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. IX-X

Chişinău
2011

ACADEMIA DE ŞTIINŢE A MOLDOVEI
INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL

АКАДЕМИЯ НАУК МОЛДОВЫ
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

ACADEMY OF SCIENCE OF MOLDOVA
THE INSTITUTE OF CULTURAL HERITAGE

# REVISTA DE ETNOLOGIE ŞI CULTUROLOGIE

*Volumul IX–X*

# ЖУРНАЛ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

*Том IX–X*

# JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY

*Volume IX–X*

CHIŞINĂU, 2011

ISSN 1857-2049

*Colegiul de redacție:*
**dr. N. Cara**
**A. Covalov**
**dr. V. Damian,** *secretar resp.*
**dr. hab. V. Dergaciov**
**dr. Ia. Derlițchi** (Polonia)
**dr. I. Duminica**
**N. Duşacova**
**dr. I. Ghinoiu** (România)
**dr. hab. M. Guboglo** (Rusia)
**dr. D. Nicoglo**
**R. Osadci**
**dr. Sv. Procop,** *red. principal*
**acad. A. Skripnik** (Ucraina)
**dr. hab. V. Stepanov**
**dr. A. Şabaşov** (Ucraina)
**dr. hab. Z. Şofransky**
**A. Ştirbu**
**dr. T. Zaicovschi,** *redactor resp.*

*Редакционная коллегия:*
**докт. И. Гиною** (Румыния)
**докт. хаб. М. Н. Губогло** (Россия)
**докт. В. Дамьян,** *отв. секретарь*
**докт. хаб. В. Дергачев**
**докт. Я. Дерлицки** (Польша)
**докт. И. Думиника**
**Н. Душакова**
**докт. Т. Зайковская,** *отв. редактор*
**докт. Н. Кара**
**А. Ковалов**
**докт. Д. Никогло**
**Р. Осадчи**
**докт. С. Прокоп,** *гл. редактор*
**акад. А. Скрипник** (Украина)
**докт. хаб. В. Степанов**
**докт. А. Шабашов** (Украина)
**докт. хаб. З. Шофрански**
**А. Штирбу**

Redactori ştiinţifici: **dr. I. Duminica, dr. T. Zaicovschi**
Recenzenţi: doctor în istorie **E. Raţeeva** (Republica Moldova)
doctor în istorie, conferenţiar universitar **A. Cojoleanco** (Cernăuţi, Ucraina)

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

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; e-mail: etnologie@mail.ru

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 Heritage of the Academy of Sciences of Moldova, Stefan cel Mare, 1, MD-2001 Chisinau, Republic of Moldova; e-mail: etnologie@mail.ru

**Redactori**: *dr. E. Cojuhari, A. Covalov, A. Ştirbu, dr. T. Zaicovschi*
**Machetare**: Iurie Cotoveanu

Coperta: Imaginea este reprodusă din lucrarea lui Gheorghe Cantea. *Folcloros romano*. Chişinău: Cartea Moldovenească, 1970.

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.

**Descrierea CIP a Camerei Naţionale a Cărţii**
Revista de Etnologie şi Culturologie / Academia de Ştiinţe a Moldovei, Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie, col. red.: Svetlana Procop, – Chişinău: Editura "Magna-Princeps", 2011
ISSN 1857-2049, 302 p., 150 ex.

© Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural, 2011
© Academia de Ştiinţe a Moldovei, 2011

# CUPRINS
# ОГЛАВЛЕНИЕ

**Диана НИКОГЛО,**
**Памяти Степана Степановича Курогло** ..... 9
*În memoria savantului găgăuz Stepan Curoglo*

## ETNOLOGIE
## ЭТНОЛОГИЯ

**Jaroslav DERLIȚCHI,**
**People of Polish descent in the Republic of Moldova. Ethnographic remarks** ..... 11
*Polonezii din Republica Moldova. Aspecte etnografice*
**Ion DUMINICA,**
**Roma Layesh-Cheache from Comrat Town. Ethnosocial Aspects** ..... 13
*Romii „lăieşi-ceace" din or. Comrat. Aspecte etnosociale*
**Domnica Negru – promotoare a dansului şi culturii romilor din Republica Moldova** ..... 19
*Домника Негру – популяризатор цыганского танца и культуры цыган в Республике Молдова*
**Zina ŞOFRANSKY,**
**Culoarea structurală – culoare fără coloranți** ..... 26
*Структурный цвет – цвет без красителя*
**Вячеслав СТЕПАНОВ,**
**Тема «гостя» в этническим анекдоте** ..... 28
*Problematica „oaspetelui" prezentă în bancul etnic*
**Ольга ЛУКЬЯНЕЦ,**
**Влияние хозяйственной деятельности на формирование национального характера молдаван** ..... 33
*Influența activității economice asupra formării caracterului național moldovenesc*
**Мемуарная литература как источник этнографических сведений** ..... 36
*Literatura memorialistică – sursă pentru cercetarea etnografică*
**Елизавета КВИЛИНКОВА,**
**«Святые письма» в гагаузской религиозной рукописной традиции** ..... 43
*Scrisorile sfinte în tradiția folclorică religioasă găgăuză*
**Тудора АРНАУТ,**
**Мотивы любви и смерти в гагаузских лирических песнях (К постановке проблемы)** ..... 48
*Motivul dragostei şi morții prezent în cântecele lirice găgăuze* (*Chestiuni de abordare a problemei*)
**Наталья ЗИНЕВИЧ,**
**Социальный и родственный статус у ромов: этническая терминология** ..... 52
*Starea socială şi statutul de rudenie al romilor: terminologia etnică*
**Tamara MACOVEI,**
**Simbolismul cromatic în cultura tradițională** ..... 58
*Цветовая символика в традиционной культуре*
**Николай БЕССОНОВ,**
**Этническая группа цыган-кишиневцев** ..... 62
*Grupul etnic al romilor-„chişinăuieni"*
**Наталия АБАКУМОВА-ЗАБУНОВА,**
**Старообрядческие монастыри и скиты в Бессарабии** ..... 75
*Mănăstirile şi schiturile credincioşilor de rit vechi din Basarabia*
**Александр КОВАЛОВ,**
**Обряды вызывания дождя у бессарабских болгар** ..... 81
*Obiceiurile de invocare a ploii specifice comunității bulgare din Basarabia*
**Александр ПРИГАРИН,**
**Фотография в культуре и культура в фотографиях:**
**о своеобразии этнографического типа источников** ..... 84
*Rolul fotografiei în cultură şi cultura prezentă în cadrul fotografiilor: un tip distinct de surse etnografice*
**Ivan DUMINICA,**
**Viața spirituală a bulgarilor din Basarabia Română în anii 1856–1878** ..... 92
*Духовная жизнь болгар в румынской Бессарабии в 1856–1878 гг.*

**Privilegiile acordate bulgarilor din Basarabia şi din Principatele Române în prima jumătate a secolului al XIX-lea** ..... 101
*Привилегии, предоставленные болгарам в Бессарабии и в румынских княжествах в первой половине XIX в.*

**CERCETĂRI ETNOSOCIALE, ETNOPSIHOLOGICE ŞI RELAŢII INTERETNICE**
**ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ, ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ И МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**Iulia BEJAN-VOLC,**
**Drumul către sine trece prin celălalt: dimensiuni ale gândirii antropologice gender** ..... 108
*Путь к себе состоит из осмысления другого: параметры антропологического гендерного мышления*
**Conceptul de Frumos şi Bine în viziunea femeilor din mediul rural: aspecte gender** ..... 112
*Концепция Прекрасного и Добра в мировоззрении сельских женщин: гендерные проблемы*
**Victor DAMIAN,**
**The influence of the foreign policy of Moldavian hospodars on migration and demographic processes on Moldavian – Ukrainian ethnic frontier (30s – 80s of the XVIth century)** ..... 116
*Influenţa politicii externe a domnilor Ţării Moldovei asupra proceselor migraţioniste şi demografice la hotarul etnic moldo-ucrainean (anii '30 – 80 ai secolului al XVI-lea)*
**Олег ГАЛУЩЕНКО,**
**К вопросу о противоречиях в проведении политики украинизации в Молдавской АССР (20-е гг. XX в.)** ..... 121
*Cu privire la problematica realizării contradictorii a politicii de ucrainizare în RASSM (anii '20 ai secolului XX)*
**Этнополитические процессы к востоку от Днестра в первой половине 20-х гг. XX в.** ..... 125
*Procesele etnopolitice la Est de Nistru în I jum. a anilor 20 al sec. XX*
**Ирина КАУНЕНКО,**
**К проблеме идентичности этнических групп Республики Молдова: трансформации и развитие** ..... 132
*Problema identităţii a grupurilor etnice din Republica Moldova: transformarea şi dezvoltarea*
**Наталья КАУНОВА,**
**Представления подростков-ромов о своей этнической группе (Этнопсихологический аспект)** ..... 138
*Conştientizarea propriului grup etnic de către adolescenţii romi: aspecte etnopsihologice*
**Andrei BORŞEVSKI,**
**Drepturile minorităţilor naţionale** ..... 141
*Права национальных меньшинств*
**Андрей БОРШЕВСКИЙ,**
**Права еврейского населения Республики Молдова: историко-правовые основы (XIX – нач. XXI вв.)** ..... 144
*Drepturile populaţiei evreieşti din Moldova: temeiurile istorice şi juridice (sec. al XIX-lea – începutul sec. XXI)*
**Raisa CERLAT,**
**Comunicarea interculturală: repere teoretice** ..... 151
*Межкультурная коммуникация: теоретические принципы*

**CERCETĂRI ETNOLINGVISTICE, ETNOLITERARE ŞI ETNOCULTURALE**
**ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ, ЭТНОЛИТЕРАТУРНЫЕ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**Tatiana ZAYKOVSKI,**
**Linguistic and Culturological Aspects of the Studies of Intercultural Communication in the Republic of Moldova** ..... 154
*Aspecte lingvistice şi culturologice în cadrul procesului de investigaţii a comunicării interculturale din Republica Moldova*
**Татьяна ЗАЙКОВСКАЯ,**
**Этнокультурный компонент фразеологических единиц (На материале русского, румынского и болгарского языков)** ..... 158
*Elementul etnocultural specific unităţilor frazeologice (În baza materialelor celor trei limbi: rusă, română şi bulgară)*

**Светлана ПРОКОП,**
**Поэзия на страже природы: гармонизация отношений человека с окружающей средой (На материале литературного творчества русских поэтов Республики Молдова)**.....161
*Natura sub vigilența poeziei: armonizarea relațiilor dintre om şi mediul ambiant (În creația poeților ruşi din Republica Moldova)*
**Луминица ДРУМЯ**,
**Частушка как малая форма русского фольклора Республики Молдова**.....166
*Poemul folcloric rusesc „ceastuşka" – o parte componentă secundară a folclorului rus prezent pe teritoriul Republicii Moldova*
**Устойчивые культурно-типологические параметры русского фольклора Республики Молдова** .....175
*Dimensiunile cultural-tipologice durabile ale folclorului rus din Republica Moldova*
**Constantin ŞIŞCAN,**
**Despre conştiința perioadei de restructurare („perestroica") în literatura rusă din Republica Moldova (Din istoria apariției şi dezvoltării)**.....180
«*Перестройка» процесса мышления в русской литературе Республики Молдова* (*История формирования и развития*)
**Discurs cu viitorul. Prozatorii Republicii Moldova în lupta pentru armonizarea relațiilor omului cu natura (În baza lucrărilor pentru copii şi adolescenți)**.....183
*Диалог с будущим. Писатели Республики Молдова в борьбе за гармонизацию отношений человека с природой* (*Из творчества для детей и юношества*)
**Виталий СЫРФ,**
**Образ народного героя в нарративно-культурной традиции гагаузов Бессарабии** .....186
*Imaginea eroului popular în tradițiile narative şi culturale ale găgăuzilor din Basarabia*
**Евдокия СОРОЧЯНУ,**
**Истоки формирования и основные этапы развития лингвистической терминосистемы гагаузского языка** .....191
*Geneza constituirii şi etapele fundamentale ale evoluției sistemului terminologic lingvistic al limbii găgăuze*
**Диана НИКОГЛО, Любовь ЧИМПОЕШ,**
**Отношение к труду в гагаузском фольклоре и поэзии**.....196
*Atitudinea față de muncă în folclorul şi literatura artistică găgăuză*
**Надежда КАРА,**
**Об одной языковой общности болгар Молдовы**.....200
*Cu privire la o comunitate lingvistică a bulgarilor din Moldova*
**Ольга ГАРУСОВА,**
**Образовательные проекты бессарабского дворянства середины XIX в.**.....205
*Proiecte educaționale gestionate de nobilimea basarabeană la mijlocul sec. al XIX-lea*
**Antip ȚARĂLUNGĂ,**
**Nicolae Luchian – dansator şi coregraf** .....211
*Николае Лукьян – исполнитель танцев и хореограф*

## IZVOARELE FOLCLORICE
## ФОЛЬКЛОРНЫЕ ИСТОКИ

**Георгий КАНТЯ,**
**«Фолклорос романо».** Перевод на русский язык К. Шишкана.
Вступительная статья С. Прокоп .....215
„*Folcloros romano*". *Traducere în limba rusă de C. Şişcan. Cuvânt introductiv S. Procop*

## COMUNICĂRI
## СООБЩЕНИЯ

**Валентина НЕВЗОРОВА,**
**Болгарская специфика хоровых миниатюр Добри Христева (На примере песни Леле моме)** ..... 224
*Specificul bulgar al miniaturilor corale ale lui Dobri Hristev (În baza cântecului "Lele mome")*
**Марина ФИЛИПОВА,**
**Особенности рождаемости в «задунайских колониях» Бессарабии в первой половине XIX в.: этнодемографический аспект** .....227
*Specificul natalității în cadrul „coloniilor transdanubiene" din Basarabia în prima jumătate a sec. XIX: aspectul etnodemografic*

**Ольга ГОРЯНСКАЯ,**
**Русская эстрада в бытовой музыкальной культуре Кишинева в начале XX в.**.....232
*Estrada rusa în cultura cotidiană şi muzicală din Chişinău la începutul sec. XX*
**Оксана ДУМИТРАШ,**
**Кросс-культурный подход к организации проектных лингвистических исследований старшеклассников Республики Молдова** .....236
*O abordare cross-culturală privind organizarea investigaţiilor lingvistice de proiect în rândul liceenilor din Republica Moldova*
**Elena BALAN,**
**Concordia şi conlucrarea interetnică – condiţii indispensabile pentru integrarea europeană a Republicii Moldova** .....239
*Межнациональное сотрудничество и консенсус – необходимые предпосылки для европейской интеграции Республики Молдова*

