – пише Костянтин Попович, – не завжди слід вишукувати тенденцію асиміляції, а скоріше – збагачення».

Архітектоніка книги – чітка і співуча: історичний огляд органічно переходить в опис аграрно-календарної обрядовості і фольклору, доповнюється українськими епічними піснями-думами, ліро-побутовими і жартівливими піснями, піснями про кохання.

Усна народна творчість творить перехід у світ сучасних літературно-образних пошуків.

Сам автор представлений в книзі уривками романів «Бентежний світанок», «Скривджені долі», «На крутих перегонах», в яких знайшла відображення бессарабська і буковинська дійсність щойно минулого драматичного віку.

Костянтин Попович… В чому його таїна? На це питання відповісти не просто: творчість – художня і наукова – не піддається системі «відмичок».

У мові про свій народ Костянтин Попович має щось таке, що йде від Шевченка: «Я на сторожі коло них поставлю слово…» По-доброму відносячись до людей, він вітає їх працю і турботи, любується їх талантом – і робить це просто, невимушено, по-молодому.

Молодий він не віком, а фігурально, як творець, що багато обіцяє, а зараз всього лиш підбирає голос.

А за плечима – ого-го! – скільки всього.

Вчитайтесь в його рядки – ніжністю струни озвуться дитячі і ранні юнацькі роки, рокотом грому – фронтові перегони і всі подальші – з нескореними думами, надіями в очах, сльозами на віях…

Повернення з фронту і перші мирні дні – як чиста джерельна вода. Пив – не міг напитися.

Чернівецький державний університет, аспірантура, Академія наук Молдови – ось ті опорні точки, на яких гранились і продовжують огранюватись його здібності.

Всі ступені проходить, вбирає душею, усвідомлює, як дарунок долі. Інколи, бувало, і збивається з путі, та ненадовго. Бо ще в молодості вибрав основний дороговказ – добрі людські відносини.

Тема відносин, зокрема молдо-українських зв'язків – історичних і культурних – є провідною в наукових розвідках і художній творчості Костянтина Поповича.

На «вечорниці» в свою книгу–світлицю Костянтин Попович запросив 16 поетів, чотирьох із них – Михайла Ткача, Віру Китайгородську, Василя Васкана і Василя Гандзія – на правах побратимів колишнього Хотинського повіту.

Закриває книгу невеличка підбірка, яку автор назвав «Шкільні вірші» – поетичні спроби початківців, які лиш починають «ставати на крило».

Колосок до колоска, зернина до зернини…

Уважно вдивляючись в доробок кожного окремого автора, вслухаючись в найтонші порухи його душі, Костянтин Попович, як бережливий хазяїн, підмічає і намагається зберегти кожну насінину, що гідна прорости, відмітає лиш те, що, здається, вже й саме видувається вітром.

Різний масштаб, різний ритм емоцій, різна поетична філософія… Мрії, спогади, заповіти… Подробиці, узагальнення… Контури – чітко означені і майже невловимі… Все це розмаїття присутнє в «снопі» його нарисів.

Огляди-передмови, якими відкриваються поетичні добірки, – високопрофесійні і благотворні. Аванс, який, безумовно, відчує кожен, годен перерости в неабияку силу.

Костянтин Попович піклується, щоб і перевесло до його снопа було надійним, туго скрученим – щоб сніп не розсипався, щоб ним можна було милуватися і при нагоді поставити на Покуті – до наступного урожаю.

Тепер декілька рядків про самі поезії і їх авторів.

Хрестоматійно, але по-дитячому ніжно й чисто малює свої подиви Світлана Лозинська.

В поезіях Зінаїди Гурської дещо інші інтонації – часто вони пастельні, ледь уловимі.

А ось настрій-політ Юрія Дячука, навіяний зустріччю з рідним простором:

Один під небом в радіснім полоні!
Лежу… Але лечу! Крізь сльози – сміх…
Лоскочуть зорі сяючі долоні,
Немов весною краплі з теплих стріх.

Поетика Віри Китайгородської – мужня й прямовисна. Вона нагадує серп, щойно знятий з наковальні. Він ще дихає вогнем… Миті гарту, збиття окалини – і ось ним уже можна не тільки добувати хліб насущний, а й боронитись і захищати.

Свою роль поетеса визначає метафорично:

Поет – се грім, що небо рве,
Щоб напоїти спрагу світу.

Уміння вживитися в матерію слова і повертати його відчуття читачеві помітне в поезіях Оксани Медведенко.

Батьківський поріг, материнський куточок – ось те осереддя, над яким ширяє духовне небо її покликаності, вічної заборгованості перед рідними:

Як добре, що у нас є цей куточок,
З усіх доріг сюди ми летимо.
Поки є мама, то і є садочок,
Поки жива – то й ми ще живемо.

В інтимній ліриці українців Молдови приваблює справжня «ікона»:

Мені не достає шляхів,
Аби з тобою розминутись.
Мені не достає гріхів,
Аби в покорі розіпнутись.

Це – Галина Рогова.

Інтимні акорди присутні в добірках майже кожного автора. Ось, як вони бринять у Василя Гандзія:

Ще крок, ще мить – і ми удвох,
Співець елегій і тополя.
І ця калина серед поля,
І соловейко: тьох та тьох…

Щемливо-пронизливі, торкнуті смутком, образи у вірші Степана Келара «Тільки вишні» запам'ятовуються, як «Отченаш»:

Світлі вікна – очі хати.
Ясні очі. Сива мати.
Похилився старий пліт.
…Тільки вишні, тільки вишні
Проводжати мене вийшли
Рано-вранці до воріт.

Мати, як життєдайне начало, як символ всього світлого і незмінного, зринає на поетичних узвишшях багатьох авторів. Свій «промінь щасливо-ніжної зорі» дарує їй і Василь Васкан. Він радить кожному:

Зумій крізь муки на своїх плечах
Свій хрест донести так, як ти і мріяв.
І не забудь, що мамину печаль
Ніхто, ніхто, крім тебе, не розвіє.

Розглядаючи пісенно-віршовий шедевр Михайла Ткача «Ясени», Костянтин Попович тонко підмічає: «тут немає якихось особливих художніх оздоблень, – всього декілька епітетів і порівнянь…»

Ясени, ясени,
Бачу вас за селом край дороги,
Бачу вас у красі,
Коли світиться ранок в росі.
Ви приходите в сни,
Як дитинство моє босоноге,
Ви приходите в сни,
Кучеряві мої ясени.

І справді: буває, що і простота дається непросто. Вона становиться планетарною, коли за нею «недоспані ночі… і медитативно-філософські роздуми, які підсвідомо живуть у душі».

Кредо, яке осмислює Інна Кравчук, мотивується особистими життєвими принципами:

Без совісті не йдуть на плаху,
Не сіють правди і не жнуть,
Без ласки божої, без страху
Своє життя не віддають.
Не я суддя – Господь карає.
І поки ми на світі є,
Від нас він нас оберігає,
А потім – кожному своє.

«Все у світі взаємопов'язане, все побудоване на контрасті двоєначал» - стверджує Людмила Линдюк. І з цим не можна не погодитись.

Радіє світ, відгородивши темінь,
І темрява, що подолала світ.
І час, у правоті вселенській певен,
Складає опис: світлотіней звіт.
Радіє світ і темрява… Так споконвіку було.
Хай і далі так буде.

E. Balan

Cartea Iulia Bejan-Volc „Relaţiile gender rural: un imperativ al timpului". Chişinău, 2004. 221 p.

UN STUDIU ACTUAL PENTRU ANUL TINERETULUI

La această răscruce a timpurilor, în acest an (2008), numit *An al Tineretului*, am dori să îndemnăm publicul cititor de toate vârstele, specialişti în domeniu şi nu numai, în special, pe cei tineri, să răsfoiască cu deosebită atenţie cartea d-nei, Iulia Bejan-Volc, doctor habilitat în sociologie, cu genericul: *„Relaţiile gender rural: un imperativ al timpului"*. – Chişinău: Centrul Ed. – poligr. al USM, 2004. – 221 p.

Apărută în lumină cu câţiva ani în urmă, monografia în cauză a trecut prin încercările timpului, ca să ajungă astăzi călită şi să bată iarăşi şi iarăşi la uşa inimilor noastre, ca să ne mai spună multe din cele de mare folos nouă tuturor, şi, în special, celor tineri, să ne amintească de nişte adevăruri, care sunt şi vor fi mereu actuale şi de valoare incontestabilă.

Scrisă cu multă căldură şi elan sufletesc, cunoştinţă de cauză şi responsabilitate despre tot, ce ţine de domeniul genderului rural, un spaţiu aproape neexplorat integral până acum de către cercetătorii autohtoni şi de pe alte meleaguri, dar atât de simţit şi trăit de întreaga comunitate umană în timp şi spaţiu, depănându-şi peste vremuri istoria, de la Adam şi Eva – încoace..., cartea ne cucereşte inimile şi cugetul chiar de la bun început.

Precum ne mărturiseşte autoarea, în Capitolul I: *„Cunoaşterea gender: patrimonii ştiinţifice"*, în practica ştiinţifică mondială a apărut un nou domeniu de cercetare – *genderologia* (ştiinţa despre genuri), care studiază similitudinile şi divergenţele dintre cele două genuri (femei şi bărbaţi), relevă noţiunile de performanţe individuale şi colective, caracterizează aspectele situaţional – comportamentale ale personalităţii (relaţii inter – şi intrapersonale), analizează aspectele de raporturi şi de competenţă, de statut, omogenitate şi identitate, defineşte mecanismele şi strategiile de gender (p. 6).

În baza unei analize complexe, interdisciplinare a relaţiilor gender ca fenomen social, autoarea formulează *conceptul de gender rural*, dezvăluie geneza şi evoluţia orientărilor valorice în mediul rural al Republicii Moldova.

Cercetările etnosociologice de amploare, efectuate de autoare în spaţiul rural al republicii, i-au permis cu prisosinţă să urmărească pe viu şi să abordeze multilateral tipologia

autoafirmării genurilor în cadrul societății în tranziție, să indice căile de autoafirmare ale acestora, să propună diverse modele de identificare a femeilor şi bărbaților, să sistematizeze şi să generalizeze comportamentele gender ale populației rurale din republică.

Lucrarea reprezintă o încercare de a extinde, de a aprofunda şi a amplifica viziunea realistă, contemporană a problemelor, ce țin de necesitatea de a raționaliza evoluția fenomenului gender în condițiile actuale, de a întrezări realitățile şi perspectivele de dezvoltare ale acestuia în mediul rural al republicii Moldova, de a căuta şi asigura condiții optime de dezvoltare a fenomenului în cauză conform rigorilor de ultimă oră ale societății în tranziție.

În raport cu obiectivele şi scopurile propuse, monografia în cauză a fost structurată în Prefață, patru capitole, care la rândul lor au fost divizate în secțiuni (paragrafe): Capitolul I, conținând respectiv două paragrafe, Capitolul II – două paragrafe, Capitolul III – trei paragrafe, Capitolul IV – două paragrafe, după care urmează - Concluzii şi Recomandări, Anexe, Bibliografie.

Planul lucrării are o structură bine închegată şi chibzuită din punct de vedere logic şi stilistic, autoarea punând accentul pe încercarea de a elucida, a studia integral acest fenomen complex şi contradictoriu al genderului rural, a dezvălui legitățile de desfăşurare la etapa actuală, a scoate anumite concluzii şi a veni cu o serie de recomandări concrete de bun augur pentru practica socială.

În Capitolul I *„Cunoaşterea gender: patrimonii ştiințifice”*, autoarea, reieşind din imperativul realităților actuale, argumentează detaliat şi convingător necesitatea revenirii la surse şi cea a unei reevaluări a conceptului de „gender”.

Acest capitol are o ținută teoretică pronunțată. Autoarea se menține cu siguranță în limitele denumirii capitolului, evitând abateri de prisos, respectând cu strictețe şi asigurând cu deosebită responsabilitate pe tot parcursul spațiului, oferit acestui capitol, suflul şi culoarea teoretico-analitică a textului.

Capitolul în cauză e înzestrat cu un bogat aparat ştiințific, autoarea ne propune un bogat cuplaj de referințe – lucrări ştiințifice ale unui număr impunător de autori din diferite țări ale lumii, cât şi a celor autohtoni.

Cu o deosebită minuțiozitate sunt enumerate cele mai importante concepții şi teorii cu privire la fenomenul gender, unele din ele fiind expuse la macronivel, pe când altele – la micronivel şi totuşi unele dintre momentele de bază coincid, iar altele – diferă de la caz la caz, precum e şi firesc.

În consecință, autoarea propune opiniile proprii. Autoarea descifrează amănunțit şi cu răbdare ipostazele şi formele de manifestare ale acestui fenomen complex şi, adeseori, enigmatic şi imprevizibil în felul său de a fi, de când e lumea şi până astăzi, şi mâine, şi întotdeauna, probabil.