**PAGINA TÎNĂRULUI CERCETĂTOR**
**СТРАНИЦА МОЛОДОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ**

**Наталья ДУШАКОВА,**
**Жилище старообрядцев и молдаван: общее и особенное** .....243
*Locuinţa lipovenească şi moldovenească: aspecte comune şi specifice*
**Старообрядческое жилище в творчестве русских писателей**..... 246
*Locuinţa lipovenească în creaţia scriitorilor din spaţiul rusolingv*
**Нина ИВАНОВА,**
**Проблема развития этнокультурной компетентности и поликультурное воспитание** .....252
*Probleme referitoare la dezvoltarea competenţei etnoculturale şi educaţiei multiculturale*
**Anastasia FELCHER,**
**Argumente pentru necesitatea abordării interdisciplinare în comparativistica modernă**.....256
*Аргументация необходимости использования междисциплинарного подхода в современной компаративистике*
**"Literary Conquest" of Imperial Frontiers: Bessarabia and the Caucasus "discovered" by A. Pushkin**.....259
*"Concheta literară" a hotarelor imperiale: Basarabia şi Caucazul revelate de A. Puşkin*
**Alina ŞTIRBU,**
**Pavel Andreicenco – promotor al culturii şi tradiţiilor romilor**.....264
*Павел Андрейченко – проводник цыганской культуры и традиции*
**Mihaela CERNEI-BĂCIOIU,**
**Managementul de valori în sistemul familial migraţional**.....271
*Менеджмент ценностей в семейной миграционной системе*
**Ludmila MOISEI,**
**Motive decorative în viziunea locuitorilor din Centrul Republicii Moldova** .....274
*Декоративные мотивы в представлении жителей центрального региона Республики Молдова*
**Imaginea calului şi călăreţului în arta populară românească: aspecte istorico-mitologice**.....277
*Образ коня и всадника в румынском народном творчестве: историко-мифологические аспекты*
**Татьяна ОРЛОВА,**
**Этноязыковая толерантность в Республике Молдова (По предварительным результатам этносоциологического опроса)**.....283
*Situaţia toleranţei etnolingvistice din Republica Moldova (În baza rezultatelor preliminare a sondajului etnosociologic)*

**RECENZII**
**РЕЦЕНЗИИ**

**Михаил ГУБОГЛО,**
**В поисках идентичностей.** Рецензия на монографию В. П. Степанова «Грани идентичностей» .....285
*În căutarea identităţii. Recenzia monografiei «Грани идентичностей»* (*autor V. Stepanov*)
**Вячеслав СТЕПАНОВ, Наталия ДУШАКОВА,**
**Ревнители «бревлего благочестия».** Рецензия на монографию А. А. Пригарина «Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв.».....287
*Zeloţii „Vechii Evlavii". Recenzia monografiei „Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв."* (*autor A. Prigarin*)

**Constantin ŞIŞCAN,**
**Sub razele simbolurilor naționale ale Republicii Moldova**.
Recenzie la cartea „Simbolurile naționale ale Republicii Moldova” ..... 289
*В свете национальных символов Республики Молдова*.
*Рецензия на книгу* «*Simbolurile naționale ale Republicii Moldova*»

**Вячеслав СТЕПАНОВ,**
**Шатры, костер и дорога длиною в жизнь.** Рецензия на монографию «Цыгане. Происхождение и культура (Социально-антропологическое исследование)».
Авторы: М. В. Смирнова-Сеславинская, Г. Н. Цветков ..... 292
*Şatre*, *foc şi un drum lung cât o viață de om. Recenzia monografiei* «*Цыгане. Происхождение и культура* (*Социально-антропологическое исследование*)»
(*autori: M. Smirnova-Seslavinskaia, Gh. Țvetkov*)

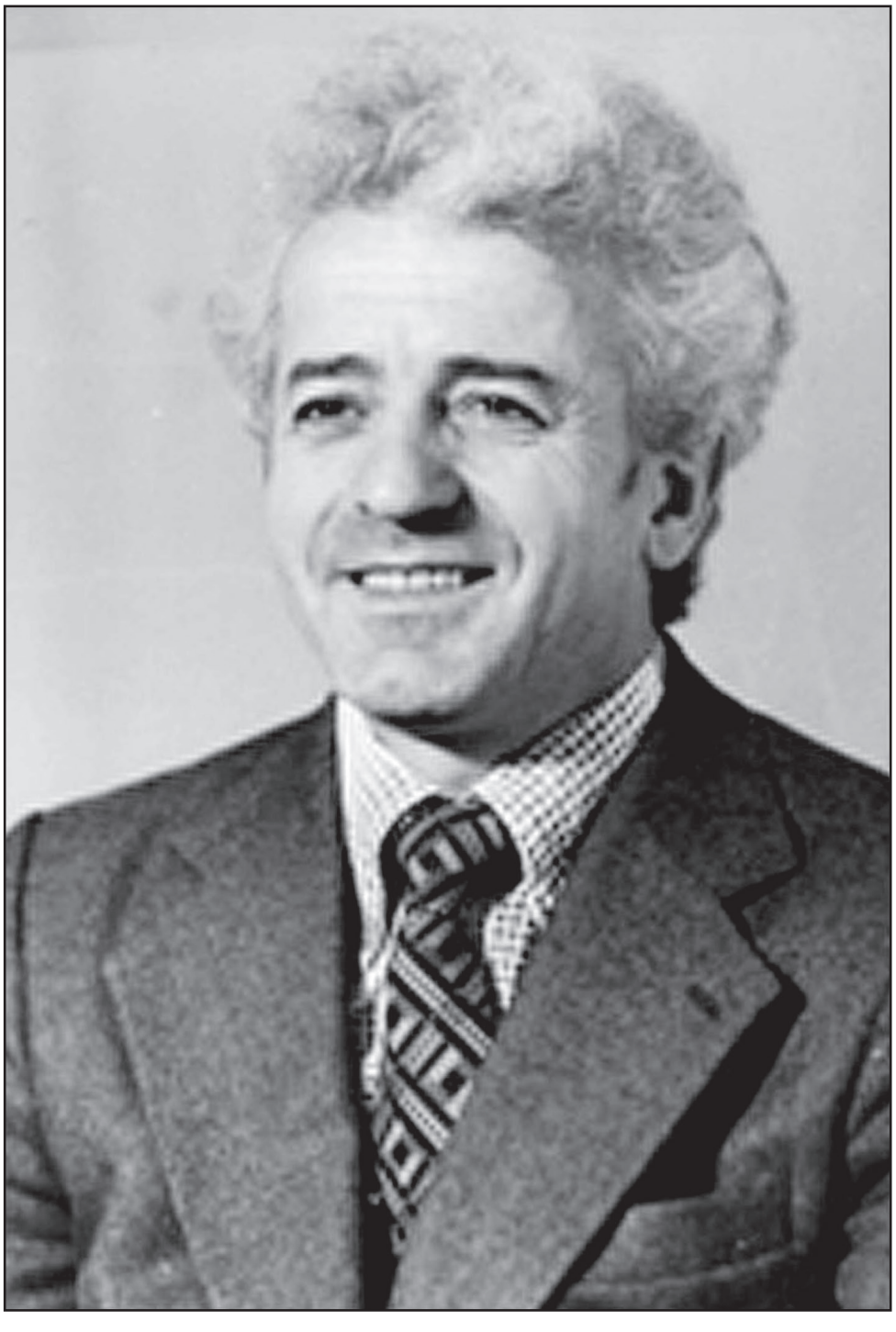
**JUBILEE**
**ЮБИЛЕИ**

**Диана НИКОГЛО,**
**К юбилею Екатерины Сергеевны Кожухарь** ..... 293
*La aniversarea doamnei E. Cojuhari*

**IN MEMORIAM**

**Жозефина КУШНИР**
**Теоретический пафос Р. Я. Клейман** ..... 295
*Inspirația teoretică a R. Kleiman*

**Date despre autori** ..... 297
**Сведения об авторах** ..... 299
**Date despre colegiul de redacție** ..... 301
**Сведения о редакционной коллегии** ..... 302



**СТЕПАН СТЕПАНОВИЧ КУРОГЛО**
**09. 01.1940 – 23. 06. 2011**

# ПАМЯТИ СТЕПАНА СТЕПАНОВИЧА КУРОГЛО

Научная общественность Республики Молдова понесла тяжелую утрату. 23 июня 2011 г. на семьдесят первом году жизни скончался доктор истории, специалист по истории и этнологии гагаузов Степан Степанович Курогло.

С. С. Курогло родился 9 января 1940 г. в селе Димитровка Болградского района Одесской области. В 1962 г., после окончания историко-филологического факультета Кишиневского госуниверситета работал сельским учителем истории и директором школы. В 1969–1972 гг. учился в аспирантуре, в Академии наук Молдовы, где прошел путь от старшего лаборанта до старшего научного сотрудника. Под руководством молдавского этнографа В. С. Зеленчука защитил диссертацию в Санкт-Петербурге на тему «Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX в.». В течение нескольких лет Степан Степанович читал лекции по этнографии в Кишиневском государственном университете и в Педагогическом институте им. И. Крянгэ. Будучи человеком талантливым, неординарным и деятельным, Степан Степанович прожил насыщенную и активную жизнь, показав пример преданного и бескорыстного служения своей Родине и гагаузскому народу.

Именно он вместе со своими коллегами стоял у истоков создания Отдела гагаузоведения в Академии наук Молдовы. В 1987 г. С. С. Курогло стал первым руководителем данной научной структуры, которая в дальнейшем оформилась в самостоятельное научное направление, называемое гагаузоведением. Его перу принадлежит свыше 150 основательных научных работ, среди которых монографии: «Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX в.», «Социалистические преобразования в быту и культуре гагаузского населения СССР» (в соавторстве с М. В. Маруневич), «Прошлое и настоящее гагаузской женщины» (в соавторстве с М. Филимоновой), «Современная гагаузская топонимия и антропонимия» (в соавторстве с И. В. Дроном); многочисленные статьи, опубликованные в престижных научных журналах. Совместно с коллегами АН Украины участвовал в подготовке коллективного сборника «Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи». Основные научные направления связаны с этнографией и этнологией, а также с историей, лингвистикой в аспекте гагаузской ономастики, топонимии, микротопонимики. Именно С. С. Курогло стоял у истоков создания Комратского государственного университета, в котором работал свыше 20 лет в качестве доцента. Степан Степанович был также организатором научных конференций, посвященных проблемам гагаузоведения. Результатом всей этой работы явился сборник материалов «Этногенез и этническая история гагаузов».

С. С. Курогло был энергичен, жизнелюбив, постоянно генерировал оригинальные идеи, которыми щедро делился со своими коллегами, друзьями, учениками. Насыщенной и интересной была его общественная деятельность. Он принимал активное участие в общественной жизни: совместно с другими деятелями гагаузской культуры стоял у истоков создания национального движения «Гагауз халкы», участвовал в работе Фонда культуры СССР, где были изложены исторические и социально-культурные проблемы гагаузов СССР, участвовал в подготовке брошюры «О создании Гагаузской Автономной Советской Социалистической Республики в составе Молдавской ССР», являлся автором исторического обоснования создания Гагаузской Автономии, был руководителем одной из рабочих групп комиссии Президиума Верховного Совета МССР по созданию автономии гагаузского народа. В 1990 г. Степан Степанович Курогло был избран депутатом Парламента Республики Молдова и активно участвовал в подготовке и принятии Закона «Об особом правовом статусе Гагаузии (Гагауз Ери)», принимал участие в работе Совета Европы, где обсуждался вопрос о статусе гагаузов.

Незаурядность и талант Степана Степановича в полной мере проявились в его поэтическом даре. С. С. Курогло являлся членом Союза писателей Республики Молдова и Союза писателей СССР. Вместе со своими собратьями по перу, выдающимися писателями из союзных и автономных республик бывшего СССР, своим творчеством он возрождал, поднимал из тьмы небытия и забвения культуру своего народа. Будучи профессиональным историком и этнографом, Степан Степанович с документальной точностью, очень гармонично вплетал народные мотивы в канву своих поэтических произведений. Его поэзия, исполненная глубокого лиризма, содержит большое количество стихотворений, посвященных родному краю – Буджаку. Все его стихи на эту тему – это пронзительное до боли признание в любви к Родине, священной и дорогой:

*Время меняет лицо Буджака,*
*Новое резче в чертах проступает.*
*Даже полынь, что стояла века,*
*Ныне с лица Буджака исчезает.*

*Что изменилось и что отцвело*
*В милом, до боли знакомом пейзаже?*
*Сердцу с годами в степи тяжело,*
*Только любовь к ней все та же, все та же…*

Заслуги С. С. Курогло были отмечены «Медалью М. Эминеску» и правительственной наградой «Ordinul de onoare». В нашей памяти Степан Степанович навсегда останется привлекательным, симпатичным человеком с восточной внешностью, волнистыми, зачесанными назад волосами, с искрящимися глазами и доброй улыбкой. Мы будем помнить выдающегося поэта и ученого, беззаветно любившего свой народ и отдавшего ему всю свою жизнь, без остатка!

Вечная ему память!

*Д. НИКОГЛО*

# ETNOLOGIE
# ЭТНОЛОГИЯ

*Ja. DERLIȚCHI*

## PEOPLE OF POLISH DESCENT IN THE REPUBLIC OF MOLDOVA. ETHNOGRAPHIC REMARKS

This article presents the results of the research I have conducted in the Department of Ethnology at the Institute of Archaeology and Ethnology of Polish Academy of Science in 2001–2006. During a number of different field visits to Ukraine, Lithuania and Siberia I have noticed that local Polish communities are much more diverse than they might appear in publications. I decided to examine this issue on a very small Polish minority living in Moldavia expecting it to be rather homogenous due to its very small size. Underneath I present my findings based on materials gathered in the course of several ethnographic field visits to Moldavia.

In post-soviet countries ethnic processes which emerged after 1991 are popularly referred to as revival or reconstruction. This term is also applied to Polish minorities living in the former USSR countries, including Moldavia. It seems, however, that this process has very little to do with reconstruction, which focuses on bringing to life something existing in the past. On the contrary there is a process of construction, which assumes creating something new, which has not existed before. In my opinion, Poles in Moldavia are being constructed as a minority. Such approach doesn't fit the policy of minority, which wants to be perceived as something old and unique. If we will additionally agree that Polishness of local Poles was previously constructed on elements different from presently used and that they are becoming a completely new quality, it seems as the discourse of revival doesn't make any sense.

The ties between Poland and Moldavia have deep historical roots, however more durable Polish settlements go back to the Russian conquest of Bessarabia in the beginning of XVIII century. The largest wave of migration is attributed to the turn of the XIX/XX centuries. It was the time when villages, presently considered as Polish, were founded by Poles and Ukrainians coming from Ukrainian region of Podole. It's difficult to say anything about their Polishness at that time, but it seems like their culture and language were strongly influenced by Ukrainian (see Ber, 2008; Derlicki, 2004; Meller, 2002).

The last Soviet census in 1989 showed that there were about 4,700 Poles living in Moldavia. The census in 2004 showed about 2400 Poles living in Moldavia (no data for Transnistria). It seems like the number of Poles since 1989 didn't change too much, but the exact number is unknown for the left bank of the Dnestr River. Nowadays Kishinev and Beltsy are the largest Polish centers. In Northern Moldavia there are several towns and villages considered to be Polish to some degree (Stircea, Grigorovka, Petropavlovka, Novye Druitory, etc.), but in fact only Stircea can be called a Polish village. However, according to the 1989 census Poles live in every region of Moldavia. The largest Polish settlements have their own cultural societies, schools, parishes, etc. and their activities are financially supported by Poland (Eberhardt, 1998; www.statistica.md)

The situation of Polish minority, its culture, identity and official status might seem to be in a perfect shape, there are however several difficulties. First of all, it's homogeneity of the group. Available works present it as a quite homogenous group with one type of identity and culture (see Polacy w Mołdawii; Bodrug, Damanciuc, 2006). I argue, however, that we should in fact speak of several local identities shaped in local communities where Poles live. These communities were formed in different periods for different reasons, and they also combine many elements of alien neighboring cultures.

At the same time I would like to underline the gap between publications on Poles in Moldavia, their identity and the reality. Most works about Poles are based on interviews with the oldest members of the group, who are not a significant part of the minority. These works usually ignore the middle-age and younger generations, which constitute the largest part of the population. Later on marginal identity of elder people is being assigned to the rest of the minority (see Derlicki, 2006).

In Moldavia all people of Polish descent, even those who don't consider themselves Poles are being ascribed to Polish minority by local Polish societies and the Polish embassy. The situation seems unclear, because people who have Polish ancestors, but consider themselves to be Ukrainians, either catholic (Grigorovka, Petropavlovka) or orthodox (Novye Druitory), artificially increase minority statistics. That is why I propose to distinguish people of Polish descent from people who identify themselves as Poles.

Self-identification is related to the question of what a national minority really is. Moldavian government considers all local Poles to be a national minority. It is very unfortunate that there is no universal definition of national minority. Because of that, Moldavian Poles who speak Russian and Ukrainian are granted the status of such a minority, but Poles from Germany who speak Polish are only ethnic minority. In my opinion a minority in order to be called "national" should fulfil some "national" criteria, it should e.g. participate in national culture. Most people of Polish descent in Moldavia don't meet this requirement, and that is why they should be

described using the category of ethnic minority or local community instead of "national". Their cultures and traditions combine elements brought by their ancestors 100 years ago or earlier as well as those borrowed from neighbors. It's really hard to distinguish pure Polish parts (Derlicki, 2006).

On the other hand, Polish cultural societies put a lot of effort to disseminate Polish national culture to several communities (mostly in Kishinev, Beltsy and Stircea). New branches of these societies are being opened in smaller towns and villages (Ryshkany, Novye Druitory, Grigorovka, Hyrtop and others). Polish leaders using different tools and practices are trying to influence as many people as possible. Their activities include celebrations of various national holidays and festivities, Polish cultural evenings, language, history and culture lessons as well as vacations in Poland (see *Jutrzenka* at www.jutrzenka.md). It's understandable that such forms of activities attract a lot of people: those who identified themselves as Poles all their life, as well as those who were previously Russians or Ukrainians.

It must be also remembered that almost million Moldavian citizens have applied for Romanian citizenship before Romania joined the European Union (Skieterska, 2006; k.z.ap 2007). In this case the issue of ethnicity is being used more instrumentally than anywhere else before. Similarly people who have Polish ancestors, can apply for so-called Karta Polaka (Polish Card), which enables them to obtain free multi-entry visa and to work or study in Poland. At the same time it confirms that anyone, who has some kind of Polish background (even a distant one), can be recognized as a member of Polish national minority, even if there aren't any ties with Polish tradition, culture, language or catholic religion, traditionally perceived as Polish attributes.

**Bibliography**

Ber Ja. Polacy w Besarabii w okresie międzywojennym. M.A. work, Archive of Institute of History, Warsaw University. 2008.

Bodrug I., Damanciuc Gh. Diaspora Poloneza din Moldova. Chisinau: Tipografia Centrala, 2006.

Derlicki Ja. Problems with minorities, minorities with problems. Ethnologia Polona, vol. 27. 2006.

Derlicki Ja. Narodziny czy odrodzenie? Polska tożsamość w Mołdawii. Etnografia Polska, vol. 47, issue 1-2. 2003.

Eberhardt P. Liczebność i rozmieszczenie ludności polskiej w republice mołdawskiej. Czasopismo Geograficzne, no. 3-4. 1998.

k.z.ap 2007. Mołdawianie w kolejsce po unijne paszporty. Rzeczpospolita, 10-11.03.2007.

Meller A.. Tożsamość etniczna Polaków besarabskich, M.A. Work, Archive of the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Warsaw University, 2003, Pan Bóg też jest analfabetą, Tygodnik Powszechny, no. 30, 27.07.03.

Polacy w Mołdawii... Polacy w Mołdawii, Biblioteka Polonii, Seria A: Studia, vol. 9, ed. E. Walewander, Wspólnota Polska, Lublin. 1995a.

Skieterska Ag. Cudowne rozmnożenie Bułgarów i Rumunów, Gazeta Wyborcza, 14.10.2006 (electronic version). 2006.

**Rezumat**

În perioada sovietică, din cauza politicii de asimilare națională, implementate în URSS, minoritatea poloneză și-a pierdut continuitatea culturală. Începând cu anul 1991, în virtutea faptului că elita poloneză a inițiat procesul renașterii naționale, autorul consideră că în prezent este creată o nouă formă de identitate poloneză. În cadrul acestui articol este examinat acest proces și se întreprinde o încercare de a diferenția „gradul de polonizare" la persoanele care având strămoși de origine polonă, se consideră și în prezent polonezi, polonezi-catolici, ucraineni – catolici și ucraineni ortodocși.

**Cuvinte cheie**: procese etnice, minoritatea poloneză, societăți culturale poloneze, autoidentificarea.

**Резюме**

В СССР польское меньшинство Молдовы во многом утратило свою культурную преемственность из-за ассимиляции и советской национальной политики. После 1991 года польская элита Молдовы начала так называемый процесс национального возрождения, однако автор считает, что создается новый тип польской идентичности. В статье рассматривается этот процесс и осуществляется попытка дифференциации «польскости» у людей с предками-поляками, которые еще считают себя поляками, поляками-католиками, украинцами-католиками и православными украинцами.

**Ключевые слова:** этнические процессы, польское меньшинство, польские культурные общества, самоидентификация.

**Summary**

In the USSR the Polish minority in Moldova has lost much of its cultural continuity due to the assimilation and soviet national policy. After 1991 Polish elites in Moldova have started a so-called process of national or ethnic revival, but the author believes that a new type of Polish identity is being created. This article focuses on this process and attempts to differentiate the Polishness of people having Polish ancestors, who yet consider themselves as Poles, Poles-Catholics, Ukrainian-Catholics and Ukrainian-Orthodox people.

**Key words:** ethnic processes, Polish minority, Polish cultural societies, self-identification.

*Ion DUMINICA*

# ROMA *LAYESH-CHEACHE* FROM COMRAT TOWN. ETHNOSOCIAL ASPECTS

Roma are one of the oldest and least studied ethnic communities of the Republic of Moldova. After a period of social ignorance generated by the national policy of forced assimilation the complex issues of the Roma regained topicality. The social situation of the Roma can be approached from multiple perspectives: historical, ethnological, sociological, etc. Valorization of this ethnocultural heritage is one of the most important premises for the integration of the Roma into modern society. Roma is currently one of the ethnic groups that attracts real interest through social or cultural characteristics, that constitutes the population undergoing continuous change and considerably influenced by historical, political or economic factors specific to the evolution of the Moldovan territory. The transition to democracy has created a space of freedom, influencing positively the preservation of Roma identity. This time the struggle to affirm a positive identity goes through the revaluation of the image and the social situation of the Roma. Origin, language, customs, traditional occupations, living conditions and relations with the majority population became the subject of some insufficient studies and monographs on local Roma. This is one of the reasons why Roma should become a subject of serious field researches in every region. So in the period of June 24-30, 2010, the author undertook a planned trip at the expense of the Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova. The aim of the trip was an ethnological investigation within the community of the Roma in the town of Comrat.

**Demographic situation**. According to the Census of Population of the Republic of Moldova conducted in the period of October 5-12, 2004, the number of Comrat residents was *23,327* people; *108* of them declared their ethnic origin – *Gypsies / Roma* (BNS, 2004). Their number diminished considerably in recent years because many of them have moved to live in other localities of the Republic of Moldova and Ukraine. 15 years ago, according to the last Census of Population conducted in the Moldavian Soviet Socialist Republic in 1989, the number of Roma population in Comrat was **172** people (Дрон, 1993). To a great extent, the mass migration of Roma from the town of Comrat was caused by heavy rainfalls on the 30th of May and 5th of June, 2002, which triggered the flood of the river Ialpug and inundation of houses and huts of the Roma in the Gypsy quarter "Shanghai". The same year the majority of the Roma who lived on M. Gorky street received material assistance to purchase new apartments or renovate their homes (Annex 1). However, the sum of money given by the authorities (14,900 lei) did not cover the cost of the apartments in Comrat because they were „10 times more expensive" at that time. Therefore the Roma had to buy cheaper houses in the neighbouring villages (Ferapontievka) or to move to live in Ukraine. So currently the only family living on the remnants of the Gypsy quarter „Shanghai" is that of Bludoi Zahar Dumitru. This family preferred to remain because a vast plain „where one can breed poultry" was formed near their house, on the place where „a lot of Gypsies" have lived until recently. „And it's better to live in a town than in a blind alley where no transport circulates and one can't even make a living" (Bludoi M., 1966, Nr. 1). Other Roma people from the town of Comrat live on Kotovsky, Izmail, Ialpug, Vinzavodsk, Tankistov streets. The dispersed location of the Roma influenced their ethnic identity significantly.

**Ethnic identity.** According to the information collected by the author, most Roma of Comrat identify themselves with the endonym of *„Roma cheache"* (the language of the Roma: „cheache" = pure, true). The ancestors of the Roma from Comrat town were not wandering Gypsy bands but „pure, local Roma, natives". To be „a pure Roma" means:

1. „To have pure blood, not to marry anyone of other nations, to keep Gypsy blood".
2. „To speak a pure Gypsy language and not to use other words from foreign languages, to be able to answer in such a way that foreigners can not understand what you say to other Roma".
3. „To lead a decent life not to steal, not to lie, not to kill anyone and live with what God gives you".

A person who lives following these rules of life is a *„Roma cheache" = „True Roma with pure blood"* (Bludoi Zn., 1928, Nr. 2).

Today in most cases these rules are no longer kept by the Roma from Comrat, because:

1. „During the Soviet period a lot of Roma girls from Comrat got specialized secondary education. Working in the specialty, the girls went out of Gypsy environment and integrated into the society more easily. Having stable jobs, they got apartments from the government where they could invite guests; „got rid of lice and misery of Gypsy huts". This social welfare led to mixed marriages between Roma girls and the representatives of other ethnic groups. In its turn, „blood impurity" brought more social and economic benefits: „non-Roma men (Gagauzians, Moldovans, Ukrainians) have a more developed mentality, do not talk nonsense, do not beat their wives, do not take money from homes for drinking and gambling, work hard to maintain their families, respect women and care for children" (Vasilioglo E., 1961, Nr. 3).
2. „Currently there is no pure Gypsy language because Gypsies speak a lot of dialects. There is no Gypsy

alphabet, there are no Gypsy grammar rules used by all the Roma. Before, when Gypsies lived in tents or huts, they only spoke Roma language among themselves because no one came to speak to them in another language. „The baron" (the leader of the Roma) was a person who contacted the majority population. Today most of the Roma from the Autonomous Territorial Unit of Gagauzia speak Russian at home; the Gypsy language is only used when it's necessary, because it is a „poor" language. When Roma speak the Gypsy language, they unwittingly use the words from other languages, most often Moldavian and Russian words. In fact, the Roma from Comrat know and speak four languages: Roma, Russian, Gagauzian and Moldavian" (Bludoi E., 1963, Nr. 4).

So, the social integration has favoured the use of the ethnonym *layesh* by the Roma *cheache* from Comrat town. In the past the Roma from Comrat were labelled with this appellation by the assimilated Roma (*„Roma Vlachs"*) who couldn't speak the Gypsy language, and the Roma *cheache* were called *layesh*. Despite the fact that the meaning of the term *layesh* is rather uncertain and varied, many of the Roma found it more convenient for self-identification, since „they did not have „pure blood" and did not speak „pure Roma" any longer". Thus, mixed marriages and reduced use of the Roma language in the families led to the gradual transformation of a part of the *Roma cheache* into the *Roma layesh*.

On the basis of the information collected by the author in the field and the analysis of historical and ethnographic studies concerning Gypsies, several meanings of the term *layesh* have been detected:

1. Layesh (*Lăieş, leaşină, leşinat)* – a Roma famishing with hunger, a poor Roma. Roma layesh is a starving Roma who due to hunger and poverty often becomes extremely weak (Dinu Gh., 1954, Nr. 5).

This extreme social situation characteristic for Bessarabian Roma is described by the researchers of the late XIXth century: „It will be difficult to find people poorer than Gypsies. Having no stable jobs, almost all their lives moving from one place to another, the Gypsies actually can not get safe and stable income. Gypsies' income is connected with providence. Getting occasional profits, they have to wait for other occasions. However, Gypsies are caracterized by considerable indifference that amplifies their poverty; show reduced care for their families and themselves. Indifference is characteristic for all the nomadic and wandering tribes, for Gypsies as well. Gypsies are poor, especially on more densely populated areas, such as Bessarabia and the Crimea. The most „luxurious" house the Bessarabian Gypsies, so-called "Pharaohs", have is a hut. Their food is not good either. They eat what falls in their hands. Of course, they never bake bread themselves, but they do eat the bread made and given to them by others after they beg for it" (Шиле, 1878, 36-38).

Today most of the Roma layesh from Comrat „fight against poverty to get a slice of bread. Being a poor Roma is not a shame, everyone lives a life as he/she wants. It is important not to steal and not to kill people. Those who have built palaces live alone and are always afraid of losing something. Their life is dull; the rich do not let anyone in to hide their wealth from people. While the gate of a poor Gypsy is not connected with a chain of iron, the house has no lock. Every evening poor Roma get together and enjoy a meal of a few plain dishes but a lot of talks and joy. No matter how poor a person is, he/she has to remain a person. If one tries and works, God doesn't leave him/her and gives something to eat. Some time ago it was easier to live because the state didn't let people die of hunger, provided jobs, but now one has to survive alone. When needed, poor Roma are always ready to help and can lend their last money without asking to pay interest. But the rich do not invite us to weddings, funerals. They are ashamed to sit at the same table with the Gypsies poorer than them. Thus, after becoming rich these people have lost their humanity and show contempt for the poor" (Bludoi Zh., 1959, Nr. 6).

2. The ethnonym *layesh* comes from *leşie* – „Cob ash boiled with water and used for personal hygiene (instead of shampoo). In the past, when Roma layesh were wandering, they often washed their heads with this substance. Therefore their hair was always clean, soft and shiny. Today Roma layesh are considered to be „the cleanest and the most beautiful people of Roma" in physical aspect, because their ancestors were constantly moving and were closer to nature" (Căldăraru, 1984, Nr. 7).