Ipoteza lucrativă a Capitolului II: *„Procesele socioculturale rurale: valori tradiționale”* o constituie influența normelor socioculturale şi a stereotipurilor, a tradițiilor culturale, a factorilor socioeconomici, sociopsihologici şi etnodemografici etc. asupra caracterului diverşilor inter (intra – gen). În acest context caracterul cercetării ține de analiza factorilor, care regulează şi dirijează comportamentul individual şi formele de gândire în relațiile dintre genuri (p. 54). Investigațiile etnosociologice, efectuate de autoare în a. 2001-2002, demonstrează că genurile rurale de toate vârstele în ultimii ani se reîntorc la valorile tradiționale ale satului (p. 60). Autoarea conchide, în această ordine de idei, că adaptabilitatea genurilor la condițiile noi de trai necesită, la sigur, regenerarea valorilor tradiționale (p. 67).

Din cele relatate de autoare pe parcursul acestui capitol rezultă, că construcțiile de gender în relațiile „gehder-valoare” constituie un spectru de individualități social-culturale şi social-psihologice ale genurilor, acestea impunându-se prin evoluția orientărilor valorice ale femeilor şi bărbaților din comunitățile rurale (p. 89).

În Capitolul III: *„Aspecte interacționale: evaluări de gender familial”*, autoarea ne prezintă o sinteză a diverselor viziuni ale tinerilor (fete şi băieți) din mediul rural de vârsta de 16-20 de ani asupra personalităților părinților şi orientărilor lor valorice – acestea reprezentând subiectul de analiză în cercetarea temei şi reflectând esența procesului interacțional între membrii familiei rurale (p. 90).

Şi într-adevăr, testările tinerilor (fete şi băieți) din localitățile rurale completează informațiile despre modul de trai rural, formele de conştientizare a realității din mediul familial, relațiile dintre membrii familiei, orientările valorice tradiționale ale acestora, nivelul de cultură şi pasiunile lor (p. 98).

Rezultatele testărilor, efectuate de autoare, argumentează viziunile tinerilor din mediul rural referitor la conceptul de cercetare gender. Diferențierea dintre genuri constituie un factor sociopsihologic pronunțat. Trăsăturile caracteristice ale mamei şi ale tatei în concepția fiicelor şi feciorilor sunt în funcție de valorile tradiționale rurale, de educația genurilor în familie etc.

În acest capitol autoarea ne prezintă şi tehnologia formării tipurilor şi a categoriilor de gender, conținutul noțiunii ce include individualități social-culturale ale membrilor familiei din localitatea rurală.

Evaluările genhder-rural familial, opinează, pe bună dreptate autoarea, determină o încărcătură social-psihologică dublă: pe de o parte, acestea țin de tipare tradiționale, iar, pe de altă parte, sunt influențate de starea de lucruri, existentă în perioada de tranziție, ce modifică comportamentul şi orientările valorice ale genurilor (p. 144).

În ultimul capitol, IV al studiului în cauză cu genericul: *„Modele de autoafirmare a genurilor rurale”* autoarea menționează că interferența fenomenelor ce

au loc în comunităţile rurale şi probele aduse de pe teren – rezultatele diverselor investigaţii sociologice – constituie o bază de date informaţionale, ce includ noţiuni şi termeni care ţin de orientările genurilor în prezent şi permit a determina o gamă de particularităţi şi schimbări în modul de trai rural al genurilor, relevă rata valorilor vitale (p. 145).

Pentru a demonstra care este conceptul orientărilor valorice ale populaţiei, care au loc în realitatea rurală, în evoluţia relaţiilor sociogender, cum le rezolvă femeile şi bărbaţii, care sunt preferinţele lor, conţinutul relaţiilor dintre femeie-bărbat, ce semnifică cuplul familial în viziunea lor etc., autoarea a utilizat o serie de indici şi argumente. Au fost scoase în evidenţă sferele de activitate ale genurilor, pasiunile şi preferinţele în alegerea partenerului de viaţă, aspiraţiile şi acţiunile comportamentale, relaţiile dintre generaţii şi orientările valorice tradiţionale etc. (p. 154).

Unul din obiectivele principale ale acestui studiu, constată autoarea, este de a argumenta, că şi la nivelurile social-psihologic şi social-cultural acţionează acelaşi mecanism de stereotipizare a faptelor, care determină conţinutul noţiunii de stereotip de gender rural: familiale, profesionale şi colective (de grup) etc. (p. 163).

Deci, în opinia autoarei, analiza orientărilor valorice tradiţionale ale femeilor şi bărbaţilor de la sate determină similitudinile dintre femei şi bărbaţi, iar diferenţierile se evidenţiază mai bine prin trăsăturile individuale ale genurilor (p. 180).

În consecinţă vom remarca faptul, că lucrarea în cauză a luat în dezbateri o temă foarte actuală şi importantă, dar în acelaşi timp aproape că neexplorată, atât de cercetătorii autohtoni, cât şi de peste hotare.

Aşadar, abordând această temă, autoarea studiului a demonstrat o cunoaştere profundă atât a obiectivelor, ce ţin de problematica cercetării fenomenului „gender rural”, cât şi un veritabil curaj civic, dragoste de plaiul natal, de universul rural al ţării şi poporului ei, de tradiţiile seculare, irepetabile ale acestui meleag, de tot ce-i frumos, sfânt şi înălţător pe acest pământ, dar şi o îngrijorare, o speranţă şi o gătinţă de a le ocroti şi promova prin convingerea cuvântului scris şi a contactului nemijlocit cu populaţia de la sate de toate vârstele şi de toate obârşiile , dând dovadă de o responsabilitate, demnă de urmat, pentru destinele satului moldovenesc, cel de astăzi şi cel de mâine.

CRONICA VIEŢII ŞTIINŢIFICE
ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ

Л. Х. Друмя

РАБОЧАЯ ВСТРЕЧА ЭКСПЕРТОВ ПО СОЗДАНИЮ СУБРЕГИОНАЛЬНОЙ КОАЛИЦИИ ГОРОДОВ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ ПРОТИВ РАСИЗМА, КСЕНОФОБИИ И СВЯЗАННОЙ С НИМИ ДИСКРИМИНАЦИИ (Республика Молдова, г. Бэлць, 29.01.2008 – 30.01.2008)

В январе 2008 года Национальная комиссия по делам ЮНЕСКО в Республике Молдова при содействии и финансовой поддержке Секретариата ЮНЕСКО (Париж) и Бюро ЮНЕСКО в г. Москве и в тесном партнерстве с Парламентом РМ, Министерством культуры и туризма РМ, Академией наук Молдовы, Департаментом межэтнических отношений РМ, руководством муниципия Бэлць, рядом НПО и средствами массовой информации провела в г. Бэлць рабочую встречу экспертов по созданию субрегиональной Коалиции городов Восточной Европы против расизма, ксенофобии и связанной с ними дискриминации.

Создание Европейской Коалиции городов было инициировано ЮНЕСКО и поддержано IV Европейской конференцией городов за права человека (декабрь, 2004, Нюрнберг), Всемирной Организацией Объединенных Городов и Местных Властей (май, 2004, Париж) в защиту уважения и поощрения культурного разнообразия в городской среде, а также для создания правовой основы, благоприятствующей расширению возможностей реализации фундаментальных прав для всех жителей города. В настоящее время к Коалиции присоединились 67 городов из 15 стран Европы, среди которых Берлин, Париж, Лондон, Рим, Стокгольм, Рига, Санкт-Петербург, Мадрид, Женева и др.

Современное человечество столкнулось с проблемой сочетания глобализации, универсализма и актуализации различий, в том числе национальных, этнических, расовых, религиозных. Для обществ, в которых происходит быстрая трансформация одновременно во всех областях жизни, она стала особенно болезненной.

Согласно экспертным оценкам, прогнозируемый на ближайшие сто лет быстрый рост городского населения будет сопровождаться расширением и усилением миграционных процессов, что неизбежно еще более остро ставит вопросы борьбы с ксенофобией и дискриминацией. Роль городов в решении этих проблем становится все более важной, от них потребуется принятие эффективных решений для поддержания гражданского мира и межнационального согласия.

Данное мероприятие в Молдове было проведено в целях выработки системного и комплексного подхода к решению вопросов укрепления атмосферы межнационального мира и согласия в Республике Молдова, разработки механизмов консолидации усилий управленческих структур молдавских городов, а также инициирования создания субрегиональной Коалиции городов против ксенофобии и дискриминации за гражданскую солидарность, межнациональное согласие и устойчивое развитие.

Во встрече приняли участие представители муниципалитетов и научного сообщества из *Беларуси* (*г-жа Татьяна Мишаткина*, профессор, Международный государственный экологический университет им. Сахарова), *Российской Федерации* (*г-н Валерий Тишков*, Директор Института Этнологии и Антропологии Академии наук Российской Федерации; *г-н Андрей Листов*, Первый секретарь Российской Национальной комиссии по делам ЮНЕСКО, Министерство иностранных дел Российской Федерации; *г-жа Екатерина Лазарева*, Советник Социального экологического фонда, ряд специалистов из *Республики Молдова*, включая Генерального секретаря Национальной Комиссии по делам ЮНЕСКО в РМ г-на *К. В. Руснака* и эксперта по науке указанной комиссии *г-жу Л. Х. Друмя*, депутата Парламента РМ *г-на М. И. Сидорова*, директора Центра этнологии Института культурного наследия *г-на В. П. Степанова* и др., из *Украины* (*г-жа Анжела Смоквина*, Начальник Отдела европейской и международной интеграции (Одесский городской Совет), а также *представители ЮНЕСКО* (*г-н Сергей Лазарев*, Директор, Сектор борьбы против дискриминации и расизма, Секретариат ЮНЕСКО (Париж); *г-жа Алла Ампар*, Программный специалист, Бюро ЮНЕСКО в г. Москве; *г-жа Франсуаза Пинзон Жил*, Программный специалист, Сектор борьбы против дискриминации и расизма, Секретариат ЮНЕСКО (Париж). В мероприятии приняли участие 65 человек, включая представителей Республики Молдова.

С приветственным словом к участникам конференции обратились *г-н Артур Козма, Министр культуры и туризма РМ, Председатель НКРМ по делам ЮНЕСКО; г-н Георгий Дука, Президент АНМ; г-жа Ольга Гончарова, Генеральный Директор Бюро межэтнических отношений РМ; г-н Сергей Лазарев, Директор, Сектор борьбы против дискриминации и расизма, Секретариат ЮНЕСКО (Париж)*; *г-жа Алла Ампар*, *Программный специалист, Бюро ЮНЕСКО в г. Москве.*

В своем приветственном слове *г-н Георгий Дука,* в частности, отметил: «Исследование, проведенное специалистами Института философии, социологии и политологии Академии наук Молдовы свидетельствуют о том, что во всех этнических группах наблюдается позитивная этническая идентичность, которая, наряду с общими культурными ценностями способствует формированию гражданской идентичности и межэтнической солидарности. Кроме того, все этнические группы объединены общностью территории, религии, традиций». *Г-жа О. И. Гончарова* осветила аспекты деятельности Бюро межэтнических отношений в сфере продвижения принципов равенства, недискриминации и толерантности; *г-жа Л. Х. Друмя* ознакомила участников конференции с проектами ЮНЕСКО в области прав человека и гражданского образования в Республике Молдова, с опытом работы государственных и неправительственных организаций в данной сфере; *г-н В. П. Степанов* поделился результатами своего научного исследования относительно проблемы ксенофобии в городах нашей страны. Важные аспекты рассмотренной на форуме тематики прозвучали в докладах *г-жи Е. Б. Лазаревой* («Интеграция и межэтническая напряженность. Негативный опыт Франции: причины и пути выхода»), *г-на А. А. Листова* («Членство в Европейской коалиции – большая ответственность»), *г-жи Т. В. Мишаткиной* («Ксенофобия в молодежной субкультуре: ситуация в Республике Беларусь»), *г-на М. И. Сидорова* («Становление правового государства и развитие гражданского общества в Молдове»), *г-жи А. В. Смоквиной* («Совместное проживание в городах: роль межкультурного диалога в сплочении населения»). Протоиерей церкви Св. Апостолов Петра и Павла (муниципий Бэлць) *г-н В. Радьков* и Епископ Кишиневский (Кишиневская Романо-католическая Епископия) *г-н А. Коша* подчеркнули важную роль Церкви в консолидации духовной, культурной и общественной жизни нашего общества.

В процессе подготовки данной встречи была переведена на молдавский язык и издана «Разработка комплексной стратегии борьбы против расизма, дискриминации, ксенофобии и связанной с ними нетерпимости» (01.09.2003). На встрече была принята резолюция о создании Молдавской коалиции городов против ксенофобии за гражданскую солидарность и межнациональное согласие. В ходе встречи руководство муниципия Бэлць выразило инициативу стать членом Европейской коалиции городов против расизма. Понимая значимость выступлений экспертов, принимавших участие в работе конференции, Национальная комиссия по делам ЮНЕСКО в Республике Молдова, издала материалы конференции, принятую резолюцию и фоторепортаж о ходе мероприятия.

Проведение данного Форума, инициированного Национальной комиссией по делам ЮНЕСКО в Республике Молдова и примэрией муниципия Бэлць, будет способствовать дальнейшему вовлечению граждан республики в развитие гражданского общества, основанного на принципах правового государства, уважения прав человека, а также социально-экономическому и культурному развитию Молдовы через участие в крупнейших европейских проектах в данной сфере.

V. Stepanov, S. Procop

CONFERINŢA ŞTIINŢIFICĂ „SLOVA ŞI MUZICA POPULARĂ – COMPONENTĂ CULTURALĂ A PROCESELOR CIVILIZATOARE”. CHIŞINĂU, 10 APRILIE 2008.

Conferinţa „Slova şi muzica populară – componentă culturală a proceselor civilizatoare” (Chişinău, 10 aprilie 2008), organizatorul căreia este Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A. Ş. M., cu susţinerea şi suportul financiar al Comisiei Naţionale a Republicii Moldova pentru UNESCO, a fost consacrată problemelor actuale conservării folclorului în societatea polietnică a Moldovei.

În epoca globalizării şi a universalizării omenirea este în căutarea soluţiilor de protejare, valorificare şi armonizare a diversităţilor culturale, naţionale, etnice, rasiale, religioase etc. Problematica în cauză este resimţită în deosebi în societăţile care parcurg etapele unor transformări rapide în toate sferele vieţii. Tensiunile provocate de procesele transformării nu sunt străine societăţii noastre, Republica Moldova aflându-se în plină derulare a procesului de restructurare şi modernizare.

Problema ce i-a unit pe participanţii la această manifestaţie reprezintă o temă de actualitate şi ce se pretează discuţiilor academice şi sociale. Folclorul şi arta muzicală populară, fiind o formă tradiţională de manifestare a culturii, suportă influenţe importante ale procesului urbanizării şi globalizării. Întrunirile de acest fel trebuie să contribuie nu numai la constatarea ştiinţifică a stării acestor procese, ci şi la rezolvarea componentei practice a problemei – păstrarea culturii etnice în societatea în tranziţie.

În cadrul forului, în care au fost prezentate referate ce reflectă importanţa folclorului muzical şi coregrafie în procesul conservării şi dezvoltării identităţii etnice şi culturii în procesul tendinţelor transformaţionale, au luat cuvânt folclorişti, etnologi, culturologi, reprezentanţii deferitor instituţii ştiinţifice şi pedagogice.

JUBILEU
ЮБИЛЕИ

НИКОЛАЮ ЧЕРВЕНКОВУ – 60

Дорогой Николай Николаевич!

Коллектив Центра этнологии Института культурного наследия АНМ сердечно поздравляет Вас, видного ученого, доктора хабилитат истории, председателя Научного общества болгаристов Республики Молдова, ректора Тараклийского государственного университета, с 60-летним юбилеем.

Мы, Ваши коллеги, гордимся теми высотами, которых Вы достигли в своей многогранной деятельности. Являясь автором и соавтором более ста двадцати научных публикаций, 11 монографий и книг по болгаристике, Вы разработали ряд важных научных тем, касающихся политических организаций болгарского национально-освободительного движения; истории болгарского Возрождения, болгарских колоний в Бессарабии. Все это органично вписалось в историю болгаристики новой яркой страницей.

Ваша завидная судьба ученого сложилась на стыке полиэтнической истории и культуры нашей страны. В 1982 году Вы блестяще защитили кандидатскую (докторскую) диссертацию на тему «Болгарская эмиграция в Румынии и национально-освободительное движение в Болгарии (вторая половина 50—60-х годах XIX в.)». Тогда же вышла в свет Ваша монография «Политические организации болгарского национально-освободительного движения», что в немалой степени определило Вашу дальнейшую творческую стезю.

Вы с достоинством прошли путь от младшего научного сотрудника Института истории АН МССР до ректора Тараклийского государственного университета. Вехи Вашей научной деятельности: в должности старшего научного сотрудника (1983), заведующего отделом стран Юго-Восточной Европы Института Истории АН МССР (1990), ведущего научного сотрудника (1991), заведующего Отделом болгаристики Института национальных меньшинств АНМ (1997), а в 1989—1990 гг. — заместителя директора этого института, являют собой пример трудолюбия, самоотдачи, постоянного совершенствования и плодотворной самореализации.

Глубокого уважения заслуживает Ваш труд в качестве педагога и наставника. На Ваших книгах и лекциях формировались и формируются специалисты по болгаристике. Вы автор и соавтор монографий: «Болгаро-российские общественно-политические связи. 50—70-е гг. XIX в. (Кишинев, 1986), «Формирование национальных независимых государств на Балканах. Конец XVIII — 70-е годы XIX вв.». (Москва, 1986), «Международные отношения на Балканах. 1830—1856» (Москва, 1990), «Болгария XX века». (Москва, 2003) (автор разделов: Болгарское общество на рубеже веков. Политическая система), «Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии» (Одесса, 2003) (автор Предисловия, Заключения, Гл. 3, 4, 5), в которых отразились проблемы болгаро-российско-молдавских связей, идеи болгарской государственности, сохранения и развития болгарской идентичности в диаспоре. Проблемы болгарской диаспоры Молдовы и Украины представлены также в ряде Ваших фундаментальных работ: «Българите от Украина и Молдова: минало и настояще» (в соавторстве с И. Ф. Греком, (София, 1993), сборники «Бесарабските българи за себе си» (София, 1996), «Русия и българското национално-освободително движение. 1856/1876». Т. III (София, 2002) (составитель). Написанные Вами статьи о политической палитре Болгарии, научно-популярная книга о Василе Левском тепло встречены широкой читательской аудиторией.

В 2003 году Вы блестяще защищаете диссертацию «Formarea ideilor de statalitate la bulgari (mijlocul sec. al XVIII-lea – anii 70 ai sec. al XIX-lea)», в результате чего Вам присуждается ученая степень доктора хабилитат истории.

Нас радует Ваше неутомимое, активное участие в работе авторитетных комитетов, комиссий, советов, а именно: Координационного совета этнокультурных организаций при Бюро национальных отношений и функционирования языков РМ. Вы являетесь советником и председателем Комиссии образования, культуры и здравоохранения Тараклийского государственного университета, членом Правления Болгарской общины РМ, членом руководства Общеболгарского комитета «Васил Левский». И во всех этих ипостасях – Вы яркий популяризатор и просветитель истории Болгарии, болгар-колонистов Бессарабии и их современного положения, убежденный приверженец идей гражданского согласия и толерантности на молдавской земле.

Ваша научная деятельность отмечена Почетным знаком Президента Республики Болгарии Дипломом Признательности Академии наук Молдовы, наградами Болгарской академии наук, Софийского университета, Министерства образования и науки Болгарии – почетными медалями «Марин Дринов», «Климент Охридски», «Паисий Хилендарски» и плакетом Общеболгарского комитета «Васил Левский».

В Ваш юбилей, дорогой Николай Николаевич, мы от всей души желаем крепкого здоровья, творческого долголетия, новых книг, благополучия и счастья Вам и Вашим близким.

La mulţi ani! Щиро витаємо! Многая лета! Честито! Çok yillara! Мазлтов!

Редколлегия

OLGA LUCHIANEŢ – O LUMINOASĂ FĂCLIE

Doresc să scriu câteva cuvinte de preţuire adresate Dnei olga Luchianeţ, pe care o cunosc de 34 ani.

Frumoasă la chip şi la suflet dna Olga Stepanovna Luchianeţ întregeşte inteligenţa, bunăvoinţa, cumsecădenia, fermitatea, obiectivitatea, responsabilitatea, feminitatea, profesionalismul şi erudiţia. Primind o educaţie aleasă în familie, în casa părintească, a îndrăgit lectura, învăţătura, străduindu-se şi reuşindu-i pretutindeni să îndeplinească lucru calitativ – la şcoală ca elevă eminentă; la Universitate la facultatea de istorie ca studentă foarte capabilă, deşteaptă şi bine organizată; la Secţia Etnografie, Studiul Artelor şi Folclor în calitate de aspirantă (doctorantă) stăruitoare în studierea în arhive, biblioteci a literaturii de specialitate sau munca în expediţii etnografice – sociologice; în postură de conferenţiar universitar la facultatea de Istorie a Universităţii de Stat „Ion Creangă", deasemenea ca colaborator ştiinţific – cercetător ştiinţific superior, Şefa de secţie la Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Ştiinţe a Moldovei şi ca un bun conducător al tezelor de doctorat.

Este pasionată de etnografie, etnologie, fiind un savant proeminent, recunoscut prin publicaţiile sale în Republica Moldova, Rusia, Ucraina, România. Activitatea ştiinţifică a doamnei Luchianeţ s-a materializat în articole, studii, comunicări, recenzii, avize, teze, monografii etc., altfel spus, ideile, concepţiile domniei sale contribuind la formarea a noii generaţii de cercetători-etnologi. Este discipola profesorului Zelenciuc V.S.

Olga Stepanovna a fost şi este o personalitate, un om de o înaltă ţinută civică. Deşi viaţa n-a ferit-o de grele încercri, trecerea prin timp şi spaţiu al dnei Olga reprezintă o tinereţe fără bătrâneţe. Unde a căutat şi găsit elexirul tinereţei veşnice, apă vie impregnată de germenii acestei tinereţi? E un înţeles plin, doldora de sensuri adânci. În neobositele peregrinări spre izvorul nesecat al ştiinţei cu puterea de muncă, creaţie şi perseverenţă ce î-i este caracteristică, cu forţa intelectuală, cu prospeţimea discursului şi arta comunicării, în vibraţiile sufletului se întruchipează bucuria pe care o trăieşte cu fiecare din împlinirile sale. Cercetătorul-savant Luchianeţ – model profesional greu de egalat, a ştiut întotdeauna să dăruiască; ce poate fi mai de preţ, decât faptul că, datorită Domniei sale mulţi dintre colegi şi-au croit din ceea ce ea ne-a dăruit ca zestre, o solidă profesie de etnolog, etnograf.

Nivelul înalt de inteligenţă, cultură a dr. Luchianeţ, a favorizat utilizarea cunoştinţelor şi abilităţilor în cadrul muncii în echipă în timpul expediţiilor etno-sociologice; de exemplu, în expediţia organizată de savanţii de la Institutul de etnografie N.N.Micluho-Maclai, conducător – prof., dr., M.N.Guboglo de la Academia de Ştiinţe a Rusiei şi cercetători ştiinţifici aspiranţi de la Secţia Etnografie, Studiul Artlor şi Folclor, - în anul 1975 în raioanele de Sud ale Republicii Moldova – Ceadâr-Lunga, Comrat. Olga a dat dovadă de cunoştinţe necesare în domeniul metodologiei cercetărilor etnosociologice dar şi de un pronunţat activism civic, demnitate, spirit gospodăresc, fermitate.

Olga Luchianeţ este un nume de rezonanţă în ştiinţa etnologică din Moldova. Doctor, conferenţiar universitar, savantul, Olga Luchianeţ îşi trăieşte căutările, eforturile şi împlinirile cu o energie şi un elan care nu pot rămâne neobservate. Este energia, elanul, creaţia şi valoarea unei tinereţi permanente.

Anii trec, se duc. Prin ce ne deosebim noi din ei? Anii pleacă iremediabil, fără întoarcere, dar noi rămânem, totuşi, lăsând o parte din gândurile şi pasiunile noastre în cartea pe care o scriem, în discipolii pe care-i îndrumăm, învăţăm, în drumul pe care l-am croit în timp. Doctorul O.Luchianeţ la cele şase decenii de viaţă se află într-o permanentă muncă de creaţie, implicată în problemele şştiinţei etnologice din Moldova în cadrul unei cercetări autentice: gândurile s-au aşezat în rânduri, rândurile s-au aşezat în cărţi, cărţile s-au aliniat cuminte pe rafturile bibliotecilor, pe mesele cercetătorilor, ale studenţilor, profesorilor.

Am cunoscut-o în anul 1974, când a susţinut examenele de admitere la doctorantură (aspirantură), a obţinut note foarte bune şi a devenit aspirantă la secţia de zi la secţia Etnografie, Studiul Artelor şi Folclor al AŞ a Moldovei. În toate ipostazele doamna Olga mi-a lăsat impresia, şi sunt convinsă că aşa este de om dăruit ideii, argumentului ştiinţific, şi dacă ştiinţa o fac pasionaţii, apoi dna Luchianeţ este unul dintre aceştea: o împătimită de problemele etnografiei, etnologiei, etnografiei istorice, istoriografiei.

Dna Luchianeţ este un savant pasionat, care lucrează în cuvânt ani în şir, fără să fi lăsat impresia că ar fi obosit: or, ceea ce î-i este drag omului – să lucreze, să creeze, – nu-l oboseşte.

Angajarea, prezenţa au caracterizat-o şi o caracterizează. Am sesizat câteva particularităţi ale prezenţei doctorului Olga Luchianeţ: pasiunea, fidelitatea, onestitatea, tenacitatea, munca creativă, perseverenţa, gândirea analitică, obiectivitatea.

Am ascultat-o la şedinţa sectorului Etnografie, în prezentarea unui raport a lucrărilor ştiinţifice ale colaboratorilor, monologul având un caracter descriptiv_ uneori patetic, liric, alte ori meditativ sau narativ.