The romantic aspect of the traditional lifestyle of the Gypsies and the native beauty of the Roma are described by European writers, including Vasile Alecsandri: „Indeed, there is nothing more fanciful and original than a Gypsy band on the road. It happened so that once I saw a group of layesh passing, that spectacle impressed me greatly. I do not know if you have any idea of the curious survival of this nomadic people, who move from one field to another, from one village to another, from one forest to another... What nice people Gypsies are! They live in the mountains and their women are so slender and lively. One of them, Zamfira, was born on the bank of the river Olt. Zamfira spent all her childhood travelling from one region to another, stopping and setting camps near markets in summer and in the forests in winter, in the huts of earth. Those times were happy for her, as after sunrise she would run in the field with other children, taking butterflies from one flower to another, wandering through meadows, picking blackberries. On Sundays she went to the village hora, went on the swings, but in the evening came back to the camp, sat near the fire and listened to the stories of old people, falling asleep cheerfully to whistle songs. She cared little that she had a worn shirt. When it was warm, she bathed in the river Olt, and when it was cold, she played a Gypsy dance „tanana". She didn't know about slippers; she walked barefoot on green grass, and when she was tired her father put her in a pouch hanging across a back of a horse. The nature has endowed her with the beauty that has nothing to do with a usual image of a passport, since Zamfira had: Eyes as blue as the sky after rain or as the flower of chicory; Eyelashes as long as a silk wave; Eyebrows arched as the arch of Love; Cheeks gently touched by the purple of sunrise; Mouth,

a half-open rosebud; Teeth, apple pomace or a pearl; Hair, black as a raven, woven into the braid decorated with flowers and silver coins; Neck of a swan, according to an old tradition; Breasts, round and beautiful, a cradle of happiness on the Earth and another paradise of this world" (Alecsandri, 1992, 29-35).

3. Roma *layesh* = Roma *lenoşi* (lazy). The description of the layesh: „the Roma who do not like to work, they are lazy, all day long they stay at home and do nothing, they only walk begging. They are also called Roma ***„khandini"*** (the language of the Roma: „idle") among the Gypsies. However, some Roma are called ***„matiarni"*** (the language of the Roma: „drunkard"): „even if they sometimes go and work during the day with the Moldovans, where they hardly make a kopeck; instead of bringing it home, they spend it on drinks". This category of the layesh ***„khandini-matiarni"*** has spread almost in every locality of the Republic of Moldova and currently makes Moldovan Roma the object of ridicule, because they live always waiting for „humanitarian aid" that they sometimes get (Drangoi, 1951, Nr. 8).

This negative characteristic of the Roma the author encountered during his ethnological field researches carried out in 2008 was given by the researches about a century ago, too: „Being lazy, the Gypsies are satisfied with the few things occasionally obtained. First of all, they need blue sky, the sun, songs and freedom. Gypsies will not change these things for anything in the world, neither for comfort they can get with the transition to sedentary lifesyle. Gypsy women lead an inactive lifestyle as their husbands do. Their negligence has no limits; only when their clothes become rags, they throw them. Instead, Gypsy women are good at fortune telling and begging. They always take all the children with them. The children are always naked, dirty and unwashed, spread in all parts of the village. Old women believing the promises of the Gypsy women who say that God will send them „happiness and wealth" give them flour, eggs, grits and a new dress to wear. Gypsy women take everything what falls into their hands, wearing the same dirty and torn clothes in other villages where they excite pity of the believing people to their unhappy fate" (Мостовский, 1874, 67-68).

4. Roma *layesh* = Roma „*de la Iaşi*" (originated from Iaşi). Most Roma from the Principality of Moldova have led a nomadic lifestyle for five centuries and roamed these territories stopping only where it was more profitable for them. After the annexation of the territory between the Prut and the Dniester by the Russian Empire in 1812 wandering Roma from Moldova from the west of the Prut couldn't go back to the area of their origin and formed a group of Roma *layesh* from Bessarabia – Roma originated from *Iaşi* (Lipădatu, 1959, Nr. 9).

Border conflicts between the Roma and the tsarist state bodies took place throughout the nineteenth century. Bessarabian Roma were the first to deny the recognition of the border on the Prut river for the reasons far from political ones. Archival materials kept in the funds of the National Archives of the Republic of Moldova contain a lot of information from different fields concerning illegal crossing, conflicts and detention of separated people as well as numerous groups of Roma at the customs and quarantine sectors on the Prut during 1813–1832. There is evidence revealing the fact that after crossing the Prut on the territory of Bessarabia Roma sometimes received Russian citizenship (in the first half of the nineteenth century). In this period in other Romanian principalities there began the second great migration of the Gypsies (the middle of the XIXth – the beginning of the XXth century) and they moved to neighbouring countries and respectively Bessarabia. Gypsies from Moldova passed through this region and moved to Ukraine and Russia. There is a persuasive argument here: an increased number of state Gypsies of Bessarabia, 221 families in 1813 and 1,135 families in 1839. This number includes the Gypsies eliberated from landowners and the Gypsies who fled from Moldova from the west of the Prut and were not claimed by anyone. By the end of the XIXth century the number of Bessarabian Roma decreased due to voluntary assimilation of the sedentary Gypsies and after mass migration of the local wandering Roma together with the Roma from Moldova from the west of the Prut to Ukraine and Russia. Subsequently, this category of Roma formed another distinct ethnographic group based on the criterion of territorial origin. This group settled all over the Russian Empire – *„chishinevtsi"*, that means Roma „*from Chişinău*" (Duminica, 2006, 42-48).

**Traditional occupations.** Roma layesh-cheache from Comrat town are usually engaged in the activities that bring only a temporary income. In the past their ancestors were involved in the sale of pork and had to go to Romania, because the income of this trade implied selling pork on several markets simultaneously. „One can't make money staying at one place, near one's house", the Roma from Comrat say. In general, the specific way of life of all the Roma is based on „the motion that expresses the meaning of life. No matter how well a Gypsy feels at a certain place, he/she tries to move with all the family to another place where he/she looks for adventures and doesn't even try to avoid problems. They solve all the problems leaving the place where they have appeared and finding an occupation in another locality. Wherever Gypsies go, they always find other Gypsies with whom they easily find a common language as they are „of the same blood". That's the nature of the Gypsies, they don't want to live in comfort, they are happy with occasional earnings. Roma are not bothered by looking for an occupation, they take these activities from each other. If someone saw how others made money selling clothes brought wholesale from Turkey, after a short period of time most Roma went to villages and sold such clothes retail; then they started a „business" collecting old batteries from the owners of used agricultural equipment and selling them at a double price at non-ferrous metals collection points. Today all the Roma, „young and old alike", are occupied with gathering nuts from farmers and selling walnut kernels to wholesalers. However, these occupations do not help Roma make a consistent income as they think first of all of how to have a good time and don't care about getting rich"(Florea, 1980, Nr. 10).

In the Soviet period the Roma from the town of Comrat had all the necessary conditions to make a fortune. Speculation was the main occupation of this numerous and uncontrollable group in „Brezhnev's times": „Roma „secretly" dealt with the sellers of scarce products who illegally provided them with alcoholic beverages, cigarettes, imported products, sugar, linen etc. These goods were sold quickly by Roma traders at prices ten times higher than official ones in state shops. However, the Roma from Comrat didn't „put money in the bank", didn't build big houses, but „all night long were sitting in the restaurant, where they spent the money on expensive drinks, fine foods, on taxis and other trifles. In the morning they returned to their poor huts and fell asleep at any place". This „bohemian" life ended with the collapse of the Soviet Union; beginning with the 90s of the XXth century, Roma started getting occasional earnings „always fighting against poverty that affected their way of life and troubled them in their old age". Today the Moldovan government gives Roma an „old age pension" in the amount of 86 lei, and Roma call it „a ridicule and scorn". „Today it is difficult for eveyone: neither children can help their parents nor parents have a possibility to help their children". Sometimes Roma from Comrat „beg from Gagauzians", who „understand the needs of the Gypsies easier and help them „from the bottom of their hearts" with anything they have; while the Moldovans always turn them out of the yard with the sap and tell them to go to work. In reply Roma say they have never shirked work, but they like „to work where they pay more; only fools and inmates work for nothing" (Duminica, 1954, Nr. 11).

**Social relations.** Currently Roma layesh-cheache from Comrat town face an evident problem: after Maria Duminica (02.07.1940 – 07.07.2009) passed away, the Gipsy community doesn't have a leader who „guides and protects it" any longer. On the 5th of July, 1999, an NGO „Roma in Gagauzia" led by Maria Duminica was founded in Comrat town. Mrs. Duminica suggested realizing the following goals: involving Roma children into the educational system; promotion of the traditions and the protection of Roma rights; financial support of Roma students; assistance for older and disabled Roma, etc. On her initiative M. Duminica arranged the statistics of all the Roma from ATU Gagauzia, who were supported by her NGO in different social spheres. In the period of 2002-2005 a lot of older people and their relatives received humanitarian aid provided by the International Organization for Migration by means of the NGO „Roma in Gagauzia". Besides that, the communication between the central authorities of the ATU Gagauzia and Roma was direct, being constantly adjusted to the needs of the Gypsy community (Duminica M., 2005).

In addition to the material assistance received by poor Roma, the International Day of Roma was celebrated in Comrat town every year on the 8th of April. Thanks to M. Duminica's organizational efforts, different artistic groups of local amateurs promoting the culture of Gipsy dance and song evolved on the stage of Comrat Culture Centre. Thus, Roma layesh-cheache were proud of the traditions they kept in an intuitive way and could present to the multicultural audience capable of appreciating their „body language and eccentric rhythms" (Всемирный…, 2008). However, after the transmission of the TV program „Petalo Romano" (the language of the Roma: „Gypsy horseshoe") aimed at promoting the culture and the traditions of the Roma from the Republic of Moldova was stopped in 2003, Roma from Comrat expressed their civic spirit through an official letter to the State Company „Teleradio-Moldova", asking the authorities „not to offend" the presenter of this program, ethnic Roma, Mrs. Domnica Negru (Annex 2).

The lack of the Roma leader in Comrat town has complicated the situation concerning the internal relations in the community: „Now Roma have started deceiving each other, the rich mock at the poor instead of helping them. Older people get assistance neither from local administration nor from abroad. Nobody takes care of poor Roma. Everybody lives only for himself/herself and for his/her family. Before, when Maria Duminica lived, there was a rule among Roma: they received some food, footwear, coal and other assistance for household needs. It's difficult to resolve internal problems without a leader, nobody takes care of the miserable conditions Gypsies live under. One can die of hunger, nobody comes to help. The poor can only sympathize with a person, because it's difficult to live for everybody. On the contrary, the rich Gypsies declare themselves „barons, respected and authoritative Roma", without thinking of the way they can help their brothers who have no slice of bread on the table. „Rich barons" stay all day long and eat only meat, consume the most expensive drinks, while the children of the poor Gypsies cry from hunger. God is now the only „Gypsy baron", he takes care of everybody equally – of the rich and especially of the poor" (Duminica D., 1952, Nr. 12).

Thus, the main problems of the Roma layesh-cheache from Comrat town are not ethnic, political or discriminatory by nature, but: *social* (the lack of a local leader, a community without any perspectives); *economic* (lack of jobs with a stable income, poverty); *moral* (ignoring the tradition, Roma deceive each other, especially older and poor people). These problems created such a situation: Roma are stratified population, divided into those who have adapted quickly to the market economy and have good earnings, live in opulence and can afford anything including the contempt towards Gypsy traditions; on the other hand, the majority of the Roma live in extreme poverty, have low incomes, a lot of debts and children. Moreover, the problems of the Roma have not been adequately resolved even in more economically developed countries of Central and Eastern Europe, though the European Union by means of its community projects tries to „emancipate" this ethnic group, which remains on the periphery of the society, depending on humanitarian aid. Together with the European programs there are carried out researches aimed at promoting the image of this ethnic group through its original culture and traditions and presenting a true picture of social marginalization that corresponds to the specific Gypsy way of life.

Today the integration of the Roma into the society is

conditioned by two factors: *an objective economic factor* providing the material basis for a decent living and ***a subjective psychological factor,*** their real intention to align with the requirements of a civilized life, however, following the rules of proper behaviour in a modern democratic society (Ciobanu-Băcanu, 2010).

**The List of Interviewed People**

1. Bludoi Elena D. (1963), informant Nr. 4, the village of Ferapontievca, ATU Gagauzia.
2. Bludoi Maria Gh. (1966), informant Nr. 1, Comrat.
3. Bludoi Zahar D. (1959), informant Nr. 6, Comrat.
4. Bludoi Zinovia V. (1928), informant Nr. 2, the village of Ferapontievca, ATU Gagauzia.
5. Căldăraru Valeriu V. (1984), informant Nr. 7, the village of Mingir, Hânceşti district.
6. Dinu Gheorghe D. (1954), informant Nr. 5, Comrat. This version was taken by the informant from his father, Duminica Danil Semion (1922-2001), born in the village of Beşalma, Comrat district.
7. Drangoi Gheorghe A. (1951), informant Nr. 8, the village of Cania, Cantemir district.
8. Duminica Dumitru A. (1952), informant Nr. 12, Comrat.
9. Duminica Zina C. (1954), informant Nr. 11, Comrat.
10. Florea Serghei S. (1980), informant Nr. 10, Comrat.
11. Lipădatu Mihai M. (1959), informant Nr. 9, Chişinău. This version was taken by the informant from his grandfather, Lepădatu Petru (1903-1983), born in Ungheni.
12. Vasilioglo Elena Z. (1961), informant Nr. 3, Comrat.

**Bibliography**

Alecsandri V. Istoria unui galben // Opere. Vol. IV. Chişinău: Hyperion, 1992.

Biroul Național de Statistică al Republicii Moldova. Recensământul Populației 2004 // http://old.statistica.md/recensamint/Populatia_pe_nation_localit_ro.xls

Ciobanu-Băcanu M. Țiganii: caracteristici şi comportamente specifice // Națiunea, nr. 578 (1043), 22-28 septembrie 2010.

Duminica I. Romii basarabeni în sec. XIX // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice, vol. VI, Chişinău: AŞM, ICI, 2006.

Всемирный день цыган // Единая Гагаузия, 10.04.2008.

Дрон И. Цыгане Молдовы: численность и расселение // Независимая Молдова, 07.07.1993.

Думиника М. Цыганская община // Столица Комрат, 14.10.2005.

Всемирный день цыган // Единая Гагаузия, 10.04.2008.

Мостовский М. Цыгане // Этнографические очерки России. Москва: Университетская Типография, 1874.

Шиле А. Цыгане // Природа и люди, № 11. СПб., 1878.

**Rezumat**

În cadrul articolului autorul prezintă rezultatele investigației etnologice de pe teren, întreprinse în orașul Comrat, fiind descris grupul etnografic al romilor „lăieşi-ceace". Analiza principalelor aspecte ale acestei comunități de romi sunt: indentitatea etnică, ocupațiile tradiționale şi relațiile sociale. Totodată, sunt menționați factorii principali care influențează integrarea romilor într-o societate democratică şi problemele social-economice specifice acestui grup etnic.

**Cuvinte cheie:** romi „lăieşi-ceace", identitate etnică, ocupații tradiționale, lider rom, integrare socială.

**Резюме**

В данной статье автор представляет результаты полевых этнологических исследований, проведенных в городе Комрате, в ходе которых была описана этнографическая группа ромов лэйешь-чеаче. Были проанализированы основные аспекты данной общности: этническая идентичность, традиционные занятия и социальные отношения. Вместе с этим, упоминаются и основные факторы, влияющие на интеграцию ромов в демократическое сообщество, а также социально-экономические проблемы, характерные для данной этнической группы.