Personalitate recunoscută internaţional în cercurile de etnologi din Sanct-Petersburg, Moscova, Kiev, dna O.Luchianeţ este un adept al orientărilor ştiinţifice inovatoare în domeniul ştiinţelor istorice, etnologiei, istoriografiei, etnografiei, - militând pentru aplicarea metodologiilor de analiză, a cercetării multidisciplinare.

În preocupările ştiinţifice ale dnei Olga Luchianeţ un loc deosebit îl are tematica istoriei etnice a diferitor popoare, proceselor identificaţiei şi autoidentificaţiei populaţiei diferitor etnii; are loc renaşterea naţională, a tradiţiilor, obiceiurilor, datinilor, ritualurilor – culturii tradiţionale.

Problemele identităţii, identificaţiei şi autoidentificării diferitor etnii, care locuiesc în Moldova – moldoveni, ucraineni, ruşi, bulgari, nemţi. Dr.Luchianeţ în lucrările „Identificaţia etnică a populaţiei Basarabiei" (prima jumătate a secolului XX), „Tradiţii şi inovaţii în cultura populară", „Ucrainenii în reprezentările moldovenilor", „Ruşii despre sine şi în reprezentările moldovenilor", „Cultura în traiul tradiţional al moldovenilor în însemnările călătorilor" ş.a. analizează istoriografia problemei, istoria cercetărilor etnografice în Moldova, - reprezentările colective despre etnii, descrierea unor tradiţii, obiceiuri ale familiei, organizarea de părinţi şi copii a traiului, păstrarea valorilor culturale a acestor etnii pe de o parte şi a formării sentimentului de toleranţă în coraport cu alte particularităţi culturale şi religioase.

Conştientizând şi înţelegând realitatea în mod obiectiv va fi (şi este) obţinută experienţa dialogului constructiv cu alte culturi, adică va creşte gradul de competenţă a fiecăruia din noi în societate în general. Lucrările dr. Luchianeţ au un caracter interdisciplinar, autoarea aduce în circuitul cercetării şi analizei ştiinţifice materiale interesante din domeniul etnografiei, etnologiei, antropologiei culturale, istoriei, psihologiei, istoriei religiilor.

În culegerea de articole „Cercetări etnografice în Republica Moldova. Istorie şi contemporanietate", dr. Luchianeţ a publicat 10 (zece) articole ştiinţifice interesante, analizând o bogată literatură (de exemplu, la un articol a utilizat, analizând 111 surse bibliografice, polemizând (unde a crezut de cuviinţă) cu autorul, concepţia, părerea dată.

Aceste 10 articole ştiinţifice includ un volum de 225 pagini.

Vom spune doar un citat din articolul „Украинцы в представлениях молдаван (первая половина XX века)", „Мечтательный, покорно воспринимающий удары судьбы и в то же время сильный, встающий на защиту семьи и закона, сдержанный в еде и напитках, трудолюбивый, сообразительный украинец с особой симпатией воспринимается молдаванами". Mai departe autoarea – Olga Luchianeţ menţionează: „Можно предположить, что длительное совместное проживание молдаван и украинцев, разнообразие межэтнических контактов, в том числе и смешанные браки, знание языка друг-друга – эти факторы позволили сложиться адекватно отражающему реальность образу. Близость культур также содействовала этому. Не последнюю роль в этом процессе играло сходство характеров, порождённое близкими природно-климатическими условиями, исторической судьбой" (Лукьянец Ольга. Украинцы в преставлениях молдаван (первая половина XX в.). Этнографические исследования в Республике Молдова. Кишинев, 2006, с. 195).

În cercetările ştiinţifice efectuate de dr. Luchianeţ s-au utilizat diverse metode, una din ele fiind metoda observaţiei etnografico-etnologice, evidenţiindu-se anumite caracteristici: înaintarea unei anumite ipoteze, un scop precis de cercetare; observaţia ştiinţifică este selectivă, adică selectată spre anumite obiecte, concentrată pe anumite aspecte, pe un anumit număr de însuşiri, - fiind supusă verificării controlului în ceea ce priveşte validitatea, fidelitatea, precizia. Deci, observaţia ştiinţifică produce cunoştinţe. Dr. Luchianeţ studiază şi metoda monografică, aplicată pe teren, care presupune observarea directă a unei unităţi social-teritoriale. Cercetarea analizează concepţiile lui D.Gusti (1880 – 1955), întemeietorul Şcolii Monografice de la Bucureşti, - care concepea realitatea socială ca fiind un sistem complex de cadre (cosmic, biologic, istoric, psihic constituie mediul în care au loc manifestările economice; spirituale, politice, juridice) şi manifestări, esenţa metodei monografice este observaţia directă, înţelegându-se prin aceasta culegerea şi investigarea de fapte, în cadrul mai larg al metodei monografice observaţia directă trebuie să se îmbine cu experimentul (observaţia provocată), cu intuiţia obiectivă şi cu metoda statistică; rezultă că metoda monografică este o metodă complexă, care îşi încorporează mai multe metode, sprijinindu-se înainte de toate pe observaţia directă, ceea ce î-i asigură o viguroasă bază metodologică. Cercetarea prin echipe interdisciplinare şi abordarea multilaterală a realităţii sociale studiate constituie contribuţii originale ale Şcolii Monografice.

Dr. Luchianeţ realizează în lucrările sale o delimitare clară a domeniului de cercetare, defineşte conceptele operaţionale, aplicându-le cu fermitate şi argumentare critică la analiza de text; ea susţine coerenţa demersului ştiinţific, orientând lectura spre descoperirea unui model analitic ce promite puncte de vedere originale.

Limbajul utilizat de dr. Luchianeţ este bogat, incluzând o diversitate de semnificaţii, deasemenea, metafore, cuvinte înaripate, neologizme – în cercetarea istorică autentică.

Asumându-şi plenar calitatea de cercetător ştiinţific, coordonator, conferenţiar universitar, punându-şi în valoare prestigiul şi autoritatea de care se bucură în diverse medii ştiinţifico-culturale, dr. Luchianeţ reuşeşte să asigure un vector militant Institutului Patrimoniului Cultural al Academiei de Ştiinţe a Republicii Moldova, pledând pentru adevărul istoric, pentru deschiderea culturii naţionale a etniilor din Republica Moldova spre marele imperative ale integrării europene şi ale dialogului intercultural, dialogului valoric universal. Dr. Olga Luchianeţ înfruntă dispreţul valorilor care

se mai întâlneşte în societate, încearcă să conceapă lumea ca o carte sau cartea ca o lume, pornind de la întreg. Cunoaşte priorităţile şi le valorifică; a analizat tradiţia culturală a moldovenilor, ucrainenilor, altor etnii – care (ea, tradiţia culturală) desemnează ansamblu de concepţii, datini, obiceiuri, credinţe, atitudini, cunoştinţe, elemente culturale ce corespund formelor sistematizate ale conştiinţei colective, având loc continuitatea istorică. E actuală ideea expusă de academicianul Iulian V. Bromlei, remarcabil savant rus, că: „etnografii, concentrându-şi atenţia la cercetarea dezvoltării diferitor etnii, trebuie să analizeze procesele integrării etnoculturale ale naţiunilor, internaţionalizării contemporane. Dr. Olga Luchianeţ analizează identitatea naţională în dialogul interetnic, sunt descrise procesele mobilizării etnice, integrării interetnice.

Evidenţiem în lucrările dr. Luchianeţ esenţa noţiunii de naţional: naţionalul concentrând în dezvoltarea sa următoarele momente esenţiale: necesitatea istorică, contribuţia originală a fiecărei comunităţi social-etnice la civilizaţia mondială; adaptarea naţională la rezultatele progresiste ale culturii universale. Adevărat conchide autorul în lucrările sale, că interacţiunea naţionalului şi internaţionalului în obiceiuri este strâns legată de corelaţia social şi etnic în cultura naţională în general. Memoria istorică este rezultatul unei experienţe colective a moldovenilor în relaţie cu ucrainenii, ruşii, polonezii, găgăuzii, bulgarii în contextul convieţuirii în Moldova. Are loc un dialog intercultural echilibrat între etnii.

Cartea dr. O.Luchianeţ „Русские исследователи и молдавская этнографическая наука в XIX – начале XX” (redactor responsabil Valentin S.Zelenciuc, doctor habilitat în ştiinţe istorice, profesor universitar, membru-corespondent al Academiei de Ştiinţe a Republicii Moldova) reprezintă prima cercetare monografică despre constituirea şi dezvoltarea ştiinţei etnografice moldoveneşti în secolul XIX – începutul secolului XX şi rolul cercetătorilor ruşi în aceste procese. Pe baza analizei literaturii publicate în secţiile manuscrise ale bibliotecilor din Moscova, Sankt-Petersburg, Odesa, Kiev, Chişinău, a materialelor de arhivă depistate şi studiate, observaţiei directe şi indirecte pentru prima dată se introduc în circuitul ştiinţific, se conturează etapele principale ale dezvoltării etnografiei moldoveneşti, este deteminat rolul în acest sens al societăţilor ştiinţifice centrale şi locale, cercetătorilor ruşi şi moldoveni, deasemenea presei periodice din secolul XIX – începutul secolului XIX.

Considerăm, că este necesar în cadrul analizei unor teorii, idei, concepţii expuse de autoare în monografie, de menţionat opinia academicianului M.N.Guboglo, înscrisă în recenzia la cartea semnată de un colectiv de autori „Формирование молдавской буржуазной нации” (Chişinău, 1998, 218 pag.) – „Procesele demografice din secolul XIX în mod esenţial au influenţat în constituirea componenţei naţionale a populaţiei ţinutului” (Советская этнография № 4, 1980, стр.173).

Lucrarea dedicată unei din paginile etnografiei moldoveneşti este actuală (materialul expus şi analizat în monografie) la etapa contemporană de analiză a tradiţiilor progresiste ruso-moldoveneşti a legăturilor ştiinţifice, inclusiv în domeniul etnografiei. Lucrarea este bine structurată, materialul este expus pe perioadele efectuării în ţinut a cercetărilor etnografice, caracterizându-se lucrările cercetătorilor, date documentare despre instituţiile ştiinţifice, materialele presei periodice. Autorul analizează materielele despre cultura şi traiul moldovenilor - articole, monografii dedicate cercetării unor aspecte ale culturii materiale – obiceiuri, tradiţii, locuinţa, familia etc. Monografia include materiale interesante, argumentate ştiinţific, de exemplu Capitolul II al lucrării „Etnografia moldovenească în anii 70 – 80 a secolului XIX”, o pagină luminoasă cuprinde activitatea ştiinţifică a lui Policronie Sîrcu şi Bogdan Petriceicu Hajdău; în capitolul III „Dezvoltarea ştiinţei etnografice moldoveneşti la sfârşitul secolului XIX – începutul secolului XX” în unul din paragrafe se analizează materiale etnografice în lucrările lui Alexei Mateevici (de exemplu, Mateevici considera, că creaţia populară este exprimarea vieţii spirituale a norodului, p.77). Autorul conchide, că în rezultatul expidiţiilor etnografice, cercetărilor izvoarelor bibliografice la sfârşitul secolului XIX începutul secolului XX au fost concretizate obiectul de studiu, obiectivele etnografiei, fapt ce a contribuit la constituirea disciplinei ştiinţifice de sinestătător.

Portretul individual al unei sau altei comunităţi etnice constituie particularităţi comune existente în habitatul şi altor etnii, unitatea dialectică a tradiţionalului şi contemporanităţii favorizează cunoaşterea şi valorificarea etnoculturală, fiind prezentă continuitatea în istorie.

Educarea relaţiilor umane, toleranţei dintre etnii constituie baza democratică a societăţii şi politica statului Republica Moldova.

Cum poate fi definită „firea neamurilor” – după expresia lui Dimitrie Cantemir? Săgeata timpului ne aduce în direcţia biculturalităţii, bilingvismului, mobilităţii psihice şi emoţionale.

Un aport substanţial şi-a adus dr. Luchianeţ la pregătirea de noi cercetători în domeniul etnologiei. Domnia sa a fost şi este conducător ştiinţific la doctoranzi, consultant ştiinţific la competitori, referent oficial la teze de doctor, autor a avizelor la disertaţii şi autoreferate de disertaţii.

„Cartea de vizită” a ştiinţei etnologice din Republica Moldova, noi datorăm, în cea mai mare parte, - după membru-corespondent al Academiei de Ştiinţe a Republicii Moldova Zelenciuc Valentin Stepanovici, autorităţii ştiinţifice a dr. Luchianeţ Olga, Stepanov Veaceslav, Postolachi Elena, Popovici Iurii, Şofranschi Zina, Marunevici Maria, Curoglo Stepan, dr., hab Bejan-Volc Iulia.

Avem ca colegă o personalitate, un om inteligent, un adevărat intelectual, un remarcabil savant.

Relaţiile dintre oameni sau extins firesc şi asupra relaţiilor dintre două temple ale cunoştinţelor: academie – universitate. Timpul trece, rămânând partea cea mai pură, bună din noi, evidenţiată de omagiată în cărţi, studii, recenzii. Prin munca perseverentă pe ogorul etnografiei, savantul dr. Olga Luchianeţ şi-a făcut un nume.

Lucrările dr. Luchianeţ prezintă o semnificativă valoare şi aceste studii şi altele merită a fi consemnate ca publicaţii relevante pentru cercetările ulterioare.

În consecinţă îi dorim Olgăi Stepanovna multă sănătate, mulţi ani, fericire, voie bună, prosperitate, creativitate, noi realizări în ştiinţa etnologică şi în activitatea multilaterală şi prodigioasă desfăşurată în domeniul pregătirii cadrelor de calificare înaltă pentru progresul societăţii Republicii Moldova.

Dna Olga Luchianeţ nu este pur şi simplu un erudit, ci şi o personalitate afirmată în diverse domenii ale ştiinţelor socio-umanistice şi culturii. Domnia sa este specialist de înaltă anvergură şi competenţă, doctor, conferenţiar universitar cu o prestaţie ştiinţifică şi didactică multidisciplinară în etnografie, istoriografie, etnologie, istorie etc.

Dr. Olga Luchianeţ este un model de comportament în relaţiile cu colegii: obiectivă, corectă, binevoitoare, exigentă. Evoluţia Domniei sale în ierarhia ştiinţifică şi didactică exprimă faptul, că a putut dobândi asemenea rezultate datorită perseverenţei, stilului său propriu de muncă academică, exigenţei şi autoexigenţei.

Personalitate multivalentă, dr. Olga Luchianeţ adaugă noi capitole la palmaresul ştiinţific bogat şi onorat pentru comunitatea ştiinţifică. Ceea ce particularizează omul de cultură dr. Olga Luchianeţ este vasta sa cultură; buna creştere „cei 7 ani de acasă" trăiţi într-o frumoasă armonie într-o familie de intelectuali – părinţii, sora Tatiana Stepanovna, doctor în chimie (ei veghează din lumea de dincolo).

Această încununare strălucită a carierei ştiinţifice şi didactice s-a datorat nu numai perseverenţei, spiritului analitic, abnegaţiei ce o caracterizează, muncii creatoare, ci şi climatului psiho-moral, ştiinţific şi pedagogic propice pe care l-a întâlnit la Universitate, Secţia Etnografie, Centrul de Etnologie – Institutul Patrimoniului Cultural.

O nouă filă în calendar adaugă la 24-martie 2008 dr. Olga Luchianeţ. Vârsta de 60 ani este cu atât mai semnificativă, când viaţa a fost şi este dedicată unui scop nobil, acela al şcolii, învăţământului, universităţii, oamenilor şi cercetării ştiinţifice.

V. Ciobanu-Ţurcanu

ВОСХОЖДЕНИЕ К ВЫСОТАМ ДУХА (штрихи к портрету Светланы Прокоп)

В самом конце 80-х годов, купив номер республиканского молодежного журнала «Горизонт», где были опубликованы рассказы моего сына Александра, я стоял у газетного киоска и листал ежемесячник. Среди его авторов мое внимание привлек критический материал некой Светланы Кетрарь «Называю себя» о стихах Р. Ольшевского. Сквозь «кожуру» незатейливых фраз, словно косточки золотистых виноградин, мерцало нечто, что заставило перечитать текст. Это чувство мне уже было знакомо. Среди сотен рукописей начинающих авторов, которые приходилось читать и рецензировать в бытность мою литературным консультантом Союза писателей Молдовы, встречались порой (правда, довольно редко) строки, словно лучи внезапно выхватывавшие из тумана текста смысл повествования, облеченный в неожиданно яркий образ. То же самое мне почудилось и в рецензии С. Кетрарь. В ту пору я работал главным редактором журнала «Кодры», руководил «Литературной мастерской» (студией начинающих) и не терял надежду помимо поэтов, которых было немало, найти редкую «птицу» с острым клювом – молодого талантливого критика. И вот, кажется, удача – можно будет пополнить ценным кадром ряды членов Мастерской, где уже работал наш «ястреб» – Валентин Ткачев, гроза местных графоманов и непомерно амбициозных бронзовеющих авторов. В памяти отложилась мысль о молодом критике, и я собирался позвонить в редакцию «Горизонта». Однако суматошные «перестроечные» дни завертели меня в своем жизневороте. Литературные и политические баталии были в самом разгаре, они отвлекали от работы над романом «Молнии в снегу», в котором я собирался отразить события трех пластов времени – сталинского, хрущевского и брежневского. Издательство торопило, и я добился освобождения от обязанностей главного редактора. Встреча с молодым перспективным автором тогда не состоялась, но, как оказалось, жизнь лишь отодвинула ее. В девяносто первом году был создан Институт национальных меньшинств (впоследствии – Институт межэтнических исследований) Академии наук Молдовы, и я принял предложение поступить туда на работу в качестве научного сотрудника. И в первый же день лицом к лицу столкнулся с… Кетрарь. Впрочем, я не был до конца уверен, что это та самая женщина, хотя и была она на нее очень похожа. Да и фамилия другая – Прокоп. В лице новой знакомой было больше уверенности в себе, собранности и какого-то внутреннего, не показного достоинства, чем у

той, из журнала, чьи черты были тронуты, как показалось мне, растерянностью или тревожным ожиданием чего-то…

Выяснилось, что мы работаем в одном отделе, более того – в одной «связке» и поле нашей деятельности – русский литературный процесс Молдовы II половины XX века, на котором Светлана Павловна стала вскоре поднимать отвердевшие пласты поэзии, упорно ища и находя в бороздах, разрыхленных ее настойчивым и пытливым умом, зерна талантов. Я узнал, что она, окончив отделение испанской филологии Кишиневского государственного университета, работала затем переводчиком в Республике Куба, а с 1987 по 1991 гг. – в Институте языка и литературы Академии наук Молдовы под руководством К. Ф. Поповича, приобретя там немалый опыт литературоведческого анализа. С. Прокоп активно печаталась. Ее рецензии, научные и научно-популярные статьи, обзоры культурологического характера можно было встретить во многих изданиях республики. Особенно много было рецензий на новые книги поэтов, что говорило о пристальном внимании к текущему литературному процессу. Среди них – «Называю себя» (на сборник стихов Р. Ольшевского– «Горизонт», 1988, № 12); «Лирическая тетрадь» (на сб-к А. Малашенко– «Кишиневские новости», 1993, 30 янв.); «Обретенное поэтическое пространство» (на сб-к О. Рудягиной «Дуэт в подземном переходе» – «Молдавские ведомости», 1999, 5 июня). Все они были отмечены объективностью оценок и стремлением автора постичь замысел художника.

С. П. Прокоп регулярно выступала и выступает на республиканских и международных конференциях и симпозиумах. Ее исследования всегда вызывают профессиональный интерес и желание вступить в дискуссию. Таковы, например, доклады «Поиск жанра и стиля в творчестве русских поэтов Молдовы 80-90-х гг.» («Славянские культуры в инонациональной среде». Материалы международной научно-практической конференции. Кишинев, 1995) или «Коль я поэт, так я поэт повсюду» (о современной поэзии Молдовы) – в сб-ке статей ИНМ АНМ «Вне России», К., 1997.

Научные интересы Светланы Павловны многогранны, она разносторонне талантливый человек – литературовед, критик, культуролог. Ряд материалов посвящен ею жизни и творческой деятельности академика К. Ф. Поповича, писателей Г. Перова, Ф. Чуева, У. Бауха и др. Проявила она себя и как автор емких вступительных слов и предисловий к книгам («Стихи мои, свидетели живые». – Предисловие к сб-ку стихов Н. Некрасова. – Кишинев, 1997), «Преображение. Антология современной духовной поэзии» (К 2000-летию христианства). – Кишинев, 2000; «Фронтовая муза» (предисловие к стихам А. Протасова). – Кишинев, 1998 и др.

С каждым годом росло мастерство Светланы Прокоп. Ее публикации насыщались светлой энергией любящего свое дело человека, анализ поэтических текстов становился тоньше и изощреннее, стиль обогащался незаемными образами, но только через десять лет после начала работы над темой она позволила себе представить для публикации первую монографию «В предощущении полета (Общие тенденции развития русской поэзии Молдовы второй половины XX века)», которая увидела свет в 2001 г. Это исследование стало событием, заметным явлением в культурной жизни республики. Оно знакомило читателя с целой страной яркого поэтического мира, к которому по незнанию некоторые зашоренные литературоведы относились излишне критически и даже с налетом некоторого пренебрежения. Светлана Прокоп поломала стереотипы, смело распахнула заколоченное смутным временем окно в местном литературном процессе и показала тесную связь русской поэзии Молдовы с большим культурным движением бывшего Союза, придала новый импульс теме, к которой в 60–70 гг. подошли вплотную С. Г. Пынзару и Р. Я. Клейман. «В монографии, – говорится в аннотации, – анализируются проблемы русской поэзии Молдовы второй половины XX столетия, характер лирического героя и его эволюция, рассмотренная как путь, пройденный русской поэзией края от «предощущения курка» (Ал. Михайлов) до предощущения полета. При этом лирический герой исследуется как художественный образ, преломивший в себе творческую личность поэта. Подобный подход, как полагает автор, позволяет приблизиться к пониманию своеобразия художественного видения, которое отражается, прежде всего, в образе лирического героя, в структуре его характера, дает возможность обозначить общие тенденции развития русской поэзии республики».

Монография «В предощущении полета» явилась не только заметным вкладом в изучение истории русского литературного процесса Молдовы, но и послужила благодатной и востребованной темой для диссертации, блестяще защищенной С. П. Прокоп (2003) и ставшей первым написанным на материале местной русской поэзии исследованием в республике, ступенью в ее уверенном восхождении к высотам духа.

Вторым немаловажным этапом явилось участие в совместном научном проекте по составлению и написанию литературных портретов и обзоров культурологического характера для биобиблиографического словаря-справочника «Русская литература Молдовы в лицах и персоналиях XIX – начало XXI в.». (Авторы-составители К. Б. Шишкан, С. Г. Пынзару, С. П. Прокоп. Кишинев, 2003). Среди них – материалы, посвященные жизни и творческой деятельности поэтов Ю. Павлова, Р. Ольшевского,

И. Ремизовой, О. Рудягиной, В. Костишар, А. Юнко, Л. Щебневой – всего более пятидесяти энциклопедических справок.

Круг научных интересов С. П. Прокоп с каждым годом расширяется, но приоритетными для автора остаются проблемы, лежащие в плоскости литературоведения и истории местной русской литературы, о чем свидетельствуют и публикации в научных изданиях – в «Ежегоднике Института межэтнических исследований», «Журнале этнологии и культурологии», еженедельнике «Штиинца», «Сравнительном литературоведении (литература в контексте)». Научная проблематика, рассматриваемая автором в статьях – «Специфика национального в русской поэзии Молдовы (аспект изучения)»; «Поэтическое самосознание лирического героя в инонациональной среде»; «Под знаком Вечной Ностальгии»; «Трансформация образа родины в творчестве русских поэтов Молдовы конца XX века»; «Наказание молчанием», или О современном состоянии литературной критики»; «Феномен русской литературы в контексте молдавской культуры»; «Хроника одной литературной дискуссии (на материалах русской поэзии Молдовы II пол. XX в) – вполне может послужить материалом для отдельных монографий. Однако помимо этого исследователя интересуют этнологические, культурологические вопросы, связанные с этносами, проживающими на территории Республики Молдова: ромов, болгар, гагаузов. Проблема их включенности в современный литературный процесс республики, о чем пишет автор в своей работе «К вопросу о перспективе применения понятия «этнолитература» в контексте современных междисциплинарных исследований».

Многие новые концепции и взгляды автора апробированы на международных и республиканских форумах в Кишиневе, Баку (Азербайджан), Гранаде (Испания).

Наряду с этим, С. Прокоп широко популяризирует свою тему, выступая с научно-популярными статьями в журналах и альманахах, республиканской прессе: в газетах «Независимая Молдова», «Кишиневские новости», «Молдавские ведомости», «Вечерний Кишинев», в журналах «Горизонт», «Русский альбом» и др.

Для стиля ее работ, подходов к исследованию характерны научная добросовестность, компетентность, объективность, самостоятельность суждений, своя позиция.

В рамках Академии наук Молдовы, где С. Прокоп бессменно трудится уже более 20 лет, пройдя путь от младшего до старшего научного сотрудника, ученого секретаря ИНМ АНМ, она занимает ныне в Институте культурного наследия ответственный пост заведующей Секцией национальных меньшинств, оставаясь при этом доброй и отзывчивой, но строгой и принципиальной, когда речь идет о профессиональных проблемах. С. П. Прокоп ведет активную общественно-научную деятельность. Председатель профкома Института межэтнических исследований АНМ (2000–2006), член Объединенного профсоюзного комитета АНМ, ответственный секретарь Ежегодника ИМИ АНМ, в настоящее время – «Журнала этнологии и культурологи» Института культурного наследия АНМ – далеко не полный перечень ее общественных обязанностей.

Доктор филологии (2003), она награждена Почетной Грамотой Президиума Академии наук Молдовы (2004).

В связи с 60-летней годовщиной основания первых институтов Академии наук Молдовы отмечена Грамотой за заслуги в науке и Почетной Грамотой Профсоюзного объединенного комитета Академии наук Молдовы (2006).