**Ключевые слова:** ромы лэйешь-чеаче, этническая идентичность, традиционные занятия, лидер ромов, социальная интеграция.

**Summary**

The results of the ethnological field research that took place in Comrat town are presented in the article. The author describes the ethnographic group of Roma layesh-cheache. Ethnic identity, traditional occupations and social relations are the main analyzed aspects of this community. Besides that, the main factors that influence the integration of the Roma into the democratic community and specific socio-economic problems of this group are mentioned.

**Key words:** Roma layesh-cheache, ethnic identity, traditional occupations, Roma leader, social integration.

**Annex 1**

**The Government of the Republic of Moldova**

DECREE № 825 of 21.06.2002

*"Regarding the material assistance to the people from Tighina, Lapuşna districts and ATU Gagauzia who have suffered from the inundations of May 30 and June 5, 2002*"

Published: 27.06.2002 in the Official Monitor of the Republic of Moldova № 091.

The Government of the Republic of Moldova DECREES:

**1.** The Ministry of Finance is to allocate from the government reserve funds:

a) 125510 lei to Tighina district Council, 15400 lei to Lapuşna district Council, 61460 lei to the Autonomous Territorial Unit of Gagauzia as financial assistance to the victims of the inundations of May 30 and June 5, 2002.

b) 130410 lei to the Autonomous Territorial Unit of Gagauzia for Comrat local administration to purchase

apartments (houses) from the existing housing stock for the families whose property was damaged because of the location in the area of the flood of the river Ialpug, in case the houses of these people were demolished.

**2.** Tighina, Lapuşna district Councils and the Autonomous Territorial Unit of Gagauzia are to present the documentary evidence of the expenses (documents confirming the damage caused by disasters) to the Ministry of Finance.

PRIME MINISTER
OF THE REPUBLIC OF MOLDOVA
**Vasile TARLEV**
Countersigned:
the Ministry of Finance
**Zinaida GRECIANÎI**
Chişinău, June 21, 2002.
№ 825

The list of the people from the municipality of Comrat who suffered from heavy rainfalls of May 30 and June 5, 2002, and who needed the replacement of damaged surface:

| 1. Name, Surname and the Place of Residence | 2. The Sum of the Material Assistance, Lei |
|---|---|
| The Municipality of Comrat, total | 86940 |
| **Coldari** Ştefan Nicolae, M. Gorky street, № 15 | 14490 |
| **Stanco** Elena Iacob, M. Gorky street, № 20 | 14490 |
| **Drangoi** Maria Iacob, M. Gorky street, № 28 | 14490 |
| **Bludoi** Tatiana Gheorghe, M. Gorky street, № 19 | 14490 |
| **Brudari** Fiodor Fiodor, M. Gorky street, № 34 | 14490 |
| **Bludoi** Zahar Dumitru, M. Gorky street, № 27 | 14490 |

The list of the people from the municipality of Comrat, who suffered from heavy rainfalls of May 30 and June 5, 2002, and received the material assistance (for the repairs of their houses):

| 1. Name, Surname and the Place of Residence | 2. The Sum of the Material Assistance, Lei |
|---|---|
| The Municipality of Comrat, total | 47960 |
| **Stancu** Ioana Fiodor, M. Gorky street, № 30 | 8980 |
| **Bludoi** Zinovia Vasile, M. Gorky street, № 0 | 8980 |
| **Stancu** Maria Dumitru, M. Gorky street, № 3 | 10000 |
| **Duminica** Valentina Dumitru, Kotovsky street, № 23 | 2000 |
| **Iablonschi** Maria Vasile, M. Gorky street, № 32 | 10000 |
| **Raducan** Vasile Fiodor, Cuznetsov street, № 12 | 4000 |
| **Raducan** Agafia Vasile, Cuznetsov street, № 12 “a” | 2000 |
| **Brudaru** Aurelia Gheorghe, M. Gorky street, № 18 | 2000 |

**Annex 2**

Mr. Ion Gonța
The President of the State Company „Teleradio-Moldova”

PETITION

We, the inhabitants of Comrat town, ethnic Roma, feeling great pain and indignation got to know that a group of officials of 11 people, A. Grosu, M. Scoarță, etc. among them, „nagged” at a person in the department of personnel of the State Company „Teleradio-Moldova”, having presented false arguments against the professional quality of the program „Petalo Romano” and against the presenter of this program, ethnic Roma, Mrs. Domnica Negru. We believe that Mrs. D. Negru reflects the problems of the Roma in a proper way and thanks to these TV programs all the Roma know each other better. It means that they (TV and radio programs) unite us and extend our intellectual capacities. We think that our presenter, Mrs. Domnica Negru, has to continue working here, the job being created „specially for her”. However, no one should dictate or lay down other conditions on us, Roma, concerning the way our program „Petalo Romano” should be presented.

The list of signatories:

1. Brudari Iurie I.
2. Brudari Aurica
3. Bludoi Valeriu
4. Bludoi Tatiana
5. Mitachi Ghenadie
6. Duminica Polina
7. Brudari M.V.
8. Stînga Gh.Gh.
9. Matveeva T.A.
10. Stancu V.A.
11. Stancu V.V.
12. Iablonscaia L.A.
13. Mereuța N.C.
14. Mereuța M.C.
15. Florea V.V.
16. Bludoi O.Iu.
17. Bludoi Valentin
18. Stancu Stepan I.
19. Stancu Ivan V.
20. Stancu Ivan F.
21. Duminica Aliona V.
22. Brudari Valeria V.
23. Vasilioglo Ecaterina I.
24. Vasilioglo Valentina V.
25. Duminica VasileV.
26. Duminica Ivan C.
27. Brudari Marcel Gh.
28. Duminica Roma.V.
29. Brudari Aliona M.
30. Brudari Ianuş V.
31. Brudari Rozalina Gh.
32. 32. Stancu Elena Ia.
33. Stancu Maria Ia.
34. Brudari Andrei C.
35. Duminica Dumitru C.
36. Vasilioglo Elena Z.
37. Duminica Gheorghii D.
38. Duminica Zinovei I.
39. Bucur Ghorghii Gh.
40. Bucur Elizaveta H.
41. Coranga Ivan Gh.
42. Coranga Polina I.
43. Feraru Natalia V.
44. Răducan Ecaterina I.
45. Mitachi Aurica M.
46. Şcerbacova Maria D.
47. Stancu Vasile A.
48. Duminica Maria Z.
49. Coranga Grigorii V.
50. Farîma Ilia V.

*Ion DUMINICA*

## DOMNICA NEGRU – PROMOTOARE A DANSULUI ŞI CULTURII ROMILOR DIN REPUBLICA MOLDOVA

Domnica Negru / Eudochia Raducan-Bucur, s-a născut la 05 noiembrie 1939 în satul Tvardița, raionul Taraclia.

Părinții: Vasile Raducan (tata), Dochița Bucur (mama).

Studii: Şcoala Muzical-Coreografică „*Ştefan Neaga*" din Chişinău (1955–1960).

Actvitatea profesională: Din 1958 până în 1978, solistă-dansatoare în Ansamblul Național Academic de Stat de Dansuri Populare „JOC". S-a impus prin dansurile și tablourile coregrafice: *Suită țigănească*, *M-am pornit la Chișinău*, *Hora fetelor*, *Mărunțica* ș.a. A evoluat în calitate de dansatoare în filmele: *Hora mare* (Moldova-film, 1959), *Micul prinț* (Studioul din Lituania, 1966), *Nunta la Malinovka* (Lenfilm, 1967), *O șatră urcă la cer* (Mosfilm, 1975). La finele carierei artistice promovează frumusețea și originalitatea dansului țigănesc în Ansamblul Țiganilor din Moldova (1979); Ansamblul Țiganilor „Potcoava" (1990–1993). Din 1994 până în 2004 devine autor, redactor-traducător și prezentator al emisiunii „*Petalo Romano*" (limba romani: „potcoava țigănească") la Compania de Stat „Teleradio-Moldova", promovând cu o deosebită sârguință imaginea cotidiană a comunităților de romi din Republica Moldova la radio și televeziune (Dron, 2000, 203).

Distincții:

a. Prin Ucazul Prezidiumului Sovietului Suprem al Republicii Sovietice Socialiste Moldovenești din 28 septembrie 1957, Raducan Eudochia V. este decorată cu – *Gramotă de Cinste*, pentru „sporurile obținute la Festivalul al VI-lea Mondial al Tineretului și Studenților din Moscova" (Anexa 1);

b. Diploma Republicii Sovietice Socialiste Moldovenești, eliberată prin Ucazul Prezidiumului Sovietului Suprem al RSS Moldovenești din 22 septembrie 1967, care conferă Negru Eudochiei V. – Titlul de Onoare de *Artist Emerit din RSS Moldovenească* (Anexa 2);

c. Prin Ucazul Prezidiumului Sovietului Suprem al RSS Moldovenești din 11 octombrie 1979, Negru Eudochia V. este decorată cu medalia „*Veteran al Muncii*";

*d. Diplomată* a celui de-al VI-lea Festival Internațional de Filme «*Золотой Витязь*», Moscova (24 mai-01 iunie 1997), unde prezintă pelicula documentară „*Unde a plecat țiganul...*" (Herpy, 1997, 62).

*e. Diploma Departamentului Relații Naționale și Funcționarea Limbilor al Republicii Moldova*, se decernează la 01.12.2000 doamnei Negru Domnica, membră a Societății Social-Culturale „Romii Moldovei", pentru „aportul deosebit la promovarea culturii țiganilor și armonizarea relațiilor interetnice în Republica Moldova";

*f. Diploma de Onoare* a Companiei de Stat „Teleradio-Moldova", se decernează la 30.10.2001 doamnei Negru Eudochia, pentru „activitate prodigioasă în sistemul radiodifuziunii și obținerea unor realizări profesionale de excepție" (Anexa 3).

**Copilăria.** Ca și în viața fiecărui om, cele mai frumoase amintiri ale doamnei Domnica Negru sunt legate de copilărie. În virtutea faptului că timpurile de atunci

erau pline de greutăţi şi neajunsuri, munca şi cumsecădenia părinţilor au condus la formarea unei familii fericite şi împlinite. Tatăl, Vasile Raducan împreună cu fratele mamei, Vasile Bucur, fiind de etnie romi, au fost singurele persoane din sat înrolate pe front în 1941. S-a întors la baştină peste 4 ani, purtând un bandaj negru peste ochiul stâng. În pofida rănilor lăsate de război, Vasile Raducan a lucrat toată viaţa la fierărie, s-a împăcat cu consătenii, trăind numai din munca sa, care era de mare folos la acea vreme. Mama, era o persoană liniştită, harnică şi o gospodină neobişnuită. De fiecare dată, la sărbătorile pascale ea cocea cele mai mari păşti, posedând un secret aparte în această tradiţie. Principalele condiţii ale acestui proces fermecător păstrate cu sfinţenie de stăpâna casei în „ziua de copt", erau: „peste tot în casă se stropea cu apă sfinţită, pentru a alunga duhurile rele"; „uşa casei trebuia să fie închisă"; „în odaie se făcea linişte şi se vorbea doar în şoaptă, pentru a nu speria aluatul", „ouăle se păstrau în făină, pentru a-şi păstra prospeţimea", etc. Dragostea faţă de muncă, grija părintească faţă de copii, stabilirea unor relaţii prietenoase cu vecinii, este specifică familiilor de romi basarabeni, care au ales modul de viaţă sedentar. Deseori, de sărbători, când se adunau oaspeţi în casa familiei Raducanu, mama o ruga pe Dochiţa să danseze. Aceasta, de mică fiind pasionată de filmele indiene „se juca cu ochii", transmiţând o „pasiune aprinsă" în dansurile ei ţigăneşti. Oaspeţii o „alintau cu dulciuri", dar mama o probozea spunându-i că „încă este mică pentru asemenea mişcări naturale". Astfel, primul „cenzor artistic" al dansatoarei Domnica Raducan-Negru a fost – mama. Grija părinţilor pentru educaţia copiilor era una consecventă. Deseori, copiii din lipsă de surse financiare, nu aveau haine călduroase şi nici încălţăminte „bună", pentru a se deplasa la şcoală. Atunci tata, o înfăşura pe „micuţa Dochiţa" în mantaua sa ostăşească şi o ducea la şcoală. Părinţii se străduiau pentru copiii lor, ca aceştia să nu lipsească nici o zi de la şcoală. Atunci, când cineva dintre copii se îmbolnăvea, învăţătorii veneau la el acasă şi făceau lecţiile împreună. Această grijă părintească a fost răsplătită de copii; toţi „şi-au găsit un rost în viaţă". Fiul Vasile Raducan a devenit medic-stomatolog; fiicele: Ana Raducan-Bâcovschii a devenit o tractoristă fruntaşă în raion, iar Maria Raducan-Duminica a fost mamă-eroină, născând şi crescând 10 copii (Duminica, 2009, interviu audio nr. 4).

**Calea spre succes**. După absolvirea celor 7 clase din şcoala din sat, Domnica Raducan a hotărât să plece la studii în Chişinău. Această decizie ea a luat-o după ce a citit un anunţ în ziar, unde se relata că Şcoala Muzical-Coreografică „*Ştefan Neaga*" din Chişinău primea la studii „fete tinere care vor să devină artiste de balet, adică dansatoare". Visul de a dansa pe o „scenă profesionistă" a fost unul constant, de aceea Dochiţa şi-a convins „uşor" părinţii, pentru ca aceştia „să-i dea voie să plece ca să înveţe la oraş". Calea spre a cuceri laurii Terpsihorei nu a fost una netedă. La concurs s-au prezentat peste 200 de fete, iar comisia de admitere trebuia să aleagă doar 5 studente. În prima etapă de examinare, tânăra ţigăncuşă a interpretat cu succes dansul «*Цыганочка*». Juriul a fost impresionat de maniera sa originală de interpretare a acestui dans şi a promovat-o în etapa a II-a a examenelor de concurs. La această etapă, în conformitate cu cerinţele profesionale, viitoarele artiste ale baletului trebuiau să treacă testul vizual fiziologic, adică „să se dezbrace", demonstrând membrilor comisiei lipsa unor cicatrice şi o constituţie corporală impecabilă. Fiind educată într-o manieră conservativă, tânăra dansatoare s-a sfiit să se dezbrace în public, emoţiile şi-au făcut apariţia în ochii ei. Conform tradiţiei rome, femeile nu-şi dezgolesc corpul „în văzul tuturor"; însă, spre mirarea ei, tânăra Domnica Raducan privea cum fetele „de la oraş" se dezbrăcau fără nici o sfială. Examinatorii au înţeles că „fata este ruşinoasă, venită de la ţară" şi s-au conformat cerinţelor acesteia, de a fi „investigată" în mod privat „după pian" de o femeie. Natura a înzestrat-o cu un corp frumos, fiind „născută pentru a dansa", Domnica Raducan a devenit o studentă fericită, posedând pas cu pas măiestria interpretativă şi tehnica de executare a dansului profesionist (Бачинская, 2007).