В предисловии к ее монографии я отмечал: «Человек, пишущий стихи, живет с ощущением прорезающихся крыльев... Поэты никогда не прекращают попыток взлететь. И вместе с ними – Светлана Прокоп, исследователь их творчества, натура беспокойная, ищущая, творческая, вся устремленная в полет...»

Сегодня Светлана Прокоп обрела надежные крылья опыта и парит в небе своих новых замыслов, с каждым годом уверенно набирая высоту.

К. Б. Шишкан

ЛЮБОВИ СТЕПАНОВНЕ ЧИМПОЕШ – 50 ЛЕТ

Коллеги Центра этнологии от всей души поздравляют свою дорогую коллегу Любовь Степановну Чимпоеш с 50-летним юбилеем.

Любовь Степановна работает в Академии наук с 1987 года. Великолепное знание родного языка и культуры гагаузов явились той прочной базой, на которой формировался ее профессионализм. Научному росту Любови Степановны способствовали такие качества как живой интерес к предмету исследования – устному народному творчеству гагаузов, упорство в достижении цели, принципиальность, добросовестность, ответственность. Успешно завершив обучение в аспирантуре в Московском государственном университете им. М. В. Ломоносова под руководством известных российских фольклористов-тюркологов Х. Г. Кор-Оглы и В. П. Аникина Л. С. Чимпоеш защитила докторскую диссертацию на тему «Дастанный эпос гагаузов». Она является автором более 50 научных работ, в том числе одной монографии и ряда сборников. В ее научном арсенале участие более чем в 60 конференциях и симпозиумах, из которых более половины проводились за рубежом – в России, Украине, Румынии, Болгарии, Турции, Кипре, Эстонии, Литве и т. д. Изданная в 1997 году монография «Дастанный эпос гагаузов» является весомым вкладом в гагаузскую фольклористику. С увлечением и интересом Л. С. Чимпоеш разрабатывает актуальную для гагаузоведения тему «Образ народного героя в устном народном творчестве гагаузов».

Являясь заведующим Сектором этнологии гагаузов с октября 1999 года, Л. С. Чимпоеш много внимания уделяет повышению научного престижа Сектора, расширению спектра научных исследований в области гагаузоведения, изданию накопившейся научной продукции в Отделе. За последние годы неоднократно менялись название и структура института, проводились аккредитации и плановые конкурсы, но Сектор этнологии гагаузов не только был сохранен, но и был укреплен его научный потенциал, исследованы целые направления, запланированы новые. И в этом немалая заслуга Любови Степановны. Ее авторитет, умение ладить с людьми, недюжинные организаторские способности, принципиальность и радение за судьбу Сектора способствовали сохранению и оптимизации деятельности вверенной ей научной структуры.

Все эти годы Любовь Степановна как руководитель Сектора поддерживает тесное сотрудничество и координирует деятельность двух подразделений: Сектора этнологии гагаузов АНМ и соответствующих кафедр Комратского государственного университета, оказывает помощь научными материалами и консультациями, комплектацией изданной научной литературой университетской библиотеке и кафедре гагаузского языка и литературы.

В течение последних десяти лет Л. С. Чимпоеш является Председателем комиссии по сдаче ГЭК и защиты дипломных работ в Педуниверситете им И. Крянгэ и в Комратском госуниверситете, а также Председателем Республиканской Олимпиады по гагаузскому языку и литературе.

Научные заслуги Любови Степановны были высоко оценены на республиканском и международном уровнях. Так, в 2003 году она была удостоена международного звания «Фольклорист года в Тюркском мире» (Анкара, Турция) за вклад в культуру тюркского мира. В 2007 году ей была присвоена Международная премия за вклад в развитие фольклора и литературы гагаузов и в деятельность КИБАТЕК (Международная организация по тюркской литературе стран Кипра, Балкан, Евразии и Турции). Кроме того, Л. С. Чимпоеш награждена Почетным дипломом АНМ за вклад в развитие гагаузского языка, литературы и культуры и в связи с 50- летним юбилеем гагаузской письменности, Почетной грамотой Башкана Гагаузии и Народного собрания Гагаузии за большой вклад в развитие гагаузского языка и культуры и в честь 50-летия гагаузской письменности.

Будучи человеком предприимчивым, обладая способностями организатора, а также понимая важность развития гагаузоведения, Л. С. Чимпоеш в 2000 г. учреждает Фонд поддержки и развития науки и культуры гагаузов «Кайнак». За 8 лет при содействии Фонда «Кайнак» издано 12 монографий, словарей, сборников, проведены два международных симпозиума: VI Международный симпозиум по гагаузской культуре (Кишинев, 27–28 сентября 2002) и XIV-й Международный симпозиум «KİBATEK» «Гагаузская культура в тюркском мире» (Кишинев, 6–8 октября 2007).

Востребованность профессиональных качеств Л. С. Чимпоеш выражается также в том, что на протяжении многих лет она является членом ряда экспертных комиссий государственного уровня: комиссии по разработке проекта «Концепции реформирования системы образования» при Министерстве науки и образования Молдовы; правительственной комиссии по аккредитации ВУЗов Молдовы; комиссии по разработке «Государственной комплексной программы обеспечения функционирования гагаузского языка на территории Республики Молдова» согласно и в соответствии «Европейской Хартии региональных языков или языков меньшинств». Кроме того, Любовь Степановна участвовала в переводе на гагаузский язык «Рамочной конвенции о защите прав национальных меньшинств Республики Молдова».

Обширна и плодотворна ее международная деятельность. Л. С. Чимпоеш с 2003 г. является пред-

седателем гагаузской делегации в «Конгрессе солидарности и дружбы женщин Тюркского мира»; представителем Молдовы (Гагаузии) в международной организации Тюркская литература Кипра, Балканских стран, Евразии и Турции (*KİBATEK*); с 1991 года членом редколлегии и представителем Молдовы (Гагаузии) в международном научном журнале «Milli folkloru" (Турция, Анкара), международном журнале «Язык и литература тюркских народов» «Turnelar» (Кипр), литературном журнале «Yılk Yaz» (Анкара).

В этот светлый день, уважаемая Любовь Степановна, мы желаем Вам крепкого здоровья, долголетия, счастья, жизненной активности, творческих успехов, реализации намеченный планов, осуществления самых сокровенных желаний и всего самого наилучшего!

Д. Е. Никогло.

МИХАИЛУ НИКОЛАЕВИЧУ ГУБОГЛО – 70 ЛЕТ

Коллектив Центра этнологии Института Культурного наследия АНМ от всего сердца поздравляет доктора исторических наук, профессора, заместителя директора Института этнологии и антропологии РАН, Почетного действительного члена АНМ Михаила Николаевича Губогло с юбилеем.

Михаил Николаевич является авторитетным ученым – историком и этнологом – в области тюркологии. Ему принадлежат исследования по этногенезу и традиционной культуре гагаузов. Кроме того, М. Н. Губогло на протяжении многих лет на высоком профессиональном уровне работает в сфере междисциплинарных исследований: этнополитологии, этносоциологии, социолингвистики. В научных кругах он известен как талантливый, принципиальный исследователь, обладающий солидным багажом разносторонних знаний, потрясающей эрудицией. Накопленный опыт и врожденная интуиция ученого являются мощной базой для генерирования оригинальных идей и проектов, которые Михаил Николаевич не только воплощает в своем творчестве, но и щедро делится ими с молодыми исследователями, обучая и направляя их по тернистому пути науки.

Деятельность М. Н. Губогло активна и плодотворна. Он является автором свыше 500 работ, включая 20 с лишним индивидуальных монографий, в которых заложена мощная теоретико-методологическая база актуальных проблем современной этнологии. Ярким примером выступают его фундаментальные труды «Идентификация идентичности» (2003), «Русский язык в этнополитической истории гагаузов» (2004), «Именем языка» (2006). В них детально исследованы вопросы этничности и этнической идентичности. Михаил Николаевич успешно продолжает развивать теорию этнической мобилизации, изучая ее в динамике, в контексте постсоветского пространства. Его работы содержат ряд ценных рекомендаций по оптимизации межнациональных отношений на территории полиэтнических государств посредством совершенствования этнической политики. Заслуживает уважения его умение деликатно, но аргументированно отстаивать свою точку зрения. В противовес адептам радикального конструктивизма, Михаил Николаевич считает, что не следует пренебрегать серьезным исследованием этничности, воспринимая критерии этнических различий как воображаемые, иррациональные, аморальные и антидемократические. Этническая политика, по его мнению, может стать действенной только в том случае, если с исцелением этнических предрассудков будут устранены причины, их породившие, если будет достигнуто понимание, что защита этничности (самобытности и многообразия культур), как и защита национальных меньшинств в Европе, будет иметь важное значение для стабильности, демократической безопасности и мира.

Являясь великолепным педагогом и научным руководителем, М. Н. Губогло воспитал свыше двух десятков кандидатов и докторов наук. Его научные идеи, гипотезы апробированы на более чем 40 международных конференциях, симпозиумах и конгрессах в более 20 странах мира, в которых он представил доклады и сообщения по проблемам этносоциологии, билингвизма, межэтническим и этнополитическим связям. Сегодня по его методике и разработанным схемам работают и сотрудники Академии наук Молдовы.

Михаил Николаевич с достоинством прошел путь от научного сотрудника до заместителя директора Института этнологии и антропологии РАН, являя собой пример трудолюбия, самоотдачи, постоянного совершенствования, плодотворной самореализации. Его творческие и общественные заслуги были увенчаны достойными наградами и званиями: Почетный действительный член Академии наук Молдовы, Заслуженный деятель науки Российской Федерации, Doctor Honoris Causa Комратского государственного университета, Почетный гражданин Гагаузии, Орден Дружбы Социалистической Республики Вьетнам, трижды лауреат Российского Гуманитарного научного фонда, Конкурсов Фонда Рокфеллера, Маккартур фонда, Европейского Исследовательского Центра по Проблемам миграции и Этническим отношениям.

Глубокого уважения заслуживает научная и общественная деятельность М. Н. Губогло, являющаяся своеобразным связующим звеном двух разных стран – России и Молдовы, двух разных миров – славянского и романского, двух разных этнических традиций. Ярким примером тому служит проводимая по инициативе Михаила Николаевича целая серия российско-молдавских симпозиумов и изданные сборники материалов.

Активная, насыщенная и плодотворная деятельность М. Н. Губогло получает подпитку от его личных качеств, среди которых: кипучая, направленная на созидание энергия, оптимизм, умение прощать, доброта, безграничное обаяние и потрясающее чувство юмора.

Дорогой Михаил Николаевич! Тепло и сердечно поздравляем Вас с юбилеем! Желаем Вам крепкого здоровья, неисчерпаемого творческого вдохновения, реализации всех планов, исполнения желаний, счастья и благополучия!

Д. Е. Никогло.

IN MEMORIAM

ГОРЕНИЕ ДЛИНОЮ В ЖИЗНЬ... ПАМЯТИ ВИКТОРА ЕФИМОВИЧА АНДРУЩАКА (10.08.1934 – 12. 05.2008)

В жизненном пути многих встречался человек, завораживающий своей активной позицией и жизнедеятельностью. С ним легко работается, он всегда на своем месте и всегда готов помочь. Но когда внезапно такой человек уходит из жизни, вдруг наступает звенящая пустота. Молдавское сообщество понесло тяжелую утрату, 12 мая после жестокой болезни скончался молдавский историк, депутат Парламента Республики Молдова Виктор Ефимович Андрущак.

Виктор Ефимович родился 10 августа 1934 г., в с. Чорий Ной района Фэлешть Республики Молдова.

Трудовой путь начал в 18 лет с должности пионервожатого в с. Новыгнец. Затем наступил период активной комсомольской работы с 1952 по 1956 гг. работал в Фэлештском райкоме комсомола, служил в рядах вооруженных сил, снова трудился на комсомольской работе. Учительствовал. В период с 1961 по 1965 гг. работал председателем колхоза «Заря Молдавии». Работая на столь ответственном посту, оканчивает в 1962 году Черновицкий Государственный университет.

С 1965 г. в жизни Виктора Андрущака наступает насыщенный период партийной и советской работы – секретарь райкома в Фалештах и Единцах, зав. отделом информации и зарубежных связей ЦК КП Молдавии, зав. отделом по советскому туризму Молдсовпрофа. В 1977 г. с отличием закончил Высшую партийную школу при ЦК КПСС.

Много работая на различных ответственных постах, Виктор Ефимович всегда испытывал острый интерес к исторической науке. Однако собственно научный период начинается в жизни В. Е. Андрущака с 1987 г., когда он возглавляет сектор истории зарубежных связей в Институте истории молдавской Академии наук, в сложный 1991 г. руководит сектором изучения политических партий и общественных формирований в Институте общественно-политических исследований ЦК КПМ. Тогда же назначается заместителем директора Института общественно-политических исследований ЦК КПМ.

В 1992 году Виктор Андрущак начинает работу в Отделе истории языка и культуры русского населения Молдовы, совмещая исследовательскую работу с научно-организационной, будучи ученым секретарем Отдела по изучению национальных меньшинств, с 1 января 1993 г. преобразованного в Институт национальных меньшинств АНМ, с 1994 года он назначается заместителем директора данного учреждения. Претерпевший переименования Институт национальных меньшинств в настоящее время преобразованный в Центр этнологии Института культурного наследия АН Молдовы сохранил в себе все структурные подразделения и научный потенциал в немалой степени организованный усилиями В. Е. Андрущака.