După trei ani de repetiţii interminabile şi lecţii ce durau până seara târziu, a venit prima răsplată: Domnica Raducan a fost delegată să reprezinte Republica Sovietică Socialistă Moldovenească la Festivalul al VI-lea Mondial al Tineretului şi Studenţilor din Moscova (1957). Acolo talentul ei a fost remarcat de maestrul **Vladimir Curbet**, conducătorul artistic al Ansamblului Naţional Academic de Stat de Dansuri Populare „Joc", care a invitat-o să-şi etaleze măiestria sa artistică pe scena profesionistă. Peste un an, în conformitate cu Ordinul nr. 440, din 16.08.1958, Domnica Raducan a fost angajată în calitate de „artistă de balet" a Ansamblului „Joc". Aici pe lângă succesul său profesional artistic, D. Raducan şi-a găsit „a doua jumătate", după căsătorie devenind – **Domnica Negru**. Acest nume scenic ea l-a promovat timp de 20 de ani (1958–1978), devenind o dansatore cunoscută atât în Republica Moldova, cât şi peste hotare. Când a venit în Ansamblul „Joc", Domnica Raducan-Negru era asemeni unei trestii: firavă şi slăbuţă. A perseverat prin insistenţă şi ambiţie sănătoasă care i-au adus gloria binemeritată. Succesul unei dansatoare depinde pe lângă talent, de abstinenţă şi un mod sănătos de viaţă. Arta interpretativă a artistei a fost avantajată de farmecul feminităţii sale, de lirismul, duioşia, frumuseţea şi gingăşia cu care a înzestrat-o natura. Ochii ca mura coaptă, arzători şi plini de viaţă, faţa albă, buzele de coral şi părul negru mătăsos, mişcările pline de graţie, eleganţa şi virtuozitatea dansatoarei Domnica Negru cucereau inimile publicului care o venera; la fiecare apariţie pe scenă a acesteia, aplauzele „curgeau" îndelung, împreună cu „imense buchete de flori şi cadouri". Primele episoade actoriceşti, pe care le-a înterpretat, a fost tânăra fată de ţăran în tabloul coregrafic *M-am pornit la Chişinău*, urmând apoi tablourile populare *Baba mea* şi *Badea Macovei*. Spectatorii i-au remarcat talentul de dansatoare de valoare în *Jocul fierarilor*, *Hora fetelor*, poemul *Vioara* ş.a. În calitate de solistă-dansatoare s-a manifestat în mai multe dansuri „exotice": *grecesc*, *spaniol*, *marocan*, *azerbaidjan* ş.a. (Curbet, 2005, 375)

**Suita ţigănească**. Cel mai frumos şi graţios dans, în care dansatoarea de etnie romă a demonstrat toată dragostea sufletului său, originalitatea talentului ei, a fost

rolul principal din *Suita țigănească*, montată la mijlocul anilor '60 ai sec. XX de coreograful maghiar Dezso LETAI (1931–1987). Alături de partenerii ei de dans, Boris Filipciuc și Valentin Sandul, tânăra dansatoare și-a dezvăluit plenar harul și capacitățile de a reda prin frumusețe și măiestrie interpretativă caracteristicile irepetabile ale personajului principal (Anexa 4-7).

Originalitatea dansului țigănesc poate fi exprimată numai de romi. Tehnica interpretativă a acestui dans vine din suflet, mișcarea corpului, jocul cu ochii, expresivitatea scenică, focul ce „iese din picioare" este emanat cel mai reușit de romi. Ei sunt gata să joace oricând, pe orice timp, publicul și scena lor poate să fie oriunde: în câmp, la marginea unei păduri, pe malul unui râu etc. Natura i-a înzestrat pe romi cu acest talent încă de la constituirea acestora ca popor migrator. Ca să alunge plictiseala „nocivă" după peregrinările lor lungi, seara în jurul focului, romii „își alungau tristețea" prin „cântece și dansuri fierbinți". Principalul element ce stă la baza dansului țigănesc este – improvizația. De aceea el este unic, frumos și original. Dansul țigănesc nu se învață, el „se transmite prin sânge din generație în generație și cu el se trăiește". Cei care încearcă să repete mișcarea fustelor pestrițe, o fac „mașinal", fără să „bage suflet în acest dans". Principalul critic este spectatorul, el se înstrăinează îndată de „mișcările false". Fiind o dansatoare „înnăscută", Domnica Negru s-a bucurat de dragostea publicului pe orice scenă, indiferent de țară și continent. Sinceritatea, naturalețea, originalitatea dansului ei fermecător a cucerit permanent spectatorii, care „nu o lăsau să plece de pe scenă cu mâinile goale". Dansul a devenit soarta ei, prin el ea comunica cu lumea înconjurătoare, fără a avea nevoie de „translatori" (Коркина, 1985).

Alături de dragostea publicului, Domnica Negru a primit un șir de recenzii pozitive din partea criticilor de artă:

„*Unde joacă moldovenii...*": Totul ce știam mai înainte despre calitățile „Joc"-ului din recenziile criticilor străini, s-a confirmat în timpul reprezentației acestor admirabili dansatori și muzicanți. Programul se caracterizează prin varietatea folclorică a dansurilor. El include nu numai dansuri moldovenești. Artiștii interpretează cu același foc „Dansul țigănesc", admirabila „Suită ucraineană". Vorbind despre expresivitatea dansurilor, artistizmul interpreților – „Joc"-ul are ceva deosebit, iar coloritul costumelor e pur și simplu excepțional. Și chiar maniera de interpretare ne pare mai folclorică, mai populară. În timpul spectacolului ansamblul ne-a demonstrat dansuri sărbătorești, sentimentale, de luptă, rituale și toate erau pătrunse de bucuria însoritului popor moldovenesc. Aș vrea în mod deosebit să o remarc pe Eudochia Negru, care a demonstrat un adevărat temperament în „Țiganii din Basarabia", un dans vrăjit ce redă într-un mod fermecător grația țigănească. După părerea noastră „Țiganii din Basarabia" și „Suita ucraineană" datorită incomparabilei frumuseți și remarcabilei interpretări sunt cele mai bine primite de public (Fedco, 1971, 64-66).

„*Noroc, Tigăncușă*!": Cât de moale este pasul acesta mândru, mișcarea grațioasă și înceată a umerilor, cât de lejer i se întoarce capul. Și toate-s o mască. Pentru a ascunde patimile vulcanice, ce clocotesc încet, pentru a nu le da voie să se reverse prea devreme. Doar trebuie să lupte cu ea însăși, fiica stepelor, căci sângele fierbinte al strămoșilor îi curge prin vene. Și ca niște păsări i se ridică mâinile, cu o clipă mai înainte lăsate pe spate, un strigăt triumfător sfâșie liniștea încordată a sălii de concerte. Iar și iar îi cheamă pe artiștii Ansamblului „Joc" spectatorii. De nenumărate ori la rând iese împreună cu ceilalți Eudochia Negru, solistă a ansamblului! „Magnifica", „Nemaipomenita", „Irepetabila". Câte și mai câte epitete i se atribuie de admiratorii talentului ei. Și ei nici nu-și dau de seamă, că artista emerită a republicii, de fiecare dată înainte de a ieși pe scenă, e tulburată, ca și cum ar fi pentru prima dată (Gordeeva, 1977).

«*Звезды минувших лет*»: Nu e de mirare faptul că cel mai iubit dans al Eudochiei Negru, din spusele ei, este – „Dansul țigănesc". Ea însăși este o țigancă veritabilă. Prin acest dans, E. Negru se străduie să-și reverse dragostea, tandrețea, temperamentul, caracterul nesăbuit al poporului ei. Scriitorul bulgar Salis Tadjer în cartea «Солнце над лозами» a descris măiestria acestei dansatoare, originare din stepa Bugeacului: „Acest dans înfierbântător este o odă adusă vieții, dragostei și frumuseții..." (Иванова, 1991).

„*Cherchez la Femme*!": Soarta acestei artiste nu este caracteristică unei femei rome. Domnica Negru a „schimbat" rutina și monotonia previzibilă la nivel local a unei dragoste țigănești, pe succesul carierei profesionale al unei artiste de talie internațională. Fiind „molipsită" de curiozitate și sete de cunoaștere despre modul de trai și tradițiile confraților romi din alte țări, ea a colindat aproape tot mapamondul, promovând frumusețea și originalitatea dansului tradițional țigănesc. Peste tot, impresarii solicitau ca programul artistic al „Joc"-ului să fie finalizat cu „Suita țigănească". Spectatorii privind cu insațietate femeia cu o sclipire pătrunzătoare din ochi, plină de grație scenică, își imaginau o „viață de poveste", de care aceasta se bucura la baștină. Dar nimeni dintre ei nu putea să conceapă „viața autentică", specifică unei artiste sovietice: hoteluri ieftine, onorarii reduse, lipsă de cele mai elementare comodități, etc. În virtutea multiplelor propuneri de a rămâne „peste hotare", Domnica Negru le-a refuzat cu discreție, întorcându-se în orașul ei drag – Chișinău (Кропанцева, 2000).

**Popularizarea tradițiilor și culturii rome în mass-media**. Ca urmare a Dispoziției Președintelui Republicii Moldova nr. 51 din 8 octombrie 1993 „*Cu privire la măsurile de asigurare a dezvoltării culturii țiganilor în Republica Moldova*", spre finalul carierei sale artistice, Domnica Negru a fost invitată la Compania de Stat „Teleradio-Moldova". Una din prioritățile expuse în cadrul acestei Dispoziții prezidențiale a fost organizarea unui ciclu de emisiuni televizate și radiofonice despre modul de trai a populației rome din Republica Moldova (Для развития.., 1993). Fiind una din personalitățile consacrate a etniei rome din Republica Moldova, prin Ordinul nr. 56-C din 01.06.1994, Domnica Negru a fost angajată în calitate de redactor-traducător în cadrul redacției „Comunitate", unde a prezentat pe parcursul a 10 ani emisiunea televizată și radiofonică „**Petalo romano**" (limba romani: „potcoava țigănească"). Această de-

numire a fost legată de semnificația simbolică a potcoavei în comunitatea romilor. Fiind un atribut inalienabil al fericirii, potcoava, ca și emisiunea „Petalo romano", urma să schimbe viața romilor moldoveni, făcându-i „să se simtă puțin mai fericiți". Totodată, doamna D. Negru, fiind autorul-prezentator al emisiunii concepute să propage istoria, cultura și tradițiile romilor moldoveni, a structurat-o în mai multe rubrici tematice:

1. „Viața confraților noștri romi": Aspecte legate despre încadrarea romilor în câmpul muncii, problemele social-economice specifice comunității rome, procesul de integrare a romilor în societate.

2. „Șatra se reîntoarce în trecut": Propagarea materialelor istorice și rezultatelor științifice publicate despre trecutul romilor din Republica Moldova, trecerea treptată de la un mod de viață nomad la cel sedentar.

3. „Caracterul țigănesc": Schițe biografice despre personalitățile de etnie romă, care în virtutea unor tradiții arhaice paternaliste au reușit „ să iasă în lume" și să ocupe un loc în societate (meșteri populari, muncitori calificați, lucrători în sfera culturii, lideri ai societății civile etc.)

4. „Albumul familial": Reportaje despre faptul cum familiile rome păstrează obiceiurile și tradițiile seculare.

5. „Școala și Familia": Procesul educațional al copiilor romi în familie, nivelul de instruire, gradul de școlarizare.

6. „Să vorbim în limba țigănească": Problemele legate de păstrarea și nivelul scăzut de cunoaștere al limbii materne în comunitățile rome.

7. „Înapoi – la origini": Participarea diverselor formații artistice ce propagă cântecul și dansul țigănesc, promovarea și popularizarea celor ce păstrează folclorul țigănesc autentic.

Pe parcursul aparițiilor televizate, oaspeți notorii ai emisiunii „Petalo romano" au fost colaboratorii Institutului Minorități Naționale al Academiei de Științe a Moldovei: Dr. în istorie I. Anțupov și Dr. în filologie I. Dron; precum și Membru corespondent al AȘM A. Timuș, care au relatat despre diverse etape de evoluție istorică și socială a comunității rome (Иванова,1998). Totodată, prezentatoarea emisiunii dedicate culturii romilor moldoveni a invitat mai multe personalități din domeniul artei. În continuare, autorul acestui articol reproduce unul din scenariile emisiunii „Petalo romano", păstrate în arhiva personală a doamnei D. Negru, imprimată pe caseta video SONY L-750 Beta (Nr. de înregistrare 404). Invitatul acestei emisiuni a fost cunoscutul regizor Emil Loteanu:

Min. 01/00 sec. Cadre video de peisaj.

Min. 01/08 sec. Titru: Redacția Comunitate prezintă.

Min. 01/23 sec. Genericul sofisticat al ciclului de emisiuni „Petalo romano".

Min. 02/05 sec. Text după cadru pe fundalul urărilor dansante în cinstea regizorului Emil Loteanu.

Min. 03/20 sec. La o măsuță din studio decurge lent discuția dintre D. Negru și E. Loteanu.

Min. 04/13 sec. Emil Loteanu prezintă o informație despre scriitorii care au descris în creațiile lor artistice viața romilor.

Min. 05/49 sec. Fragment din filmul artistic „O șatră urcă la cer" (Mosfilm, 1975). Regizor: E. Loteanu.

Min. 09/16 sec. În cadru E. Loteanu relatează despre impactul internațional al acestei producții cinematografice.

Min. 09/58 sec. Fragment din filmul artistic „Lăutarii" (Moldova Film, 1971). Regizor: E. Loteanu.

Min. 12/33 sec. În cadru E. Loteanu descrie scenariul și procesul de creație al acestui film.

Min. 13/43 sec. Dans țigănesc, interpretat de Ansamblul „Șatrița" (Conducător artistic: G. Corjova).

Min. 16/03 sec. Domnica Negru continuă discuția cu eroul emisiunii – Emil Loteanu.

Min. 18/08 sec. Cântă orchestra „Lăutarii" condusă de maestrul Nicolae Botgros.

Min. 19/56 sec. În cadru E. Loteanu discută cu prezentatorul emisiunii despre repertoriul acestei orchestre de muzică populară.

Min. 21/17 sec. Fragment din poema muzicală „Золотые цыгане Москвы" (1997); din ciclul documentar *100 фильмов о Москве*. Regizor: E. Loteanu.

Min. 22/49 sec. În cadru E. Loteanu relatând despre acest film documentar.

Min. 24/21 sec. Fragment muzical din filmul „O șatră urcă la cer". În cadru dansează D. Negru.

Min. 25/59 sec. Continuarea discuției cu E. Loteanu. Urările de bine adresate reciproc de către invitatul și prezentatorul emisiunii televizate.

Min. 26/54 sec. Fragment de dans țigănesc interpretat de către un ansamblu de fete.

Min. 29/10 sec. Stop cadru. Titrele finale ale grupului de creație pe fondal de muzică țigănească.

De rând cu noua sa meserie de jurnalist-prezentator, doamna Domnica Negru a popularizat cultura romilor prin creațiile sale literare, scriind poezii care „reprezintă oglinda magică a vieții țiganilor". Unele dintre ele au fost citate în cadrul emisiunilor televizate și radiofonice „Petalo romano", o parte au fost publicate (Negru, 2000). În continuare vor fi prezentate poeziile, care exprimă diverse aspecte etnosociale legate de viața romilor moldoveni: credință, modul de trai, ocupațiile tradiționale.