За годы работы в науке Виктор Ефимович оставил заметный вклад в сфере изучения общественно-политических, культурных и экономических связей Молдавии периода социализма, много и плодотворно трудился он в области аналитики общественно политических процессов современного молдавского сообщества. Перу В. Е Андрущака принадлежит около 50 научных работ, среди которых монографии и крупные коллективные работы: «Молдавия в сотрудничестве Советского Союза с социалистическими странами» (Кишинев, 1981); «Горизонты взаимодействия побратимов (Кишинев, 1982); «Молдавия в международных связях Советского Союза (1971–1985)» (Кишинев, 1986); «Советская Молдавия в сотрудничестве СССР с освободившимися и капиталистическими странами» (Кишинев, 1987); «История Республики Молдова с древнейших времен до наших дней» (Кишинев, 1997); «История Республики Молдова с древнейших времен до наших дней» (Издание 2-е, переработанное) (Кишинев, 1997).

Еще одной яркой характеристикой этого многопланового человека является депутатская страница в его жизни. Виктор Ефимович неоднократно избирался депутатом Парламента Республики Молдова, демонстрируя активную жизненную позицию. Уже будучи депутатом, Виктор Андрущак продолжал активно заниматься наукой, много публиковался, принимал активное участие в научных форумах, поддерживал тесный контакт с коллегами по науке.

Сотрудники Центра этнологии Института культурного наследия АН Молдовы глубоко скорбят по поводу кончины Виктора Ефимовича Андрущака и выражают свои соболезнования родным и близким покойного.

Редколлегия

VALENTIN S. ZELENCIUC – VIAȚA CONSACRATĂ ȘTIINȚEI

Virtuțile din născare i-au fost dezvoltate lui Valentin Zelenciuc în casa părintească, unde cartea, munca intelectuală era la loc de cinste.

Formarea viitorului cercetător științific s-a început la facultatea de istorie a Universității de Stat din Moldova. Această perioadă de studii a durat, practic, toată viața, deoarece lui îi plăcea să învețe temeinic, fundamental, până la clarificarea celor mai mici detalii.

Având sufletul deschis, fiind mereu gata să vină în ajutor colegilor, celor care întâmpinau greutăți, într-o perioadă scurtă de timp a devenit liderul colectivului grupei de studenți. Colega de grupă a domnului Valentin S. Zelenciuc. Această familie cu suflet mare au găsit 2 colegi din grupă de-a fiului şi cu toate că erau foarte săraci, s-a observat dorința de carte şi deşteptăciunea omenească la fiecare dintre ei.

După absolvirea cu succes a Universității de Stat, facultatea istorie, cu cunoştințe vaste şi trainice, a luat decizia de a continua studiile la aspirantura din Moscova, la Institutul de Etnografie a Academiei de Ştiințe a Uniunii Sovietice. Ca profesori şi îndrumători i-a avut remarcabilii savanți Tatiana Davâdovna Zlatcovscaia, Maria Iacovlevna Salmanovoci ş. a.

Spiritul analitic, munca asiduă, literatura bogată şi sfaturile savanților de la Academia de Ştiințe din Moscova au devenit pentru aspirantul Zelenciuc o temelie bună în obținerea rezultatelor notorii.

În anul 1954 la Moscova Valentin Zelenciuc susține cu succes teza de candidat în ştiințe istorice pe tema „Семейный быт крестьян Бессарабии второй половины XIX – начала XX века".

Este de menționat faptul că cercetările etnografice sistematice s-au început în Moldova la mijlocul anilor 50 ai secolului XX, când pe lângă Institutul de Istorie a filialei moldoveneşti a Academiei de Ştiințe a Uniunii Sovietice a fost creat sectorul de arheologie şi etnografie şi pentru prima dată organizată colectarea calificată a materialelor de pe teren referitor la cultura populară materială şi spirituală. În anul 1959 cercetătorul ştiințific, candidatul în ştiințe istorice (după rigorile de astăzi doctor în istorie) V. Zelenciuc publică la Chişinău lucrarea „Очерки молдавской народной обрядности". În anul 1960 în colaborare cu E. A. Rikman, G. D. Smirnov la Chişinău apare cartea „Материалы и исследования по археологии и этнографии Молдавской ССР".

În anul 1961 s-a constituit un sector specializat de etnografie în cadrul Institutului de Istorie, iar în 1969 – Secția de Etnografie şi Studiul Artelor, fapt ce a permis efectuarea cercetărilor ştiințifice a fenomenelor tradiționale din cultura populară atât la nivel restrâns cât şi la nivel integru (*general*).

Generalizările cercetărilor efectuate de colaboratorii sectorului în anii 50-60 în care lucra şi doctorul în istorie V. S. Zelenciuc s-au soldat cu apariția очерк „Молдаване", publicat în volumul II a ediției „Popoarele părții europene a URSS", apărută în seria „Popoarele lumii" ("Народы мира").

V. S. Zelenciuc împreună cu savanții M. I. Livşiț, E. A. Rikman, I. A. Rafalovici publică la Chişinău în 1968 lucrarea „Археология, этнография и искусствоведение Молдавии". În acelaşi an savantul Zelenciuc publică împreună cu remarcabila cercetătoare Ludmila D. Loscutov „Новые черты в современной семейной обрядности".

O contribuție esențială la studierea diverselor probleme etnografice, demografice a savantului V. Zelenciuc este prezentă în lucrarea colectivului de autori „Молдаване" – în care dumnealui semnează, scrie prefața, încheierea coautor şi autor în 5 paragrafe – alături de cercetătorii ştiințifici etnografi N. A. Demcenco, G. I. Spătaru, E. A. Postolachi, M. V. Marunevici, E. S. Stanciu, L. D. Loscutov. În prefață dr. Zelenciuc menționează că în monografie se elucidează „nu numai problemele genezei poporului şi cultura lui dar şi evoluția acestor fenomene". Lucrarea editată la Chişinău în 1977 conține 4 compartimente – etnic, social, economic-spiritual; tot aici se menționează despre crearea instituțiilor etnice care au loc nu numai în timp, dar şi într-un anumit spațiu.

În 1979 doctorul Zelenciuc a publicat la Chişinău monografia „Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. (Этнические и социально-демографические процессы)". Doctorul habilitat în istorie în 1982 publică la Chişinău împreună cu Elena Mihai Zagoirodnaia cartea „Populația RSS Moldoveneşti".

Profesorul Zelenciuc a colaborat cu cercetători ştiințifici de la Academia de Ştiințe din Moscova în cadrul studierii diferitor aspecte ale relațiilor interetnice – cu Mihail Nicolaevici Guboglo, Leocardia Mihail Drobiceva, cu savanți din Ucraina, Bielorusia, România, Estonia prin optimizarea proceselor interetnice pe baza elaborării unor recomandații argumentate fiind o sarcină a specialiştilor etnografi, etnologi .

Cercetătorul Zelenciuc pe baza etnografiei istorice (disciplină care studiază din respectiva istoriei o comunitate etnică) a analizat în evoluție continuitatea în interferență valorilor materiale şi spirituale în comunitatea polietnică.

Lucrări interesante ale doctoranzilor, colegilor de sector au fost editate sub redacția dr. Zelenciuc: Curoglo S. S. „Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX в."; Cabuzan V. „Народонаселение районов Приднестровья"; Furtună A. „Овцеводство у молдаван в XIX – начале XX в.".

Cultura materială a fost cercetată în câteva aspecte, menționăm în special lucrările despre costumul tradițional rural şi urban, anume cartea „Vestimentația

populaţiei orăşeneşti din Moldova (sec. XV–XIX)". Chişinău, 1993.

Membru corespondent al Academiei de Ştiinţe V. Zelenciuc a publicat peste 200 lucrări ştiinţifice de o valoare mare în 5 limbi, dumnealui cunoscându-le.

În calitate de profesor la Universitatea de Stat din Moldova, la facultatea de istorie, a predat studenţilor cursuri de etnografie. În prelegeri profesorul Zelenciuc promova caracterul interdisciplinar al problematicii abordate. O trăsătură caracteristică a operei profesorului, Omului de Ştiinţă Valentin S. Zelenciuc a fost predilecţia sa pentru problematica valorilor naţionale, a diverselor etnii (ucraineni, romi, ruşi etc.). A evidenţiat în discurcurile sale la congrese ştiinţifice, conferinţe, simpozioane, „mese rotunde" enunţuri teoretico-empirice, care conţin principii teoretice ale ştiinţei cât şi fundamentele ei empirice – paradigmele – etnografia fiind o ştiinţă multiparadigmatică (de exemplu intercu eturalitatea paradigma pluriculturalităţii).

Savantul Zelenciuc şi-a făcut din muncă un crez. A lucrat 50 ani pentru prosperarea ştiinţei, îndrumând mulţi tineri cercetători, studenţi.

Pe mormântul lui V. S. Zelenciuc se află o carte deschisă. Spre regret, n-a reuşit s-o scris până la sfârşit. Omenia sa inteligentă, onestitatea, creativitatea, lumina faptelor admirabile din toată viaţa lui, consacrată ştiinţei, instruirii şi educaţiei tineretului studios, vor indica spre multe generaţii calea spre bine şi succes, spre cultură şi progres.

Fie-i amintirea veşnic vie!

V. Ciobanu-Ţurcanu.

DATE DESPRE AUTORI

Agulinicov S. Cercetător ştiinţific la Centrul de Arheologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. agulnikovbudjak@mail

Balan E. Doctor în politologie, cercetător ştiinţific superior, Secţia Politologie a Institutului de Filosofie, Sociologie şi Drept al Academiei de Ştiinţe a Moldovei

Buzilă V. Doctor în filologie, director-adjunct al Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală vbuzila@hotmail.ro

Caramihova M. (Ph. D.) Departamentul Balcanic de Etnologie a Institutului şi Muzeului Etnografic a Academiei de Ştiinţe din Bulgaria karamihova_m@abv.bg

Carpova O. Doctor în istorie. Muzeul Etnografic din Sankt-Petersburg (Rusia)

Chirtoagă V. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Ciobanu C. Doctor habilitat în studiul artelor, cercetător ştiinţific coordonator la Centrul de Arte al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. sw33t_rooxytz@yahoo.com

Ciobanu-Ţurcanu V. Doctor în istorie, conferenţiar universitar. Universitatea de Stat "Alecu Russo" din Bălţi vturcanu2006@yahoo.com

Ciucico M. Doctor în istorie. Universitatea Naţională din Cernăuţi „Iu. Fedicovici (Ucraina) mychailo_chuchko@rambler.ru

Cuşnir V. Doctor în istorie, conferenţiar, decan al Facultăţii de istorie. Universitatea Naţională „I. Mecinicov" din Odesa (Ucraina).

Cvilincova E. Doctor habilitat 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

Gagauz D. Compozitor, muzicolog, Om emerit în cultură din Găgăuzia

Galaicu V. Doctor în studiul artelor, cercetător ştiinţific superior, şef Secţiei Audiovizuale la Centrul de Arte al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Galuşcenco O. Doctor în istorie, conferenţiar cercetător, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. galuscenco@mail.ru

Garusova O. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Golant N. Doctor în istorie. Muzeul Etnografic din Sankt-Petersburg (Rusia) natalita1977@yandex.ru

Grădinaru N. Cercetător ştiinţific stagiar la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Haidarlî D. Doctor în istorie, conferenţiar cercetător, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Hitchins K. Profesor Universităţii din Illinois (or. Urbana-Şămpăin, SUA). Membrul de Onoare a Academiei de Ştiinţe din România

Hîncu-Tentiuc A. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Ivanova N. Doctoranda la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Jujunaşvili G. Doctor în istorie, docent. Universitatea de Stat din Tbilisi, şef secţiei (or. Tbilisi, Georgia) georgi_66@mail.ru

Luchianeţ O. Doctor în istorie, conferenţiar cercetător, la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Nicoglo D. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. nikoglo2004@mail.ru

Orlova T. Doctoranda la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. arkssi@yahoo.com

Osadci R. Cercetător ştiinţific stagiar la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Ostrovskii A. Doctor în istorie. Muzeul Etnografic din Sankt-Petersburg (Rusia) ost-alex@yandex.ru

Papţova A. Lector superior la Universitatea de Stat din Comrat

Pokrovskaia L. Doctor habilitat în filologie, profesor universitar (Sankt-Petersburg, Rusia).