**DOAMNE, MĂ ÎNCHIN ÎN FAȚA TA**

*Doamne, mă închin în Fața Ta/ Tu ai creat Pământul și Cerul,/ Tu ai creat Luna și Soarele,/ Ai semănat pe cer Stelele,/ Ce licăresc ca lumânările./ Nu pot trăi, fără Tine, Doamne./ Fă-mă fericită mereu./ Tu mi-ai purificat inima./ Tu ești Mântuitorul meu!/ Am fost cel mai păcătos în lume.../ Doamne, voi merge pe urmele tale/ Voi îndeplini poruncile Tale./ Ia-mă cu Tine, Doamne!/ Fiul tău s-a jertfit pentru mine,/ Ne-a ispășit greșelile noastre./ Pe noi ne-a scăpat de la moarte./ Tu ne-ai mântuit nu cu bani,/ Ci cu sânge, Doamne…/ Să plătească cine poate...*

**PĂMÂNTUL NOSTRU**

*Ce să fac?/ Unde să mă ascund?/ Unde să mă duc?/ Cui să mă plâng?/ De ce îmi este frică?/ Capul mă doare și setea mă chinuie/ Cum să mă liniștesc?/ Ce să visez?/ Ca să trăiesc mai bine,/ În belșug și bucurie./ Cântecele în voie să mi le cânt,/ Dansurile fierbinți pe lunca rece să le prezint/ Și fericită să mă simt./ Vreau să trăiesc sub un Soare./ Vreau să cred într-un Dumnezeu./ Voi sunteți Oameni./ Și eu sunt un Om./ Împreună convețuim/ Împreună făurim același lucru./ Fericirea.../ Unul de la altul*

*învățăm ca să trăim mai bine./ Dar trăim diferit și avem credințe diferite,/ Pe acelaș Pământ./ Pământul e mare.../ El îi primește pe toți./ E al tău, E al meu, El este al Nostru! Al bruneților și al blonzilor,/ Al celor mici și al celor mari,/ Al celor proști și al celor deștepți,/ Al celor harnici și al celor lenoși,/ Al celor sănătoși și al celor bolnavi,/ Al celor săraci și al celor bogați./ Al tuturor! Cu toate că suntem diferiți,/ Haideți să-l iubim împreună, în egală măsură!/ Pentru că Pământul este al Nostru!*

**DRUMUL CEL LUNG AL ROMILOR**

*O, romală, romală, romală ! Atențiunie, romilor!/ Istoviți și jalnici,/ Descălțați și dezbrăcați,/ Frumoși și bolnavi./ Nu mai duceți viață de nomazi,/ Încetați să pribegiți,/ Nu mai chinuiți femeile,/ Copiii mor în șatre,/ Nu mai cântați, nu mai dansați!/ Romilor, treziți-vă!/ Nu uitați cine suntem!/ Dar uitați deja drumurile cele lungi!/ Se apropie iarna,/ Iarna cea grea și friguroasă./ Ce va fi cu voi, Romilor?/ Unul Dumnezeu știe...*

**ȚIGANII UMBLĂ PRIN PIAȚĂ**

*Când umblă țiganii prin piață / Unii trag în cărți, alții ghicesc în palmă.../ Țigănci trufașe cu cercei de aur/ Își umplu călaiele cu carne și pâine/ Bărbații se ocupă de alte treburi.../ Cumpără, vând și câteodată mai fură ceva.../ Unul lucrează suflând în foi,/ Altul din prostie se cercheleşte și fără nici un temei soția își bate./ Al treilea – declarație de dragoste îți face./ Iată, acesta-i lucrul lor la piață.../ Și-apoi se întorc acasă/ Beau, cântă și «малярка» dansează./ Copiii din prag le ies în cale,/ Strigând și bătând din picioare:/ – Vrem cărniță să mâncăm, vrem apă dulce să bem/ Ce ne-ai adus mămico?/ Ce ne-ai adus tăticule?/ Liniștiți-vă copilași,/ V-am adus cărniță proaspătă, franzelețe moi și apă dulce/ Azi ne-a mers bine în piață și avem ce să vă punem pe masă./ Dar ce va fi mâine?/ Nimeni nu știe,/ Pentru că țiganii nu-și trag cărțile și nici nu se uită în palma lor.*

Totodată, în cadrul emisiunii „Petalo romano" au fost prezentate diverse proverbe, zicători și credințe populare din tradiția țigănească culese de Domnica Negru în comunitățile de romi din Republica Moldova:

**Proverbe și zicători țigănești**: 1. *Fii bărbat pe cuvântul tău*. 2. *Calul străin te va lăsa în glod*. 3. *Omul acesta este trimisul fericirii*. 4. *E nebun după bani*. 5. *Gândurile mari te cărunțesc, iar grijile te îmbătrânesc*. 6. *Cât el a dormit, fericirea l-a ocolit*. 7. *Mierea e dulce, dacă o mănânci cu măsură*. 8. *Numele lui este mai mare decât dânsul*. 9. *Iarna te va întreba neapărat ce-ai făcut toată vara*. 10. *Aurul și în glod strălucește*. 11. *Un cal trage, altul nu*. 12. *Va merge și la cuțit pentru dânsul*. 13. *Un sărac sănătos este mai bogat decât un bogătan bolnav*. 14. *Așa lume multă s-a adunat, câte fire de păr în capul țiganului sunt*. 15. *Așa de tare au râs, că au rămas fără de coaste*. 16. *Aici nu se va pricepe ce se întâmplă nici faraonul*. 17. *Limba l-a luat pe dinainte*. 18. *Mai întâi realizează ceva, apoi poți să te lauzi*. 19. *Așa de tare s-a îmbătat, că s-a încovoiat ca luleaua*. 20. *Își face drum și cu genunchiul*. 21. *A fost hrănit cu pieptul unei mame bune*. 22. *Nu încerca să ascunzi adevărul după cuvinte frumoase, vorbește pe dreptate*. 23. *Nu toată albina face miere*. 24. *Peștele e mai puternic în apă*. 25. *Fierarul este fericit numai când cămașa lui este murdară de fum și sudoare*. 26. *Un sfat bun nu strică niciodată*. 27. *Lingura uscată zgârie buzele*. 28. *Limba-i mică, dar aduce pagube mari*. 29. *De frică s-a topit și inima în mine*. 30. *Bine faci, bine găsești*.

**Credințe populare țigănești**:

1. Dacă visezi un cal sau carne în curând vei avea o neplăcere, dacă visezi păduchi – vei avea parte de bani; glodul din vis semnifică – boală, iar dacă te visezi într-o căruță, înseamnă că degrabă „vei pleca în lumea cealaltă" într-un sicriu.

2. Numai la morți se măsoară înălțimea corpului, pentru a-i cumpăra un sicriu pe măsură.

3. La comândare, înainte ca să te așezi la masă, este bine ca să mănânci o lingură cu colivă; cei care se eschivează de la acest ritual – „vor mânca din trupul mortului".

4. Rudele apropiate ale răposatului pe parcursul a 40 de zile de la înmormântare: să nu danseze, pentru că cei care se avântă la joc – „dansează direct pe sicriul mortului"; să nu mănânce semințe de răsărită – pentru că „mănâncă unghiile mortului".

5. Pe timp de noapte morții nu se pomenesc, de altfel aceștia vor apărea în visul celora care și-au amintit de dânșii.

6. Să nu vii cu pietre sau cu flori de stânjenei în casă, o dată cu ele aduci și un necaz celor apropiați.

7. După apusul soarelui în casă nu se lucrează cu acul, ața și foarfecele, în caz că nu ții cont de aceste sfaturi – în casă se va petrece o nenorocire.

8. Dacă uiți să pui sare în mâncare – înseamnă că degrabă vei avea bani, iar dacă pui prea multă și te scapi cu măsura – înseamnă că gândurile tale „zboară" spre un bărbat de care te-ai îndrăgostit.

9. Dacă, în timp ce stai la masă cade cuțitul sau furculița, vei avea degrabă în calitate de oaspete un bărbat flămând; iar dacă cade lingura – atunci va veni în ospeție o femeie guralivă.

10. Dacă primul oaspete care intră în casă în zi de sărbătoare, va fi un bărbat, înseamnă că după el are să vină și fericirea.

11. În prima zi de Paște nu se mânăncă ouă roșii, pentru că: „toată vara vei fi lenos".

12. Când afară tună și scapără, mai bine să te scoli de la masă, ca să nu fii pălit de fulger.

13. Pentru a alunga nourii negri și ca să nu fi pălit de fulgere, când tună, este bine ca cineva din casă să te atingă ușor de 3 ori pe creștet cu un fier, făcând semnul crucii.

14. Dacă se răstoarnă solnița cu sare pe podea sau dacă în casă stau foarfecele desfăcute – se va isca neapărat o ceartă.

15. Dacă „te mănâncă" palma stângă, vei primi degrabă bani; dacă „te mănâncă" ochiul stâng, vei fi fericit.

16. În ziua de luni nu se dau banii din casă; altfel, toată săptămâna vei avea de plătit numai datorii.

17. Nu strânge fărâmiturlie de pe masă, pentru că „faci a sărăcie" în casă.

18. Din casă nu se dau acul, ața și mătura, pentru că după ce le dai cuiva – vine sărăcia în casa ta.

19. Atunci când ai un sugar în casă, după apusul soarelui: gunoiul și rufele nu se scot afară – pentru a păzi copilul de influența negativă a duhurilor rele.

20. Atunci când copilul doarme, el nu se sărută, pentru că „îi furi somnul".

Pe parcursul activității sale artistice și în perioada cât a activat în domeniul mass-media, Domnica Negru a primit o mulțime de scrisori, care prezintă un interes vădit pentru cercetătorii ce se ocupă de segmentul epistolar din cadrul istoriei sociale. În aceste scurte răvașe de „dragoste", spectatorii elogiau talentul de dansator și prezentator al artistei, care întreaga sa viață și-a dedicat-o promovării culturii și tradițiilor rome. Deseori, în virtutea autorității sale câștigate pe parcursul unei cariere profesionale de succes, doamna D. Negru era solicitată să dea un sfat sau să ofere o informație importantă pentru destinele mai multor romi din Republica Moldova. În concluzie, reproducem una dintre aceste scrisori, păstrate cu grijă în arhiva personală a artistei și jurnalistei Domnica Negru:

„*Buna ziua, surioară Domnica. În primul rând, puteți afla că vă scrie un frate de același sânge, adică țigan. Domnica, vreau să vă spun, că eu vă ascult emisiunile Dumneavoastră cu un interes foarte mare și mă bucur că este așa emisiune. Îmi plac foarte mult cântecele țigănești, dar îs cam puține. Totuși, cred că pe parcurs vor fi mai multe cântece la emisiunea țiganilor.*

*Acum vreau să vă spun puțin despre mine. Mă cheamă Petrea Stîngă, am 43 de ani, sunt invalid de grupa I, un fost lăutar din satul Zîrnești, județul Cahul. Surioară, vreau să vă rog un lucru. Să-mi dați adresa Primarului sau (Bulibașului), eu nu știu cum mai bine să-i zic, adică acela care este cel mai mare pe țiganii din Soroca. Vreau să-i scriu o scrisoare, dar nu-i știu adresa. Te rog, când va fi emisiunea țigănească, să-mi spui adresa lui, dar să o repeți de două ori. Îți spun la revedere și aștept adresa.*

*Să-ți dea Dumnezeu sănătate și noroc în viață!*

*Ps. Surioară, vreau să vă pun o întrebare: Când țiganii n-au să mai plângă?*

**Poșta-Moldova-Zîrnești, 20.03.2001".**

**Literatura**

Curbet V. Eudochia Negru // La vatra jocului străbun. Chișinău: Pontos, 2005

Dron I. Negru Eudochia // Femei din Moldova. Enciclopedie (Editor: Colesnic Iurie). Chișinău: Museum, 2000.

Duminica I. Interviu audio nr. 4 cu doamna NEGRU Domnica Vasile (n. 05.11.1939); romă basarabeancă născută în satul Tvardița, raionul Taraclia. Chișinău: 19.12.2009.

Fedco A. Unde joacă moldovenii... Chișinău: Cartea Moldovenească, 1971.

Gordeeva J. Noroc, Țigăncușă! Chișinău. Gazetă de seară, 19.02.1977.

Negru D. Poezii. Juvlia Romani. Buletin informativ nr. 3. Chișinău, 2000.

Бачинская О. Рожденная для танца // Новое Время (Кишинев), 07.03.2007.

Для развития культуры цыган [Молдова-пресс] // Независимая Молдова, 21.10.1993.

Иванова Л. С днем рождения, Докица! Вечерний Кишинев, 06.11.1991.

Иванова Л. Цыганская подкова // Независимая Молдова, 24.07.1998.

Кропанцева Т. Домника Негру променяла цыганскую любовь на карьеру артистки // Новое Время (Кишинев), 10.11.2000.

Коркина А. Судьба моя – танец // Молодежь Молдавии. 09.04.1985.

Негру Д. Куда ушел цыган... // 6 Международный Кинофестиваль Славянских и Православных Народов «Золотой Витязь» (Отв. ред.: Солоницына Л.). Москва: ЗАО Издательский Центр журнала «Россия молодая», 1997.

**Rezumat**

În cadrul articolului este relatată activitatea artistică și de promovare a culturi rome, realizată de artista emerită a Republicii Moldova – doamna Domnica Negru. Autorul descrie datele biografice ale artistei, distincțiile primite pe parcursul carierei profesionale de dansator și jurnalist, recenziile pozitive primite de la criticii de artă, etc. Unul din elementele importante pentru știința etnologică autohtonă îl reprezintă poeziile scrise și folclorul cules de D. Negru în comunitățile de romi. O parte nesemnificativă din arhiva personală a personalității de etnie romă D. Negru a fost prezentat în acest articol.

**Cuvinte cheie**: *Domnica Negru, dans țigănesc, Ansamblul „Joc", popularizarea culturii rome, Emisiunea „Petalo romano".*

**Резюме**

В данной статье представлена артистическая деятельность и деятельность по продвижению культуры ромов заслуженной артистки Республики Молдова – Домники Негру. Автор рассматривает биографию артистки, награды, которые она получила за свою профессиональную карьеру танцовщицы и журналистки, положительные рецензии критиков и т. д. Для местной этнологической науки имеют особое значение написанные ею стихи и собранный среди ромов фольклор. Незначительная часть личного архива Домники Негру, происходящей из ромов, представлена в данной статье.

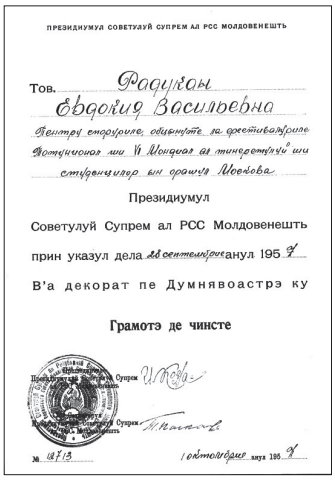
**Ключевые слова**: Домника Негру, цыганский танец, ансамбль „Жок", популяризация культуры ромов, передача „Petalo romano".