Prigarin A. Doctor în istorie, docent. Universitatea Naţională „I. Mecinicov" din Odesa (Ucraina) prigarin_alexand@mail.ru

Prisac L. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniul Cultural al A.Ş.M. lidiaprisac@yahoo.com

Procop S. Doctor în filologie, conferenţiar cercetător, şef Secţiei Minorităţi Etnice la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. svetlanaprocop@mail.ru

Puşcariova N. Doctor în istorie, profesor, şef Secţiei Investigaţii ghender al Institutului de Etnologie şi Antropologie „N. Micluho-Maclai" din Academia de Ştiinţe a Rusiei (or. Moscova, Rusia) pushkarev@mail.ru

Raţeeva E. Conferenţiar interimar. Universitatea „Şcoala Antropologică Superioară" din Moldova raceeva@mail.ru

Serebreannicova N. Doctor în istorie. Universitatea de Stat din Odesa „I. Mecinicov" (Ucraina)

Sinițchii V. Scriitor, publicist, membrul Uniunii jurnaliştilor Moldovei

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, conferenţiar universitar, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. sevdokia@mail.ru

Stepanov V. Doctor în istorie, conferenţiar cercetător, director al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. stepansky@mail.ru

Stăvilă T. Doctor habilitat în studiul artelor, conferenţiar, vicedirector interimar, şef Secţiei Arte vizuale al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. isaasm@asm.md

Şişcan C. Doctor în studiul artelor, conferenţiar cercetător, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Şofransky Z. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior şef secţiei probleme generale ale Etnografiei la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. sofransk@ch.moldpac.md

Vizitei N. Doctor habilitat în filosofie, profesor universitar. Universitatea de Stat de Educaţie Fizică şi Sport a R.M.

Xenofontov I. Doctor în istorie. Instituţia publică „Enciclopedia Moldovei" al A.Ş.M. ionx2005@yahoo.com

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Агульников С. М. Научный сотрудник Центра Археологии Института культурного наследия АНМ agulnikovbudjak@mail.ru

Балан Е. М. Доктор политологии, старший научный сотрудник Института философии, социологии и права АНМ

Бузилэ В. Доктор филологии, заместитель директора Национального музея природы и этнографии

Визитей Н. Н. Доктор хабилитат философии, профессор. Государственный университет физического воспитания и спорта РМ

Гагауз Д. Композитор, музыковед, заслуженный деятель культуры Гагаузии (РМ)

Галайку В. Доктор искусствоведения, зав. Секцией Центра искусствоведения Института культурного наследия АНМ

Галущенко О. С. Доктор истории, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ galuscenco@mail.ru

Гарусова О. **А.** Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ

Голант Н. Г. Кандидат исторических наук. Российский этнографический музей (Санкт-Петербург, Россия) natalita1977@yandex.ru

Грэдинару Н. Младший научный сотрудник 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

Жужунашвили Г. Кандидат исторических наук, доцент Тбилисского государственного университета, начальник отдела управления ресурсами факультета гуманитарных наук georgi_66@mail.ru

Иванова Н. Докторант Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Карамихова М. Ph.D. Департамент Этнологии Балканского Института Этнографии и Музея Болгарской Академии наук (София, Болгария) karamihova_m@abv.bg

Карпова О. В. Кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Российского этнографического музея (Санкт-Петербург, Россия)

Квилинкова Е. Н. Доктор хабилитат истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ etnogagauz@pochta.ru

Киртоагэ В. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Ксенофонтов И. Доктор истории. Институт „Enciclopedia Moldovei" АНМ ionx2005@yahoo.com

Кушнир В. Г. Кандидат исторических наук, декан исторического факультета Национального университета им. И. Мечникова (Одесса, Украина)

Лукьянец О. С. Доктор истории, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ

Никогло Д. Е. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ nikoglo2004@mail.ru

Орлова Т. Докторант Центра этнологии Института культурного наследия АНМ arkssi@yahoo.com

Островский А. Б. Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Российского этнографического музея (Санкт-Петербург, Россия) ost-alex@yandex.ru

Осадчи Р. Младший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ

Папцова А. К. Старший преподаватель Комратского государственного университета РМ

Покровская Л. А. Доктор филологических наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия)

Пригарин А. А. Кандидат исторических наук, доцент. Национальный университет им. И. Мечникова (Одесса, Украина) prigarin_alexand@mail.ru

Присак Л. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ lidiaprisac@yahoo.com

Прокоп С. П. Доктор филологии, конференциар, зав. Секцией этнических меньшинств Центра этнологии Института культурного наследия АНМ svetlanaprocop@mail.ru

Пушкарева Н. Л. Доктор исторических наук, профессор, зав. Отделом гендерных исследований Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва, Россия) pushkarev@mail.ru

Рацеева Е. В. И. о. декана факультета гуманитарных технологий, и. о. конференциара. Высшая Антропологическая Школа РМ raceeva@mail.ru

Синицкий В. М. Писатель, публицист, член Союза журналистов Молдовы

Серебрянникова Н. И. Кандидат исторических наук, доцент. Национальный университет им. И. Мечникова (Одесса, Украина)

Сорочяну Е. С. Доктор филологии, конференциар, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ sevdokia@mail.ru

Степанов В. П. Доктор истории, конференциар, директор Центра этнологии Института культурного наследия АНМ stepansky@mail.ru

Стэвилэ Т. Доктор хабилитат искусствоведения, конференциар, и. о. зам. директора, зав. Секцией Центра искусствоведения Института культурного наследия АНМ isaasm@asm.md

Сырф В. И. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ sirf_vitali@rambler.ru

Хайдарлы Д. И. Доктор истории, конференциар, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Хитчинс К. (Hitchins K.). Профессор Иллинойского университета. Почетный член Академии наук Румынии (Урбана-Шэмпэйн, США)

Хынку-Тентюк А. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ

Чобану К. Доктор хабилитат искусствоведения, ведущий научный сотрудник Центра искусствоведения Института культурного наследия АНМ sw33t_rooxytz@yahoo.com

Чобану-Цуркану В. Доктор истории, конференциар. Бельцкий государственный университет им. А. Руссо

Чучко М. К. Кандидат исторических наук, доцент Национального университета им. Ю. Федьковича (Черновцы, Украина) mychailo_chuchko@rambler.ru

Шишкан К. Б. Доктор искусствоведения, конференциар, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Шофрански З. Доктор истории, старший научный сотрудник, зав. Секцией общих проблем этнографии Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. sofransk@ch.moldpac.md

DATE DESPRE COLEGIU DE REDACȚIE

Dergaciov V. – *Redactor principal.* Doctor habilitat în arheologie, conferențiar cercetător, director Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M.

Stepanov V. – *Redactor responsabil*. Doctor în istorie, conferențiar cercetător, director Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. stepansky@mail.ru

Procop Sv. – *Secretar responsabil.* Doctor în filologie, conferențiar, conferențiar cercetător, șef Secției Minorități Etnice la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. svetlanaprocop@mail.ru

Derlițchi Ia. Doctor în etnologie, cercetător științific, Institutul de Etnologie a Academiei de Științe din Polonia (or. Varșovia, Polonia)

Ghinoiu I. Doctor în geografie, cercetător științific principal, gradul I, secretar științific al Institutului de Etnografie și Folclor "C. Brăiloiu", Academia Română (or. București, România).

Guboglo M. Doctor habilitat în istorie, profesor, vice director Institutului de Etnologie și Antropologie, Academia de Științe din Rusia (or. Moscova, Rusia) Michael@Guboglo.msc.su ; m.guboglo@g.23.relcom.ru

Skripnik A. Academician a Academiei de Științe Naționale din Ucraina. Director Institutului de Studiul Artelor, Folcloristică și Etnologie „M. Rîlskii" a A.Ș.N.U. Redactor șef a Revistei «Народна творчість та етнографія» (or. Kiev, Ucraina)

Șabașov A. Doctor în istorie, profesor la Catedra de Arheologie și Etnologie a Universității Naționale „I. Mecinicov" (or. Odesa, Ucraina)

Cara N. Doctor în filologie, cercetător științific superior la Centru de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M.

Kleiman R. Doctor habilitat în filologie, conferențiar, cercetător științific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M.

Luchianeț O. Doctor în istorie, cercetător științific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M.

Nicoglo D. Doctor în istorie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. nikoglo2004@mail.ru

Plămădeală A.-M. Doctor habilitat în studiul artelor, director Centrului Studiul Artelor al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M.

Popovici C. Academician Academiei de Științe a Moldovei, profesor, cercetător științific principal la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M.

Șihova I. Doctor în filologie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M.

Șofransky Z. Doctor în istorie, cercetător științific superior șef Secției Probleme generale ale Etnografiei la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. sofransk@ch.moldpac.md

Zaicovschi T. Doctor în filologie, conferenţiar cercetător, cercetător ştiinţific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. tan-zai@mail.ru

СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

Дергачев В. А. – *Главный редактор*. Доктор хабилитат археологии, конференциар, директор Института культурного наследия АНМ

Степанов В. П. – *Ответственный редактор*. Доктор истории, конференциар, директор Центра этнологии Института культурного наследия АНМ stepansky@mail.ru

Прокоп С. П. – *Ответственный секретарь*. Доктор филологии, конференциар, зав. Секцией Этнических меньшинств Центра этнологии Института культурного наследия АНМ svetlanaprocop@mail.ru

Гиною И. Доктор географии, главный научный сотрудник, ученый секретарь Института этнографии и фольклора им. К. Брэилою Румынской Академии наук (Бухарест, Румыния)

Губогло М. Н. Доктор исторических наук, профессор, зам. директора Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия) Michael@Guboglo.msc.su ; m.guboglo@g.23.relcom.ru

Дерлицки Я. Доктор этнологии, научный сотрудник Института этнологии АН Польши (Варшава, Польша)

Скрипник А. А. Академик Национальной Академии Наук Украины. Директор Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рыльского НАН Украины, главный редактор журнала «Народна творчість та етнографія» (Киев, Украина)

Шабашов А. В. Кандидат исторических наук, профессор кафедры археологии и этнологии Одесского Национального университета им. И. Мечникова (Одесса, Украина)

Зайковская Т. В. Доктор филологии, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ tanzai57@mail.ru

Кара Н. В. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ

Клейман Р. Я. Доктор хабилитат филологии, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ

Лукьянец О. С. Доктор истории, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ

Никогло Д. Е. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ nikoglo2004@mail.ru

Плэмэдялэ А.-М. Доктор хабилитат искусствоведения, директор Центра искусствоведения Института культурного наследия АНМ

Попович К. Ф. Академик Академии наук Молдовы, профессор, главный научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ

Шихова И. И. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ

Шофрански З. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия, зав. Секцией Общих проблем этнографии АНМ sofransk@ch.moldpac.md

LISTA BIBLIOTECILOR ÎN CARE SE REPARTIZEAZĂ REVISTA:

Biblioteca Națională a Republicii Moldova (Chișinău)
Biblioteca ştiinţifică centrală al A.Ş.M. „A. Lupan” (Chişinău)
Biblioteca municipală „B. P. Hasdeu” (Chişinău)
Biblioteca „M. Ciachir” (Chişinău)
Biblioteca „M. Lomonosov” (Chişinău)
Biblioteca „L. Ucrainca” (Chişinău)
Biblioteca „I. Mangher” (Chişinău)
Biblioteca „H. Botev” (Chişinău)
Biblioteca Universității de Stat din Moldova (Chișinău)
Biblioteca Universității Pedagogice de Stat „I. Creangă” (Chișinău)
Biblioteca Universității Slavone (Chișinău)
Biblioteca Universității de Stat din Taraclia (Taraclia)
Biblioteca Universității de Stat din Comrat (Comrat)
Biblioteca Universității de Stat din Transnistria (Tiraspol)
Biblioteca Facultății de istorie Universității Naționale „I. Mecinicov” (Odesa)
Biblioteca Universității de Stat din Cernăuți (Cernăuți)
Biblioteca Universității Naționale din Kiev (Kiev)
Biblioteca Institutului de arte, folclor şi etnologie „M. Rîliskii” Academiei Naționale de Ştiințe a Ucrainei (Kiev)
Biblioteca Institutului de Etnologie şi Antropologie „N. Micluho-Maclai” Academiei de Ştiințe din Rusia (Moscova)
Biblioteca „Şcepkin” (Sankt Petersburg)
Biblioteca Institutului de Etnologie Academiei de Ştiințe din Polonia (Varşava)

СПИСОК БИБЛИОТЕК

Национальная библиотека Республики Молдова
Центральная научная библиотека Академии наук им. А. Лупана (Кишинев)
Центральная городская библиотека им. Б. П. Хаждеу (Кишинев)
Библиотека им. М. Чакира (Кишинев)
Библиотека им. М. Ломоносова (Кишинев)
Библиотека им. Л. Украинки (Кишинев)
Библиотека им. И. Мангера (Кишинев)
Библиотека им. Х. Ботева (Кишинев)
Библиотека Молдавского Государственного университета Молдовы (Кишинев)
Библиотека Кишиневского государственного педагогического университета им. И. Крянгэ (Кишинев)
Библиотека Славянского университета (Кишинев)
Библиотека Тараклийского государственного университета (Тараклия)
Библиотека Комратского государственного университета (Комрат)
Библиотека Приднестровского государственного университета (Тирасполь)
Библиотека исторического ф-та Одесского национального университета им. И. Мечникова (Одесса)
Библиотека Черновицкого университета (Черновцы)
Библиотека Киевского национального университета (Киев)
Библиотека Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рыльского НАН Украины (Киев)
Библиотека Института этнологии и антропологии им. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва)
Библиотека им. Щепкина (СПб, Россия)
Библиотека Института этнологии Академии Наук Польша (Варшава).