**Summary**

The article deals with the artistic activity as well as the activity regarding the promotion of Roma culture of the merited artist of the Republic of Moldova, Domnica Negru. The author describes the biography of the artist, the awards she received during her professional career as a dancer and a journalist, positive reviews of art critics, etc. The poems she has written and the folklore she has gathered in Roma communities are of peculiar importance for local ethnology. A small part of the personal archive of Domnica Negru, ethnic Roma, is presented in the article.

**Key words:** Domnica Negru, Gypsy dance, ensemble „Joc", popularization of Roma culture, program „Petalo Romano".

**Anexa 1**



ПРЕЗИДИУМУЛ СОВЕТУЛУЙ СУПРЕМ АЛ РСС МОЛДОВЕНЕШТЬ

Тов. Радукэ Евдокия Васильевна

Пентру сторурile обицнуте ла дрептатеа Дотцинонэ ми 11 Мондиал ал тинеретулуй ши стэрнициле ын орануль Лоевэ

Президиумул Советулуй Супрем ал РСС Молдовенешть

прин указул дела 28 сентемврие анул 195 7

В'а декорат пе Думнявоастрэ ку

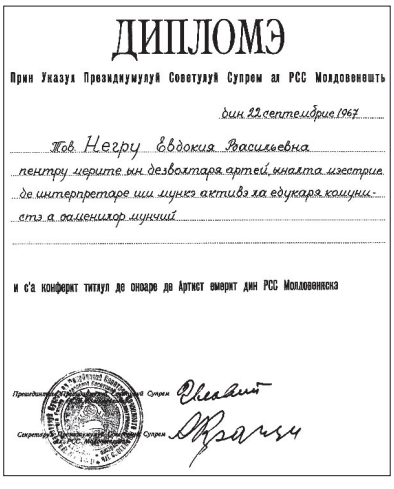
**Грамотэ де чинсте**

Супрем

Супрем

№ 1713 1 октомврие анул 195 7

**Anexa 2**



ДИПЛОМЭ

Прин Указул Президиумулуй Советулуй Супрем ал РСС Молдовенешть

дин 22 septembrie 1967

Тов Негру Евдокия Васильевна

пентру мерите ын дезвоптаря артей мналта изстрие де интерпретаре ши мункэ активэ ла едукаря коммунистэ а оамениилор мунчий

и с'а конферит титлул де оноаре де Артист емерит дин РСС Молдовеняска

Супрем

Супрем

**Anexa 3**

*Compania de Stat "Teleradio - Moldova"*

DIPLOMĂ DE ONOARE

*RADIODIFUZIUNEA LA 71 DE ANI*

*Se decernează D-nei NEGRU EUDOCHIA*

*Pentru activitate prodigioasă în sistemul radiodifuziunii şi obţinerea unor realizări profesionale de excepţie.*

*Preşedintele Companiei* *Iulian Magaleas*

"30" octombrie 2001

or.Chişinău

**Anexa 4**

**Anexa 5**

**Anexa 6**

**Anexa 7**

*Z. ŞOFRANSKY*

# CULOAREA STRUCTURALĂ – CULOARE FĂRĂ COLORANȚI

Pe parcursul a circa 10 ani am studiat tematica Cromaticii tradiționale din arealul carpato-danubiano-pontic, punând accentul pe Republica Moldova şi România. Studiul a fost concentrat pe natura coloranților şi a culorilor, pe sursele tinctoriale de origini vegetală, animală şi minerală, pe obținerea culorilor (vopselelor) şi modurilor de aplicare a lor pe țesături, pe metale, piatră, lemn, os, ceramică, sticlă etc.

Au fost analizate şi clasificate diverse forme de zugrăvire a bisericilor şi mănăstirilor (în secco, în fresco, în tempera ş. a.), a icoanelor pe lemn, sticlă etc.

Au fost clasate în tabele denumirile populare ale culorilor (pigmenților) şi nuanțelor selectate pe teren, din literatura moldovenească, românească, rusească, bulgară, maghiară, germană ş. a.

Pe parcursul studiilor întreprinse, mai ales, a coloranților de origine animală, deveneau vizibile culorile de pe aripile fluturilor, a penelor de păun, a unor gândaci etc., însă aceste fenomene nu erau incluse în rândul surselor tinctoriale populare, ci erau tratate deosebit fără a fi justificate teoretic ce proprietăți optice le cauzează.

Explicația era necesară, deoarece acest tip (sau tipuri) de „culori fără coloranți" era cunoscut în cultura egipteană, greacă,, chineză şi multe altele. A fost posibilă această clarificare numai atunci când s-au implicat specialişti în teoria luminii (proprietățile undelor electromagnetice, mai ales a undelor vizibile de lumină), în fizică, chimie, biologie.

În continuare mă voi referi la unele idei principale din articolul „*Cromatica structurală"* (Kricevschi, 2010, 13-15) şi a lui A. V. Şaldin. *Nanotehnologiile: înapoi la viitor – sec. XXI,* (Şaldin, 2010, 14) în care după părerea mea, găsim unele răspunsuri ce se referă la noțiunea de culoare fără coloranți.

Până nu demult savanții considerau că culoarea tuturor materialelor depinde numai de coloranții şi pigmenții capabili de a absorbi o parte din razele vizibile ale spectrului solar, iar cealaltă parte se omitea (în cazul materialelor transparente), sau se reflecta (în cazul celor opace) celelalte lungimi de undă. Ochiul uman percepea acele culori ale spectrului, pe care materialele le reflectă. Acesta este mecanismul *vopsirii chimice* sau *de absorbție*.

Aproximativ 20 de ani în urmă a fost stabilit că natura încă din vechime poate crea culori (roşu, albastru, verde etc.) fără coloranți speciali – doar datorită structurilor foarte mici nanometrice [1] în masa materialelor. Acest mecanism cromatic în contrast cu cel „chimic", se bazează doar pe principii optice. Când lumina se reflectă de la nanoelementele structurale în *straturi-zăbrele* sau *tip dantelă şi caneluri*, şi, dimensiunile acestor elemente sunt comparabile cu lungimea de undă a luminii, are loc interferența şi difracția undelor. În urma acestui proces „vedem" culorile. Această cromatică de origine optică este numită structurală, ea în natură apare împreună cu cea obişnuită destul de des – la insecte, păsări, peşti, crustacee, plante marine etc.

Prima dată noțiunea de „cromatică structurală" o întâlnim în cartea „Micrographia", editată de savantul-enciclopedist englez Robert Hooke (a. n. 1635), în care găsim prima mențiune despre *interferența luminii.*

O explicație amplă a cromaticii structurale a dat-o profesorul universitar din Cambridge John William Strut Rayleigh în 1917. El a dedus o formulă pentru a exprima proprietățile luminii reflectate de structurile regulate stratificate şi a demonstrat că cromatica gândacilor şi a fluturilor nu se datorează pigmenților, ci structurii acestor materiale. Aceste sisteme optice sunt caracterizate printr-o mărime comparabilă cu lungimea de undă a luminii incidente. Profesorul nominalizat a lucrat la teoria undelor şi a fost distins cu Premiul Nobel.

Impulsul hotărâtor pentru studierea cromaticii structurale a fost dat de apariția în anii 30-40 ai secolului XX a *microscopiei electronice.* Cu ajutorul acesteia a fost studiată structura penelor, în care structurile subțiri de Keratină alternează cu straturile de aer, şi s-a dovedit că culoarea penelor este determinată de structura lor nanometrică. Microscopia electronică a demonstrat că varietatea cromatică a aripelor fluturilor din familia Morpho de asemenea se datorează structurii *solzilor.* Mărimea celulelor şi geometria determină lungimea de undă a luminii reflectate şi intensitatea acesteia (în cazul fluturilor Morpho vedem culoarea *albastră*.

Studierea sistematică a penelor, tegumentului insectelor, solzilor şi pielii viețuitoarelor mărilor şi oceanelor continuă.

S-a demonstrat că în lumea animală există trei tipuri de cromatică: *structurală* (fluturele Morpho), pigmentată (fluturele Gonepteeryx rhamni) şi structurală în combinație cu pigmentată (culoarea *albastră* a aripelor se datorează colorării structurale a solzilor, dar dacă la aceasta este adăugat un pigment galben, apare o culoare suplimentară *verde).*

**De ce vedem culorile acolo, unde nu există nici un pigment colorat?**

Atunci când lumina interacționează cu o peliculă foarte subțire (un film [2] transparent), o parte din ea se reflectă de pe suprafața lui exterioară, iar lumina rămasă trece prin film până la limita lui de jos, din nou se reflectă, trece prin film până la limita de sus şi se alătură la lumina reflectată de pe suprafață. Deoarece lumina traversează o cale egală de grosimea filmului, unda reflectată de pe marginea superioară a filmului poate coincide sau nu cu faza luminii reflectate de jos. De fapt, ambele fluxuri de pe suprafața exterioară şi cea interioară a plăcii se *completează* sau se *combină*. În cazul în care fazele luminii reflectate de suprafața de sus şi cea de jos nu coincid, atunci culorile nu se văd şi acest fenomen se numeşte *interferență distructivă*. Atunci, când fazele coincid, culoarea se vede – avem *interferență*

*constructivă.* Fireşte, diferenţa dintre cele două faze ale luminii reflectate va depinde de grosimea filmului, de coeficientul de refracţie, de unghiul de iluminare şi de lungimea de undă a luminii. La o grosime anumită a filmului, la un coeficient anumit de refracţie a luminii policrome (lumina albă) putem vedea o singură culoare. În alte cazuri pe aripi şi carapace vedem integral un spectru de culori, inclusiv cele ale curcubeului, *negrul profund, albul*, inclusiv culori opalescente (care au culoarea lăptoasă şi reflexele caracteristice opalului).

Dacă interferenţa apare nu numai în film, dar şi în pachetul stratificat al foliilor transparente, apoi *interferenţa constructivă* se amplifică şi colorarea devine mai intensă. Structuri stratificate transparente se întâlnesc în penajul păsărilor, tegumentele [3] insectelor, solzii animalelor marine. Aceste organisme se caracterizează printr-o varietate de culori, inclusiv irizate şi sclipitoare. La păsări sistemele optice se formează printr-o combinaţie de melamină, caroten şi aer, la fluturi – de chitină şi pigmenţi.

Este importantă caracteristica proprietăţilor optice, cum este organizată *structura periodică* (1D, 2D, 3D), adică în câte direcţii se poate schimba fluxul de lumină incidentă. Dacă în una sau două direcţii – este un grilaj de difracţie, dacă în trei dimensiuni – un cristal fotonic. Dacă frecvenţa este tridimensională (3D), vom vedea culoarea indiferent de unghi. Opalul este un exemplu clasic de cristal fotonic. De asemenea, fenomenul a fost găsit şi în tegumentul de chitină al gândacilor şi în aripile fluturilor africani.

La fluturi a fost găsit, aşa numitul, "opal invers". Aceasta înseamnă că în locul sferelor dense de pe aripile fluturilor există o plasă specială (din cuticulă) cu găuri umplute cu aer. Desigur, aceste structuri sunt foarte interesante, inclusiv pentru crearea *colorantului fotonic* [4] *artificial* de noua generaţie. Cristalele fotonice artificiale sunt utilizate pe scară largă în *optică, tehnica laser, electronică.*

Grupul de studiu de la Universitatea din California (San Diego) în 2009 a obţinut noi materiale polimerice care îşi modifică culoarea sub influenţa unui câmp magnetic. În câmpul magnetic *microsferele* (nanoparticulele oxizilor de fier) adăugate într-un polimer sunt orientate într-un anumit fel şi formează un cristal fotonic care cauzează apariţia culorii. Posibile aplicaţii ale acestei tehnologii: displayuri, hârtie rezistentă cu text lavabil, protecţia hârtiilor de valoare, pigmenţi, vopsele, produse cosmetice, tonere ecologice etc.

În momentul de faţă industria textilă propune anumite fibre suprafaţa cărora este acoperită de adâncituri, cu un diametru de câteva sute de nanometri. Ele foarte bine împrăştie lumina incidentă care face culoarea mai profundă. În natură acest principiu este utilizat de multe *insecte negre*.

În literatura ştiinţelor exacte se afirmă că viitorul nostru constă în *nanotehnologii* [5] (A. V. Şaldin. *Nanotehnologiile: înapoi la viitor*). De fapt, unele dintre acestea tehnologii le folosim demult, dar nu ştim că sunt "nano". Mai mult ca atât, *nanotehnologiile* erau folosite trei mii de ani în urmă. Meşterii şi savanţii din diferite vremuri au manipulat cu nano-obiecte, neînţelegând acest lucru.

Cu toate acestea, faptul că particulele mici ale diferitor substanţe au proprietăţi diferite faţă de aceleaşi substanţe cu particule de dimensiuni mai mari a fost cunoscut demult. Oamenii se ocupau de tehnologii şi nu aveau nici o idee despre aceasta. Desigur, nu poate fi vorba despre o utilizare pe scară largă şi în cunoştinţă de cauză a acestor tehnologii, deoarece în multe cazuri secretul de producţie pur şi simplu se transmitea din generaţie în generaţie fără a sesiza proprietăţile deosebite ale materialelor în cauză.

Celebrul fizician american, laureatul Premiului Nobel, Richard Feyman este fondatorul *nanotehnologiei*. În faimosul său discurs în faţa American Physical Society din decembrie 1959 savantul a analizat detaliat consecinţele *minituarizării* nelimitate din punct de vedere al fizicii teoretice. Cei drept, termenul *nanotehnologie* a fost introdus mai târziu, iar răspândire largă l-a avut numai în ultimii ani.

Îmi permit doar două exemple cunoscute în antichitate şi rezolvate abia în ultimii ani.

În Egiptul Antic *nanotehnologiile* erau folosite pentru vopsirea părului în negru. În antichitate se credea că egiptenii foloseau în special coloranţi naturali de origine vegetală – *henna* şi *basma*. S-a dovedit că pentru colorarea părului în negru se folosea o pastă de var $Ca(OH)_2$, oxid de plumb (PbO) şi o cantitate mică de apă ($H_2O$). În procesul de colorare se obţinea nanoparticule de sulfură de plumb. *Melamina* (compus organic) ce-i conferea părului culoarea neagră naturală. Frizerii antici egipteni reuşeau să facă aşa ca pasta de cerneală să reacţioneze cu sulful, care intra în componenţa *cheratinei* [6] şi se formau particule mici de până la cinci nanometri şi care asigurau o culoare omogenă şi trainică.

Interesant în acest sens este şi bolul lui Lykurg (sec. IV î. Hr.) fabricat de meşterii din Roma Antică se păstrează în Muzeul Britanic. Acest bol este neobişnuit nu numai prin proprietăţile sale optice, dar şi prin metoda unică de fabricare. Bolul mat de culoare verde devine roşu dacă este luminat din interior. Mai târziu, când metodele de cercetare s-au perfecţionat oamenii de ştiinţă au descoperit cu ajutorul microscopului electronic şi razelor X particule de aur şi de argint în mărime de la 50 la 100 nanometri. Anume ele erau responsabile pentru această culoare neobişnuită.

Acest fenomen se explică astfel: "Datorită excitării plasmei (nouraşului) electronilor particulelor de metal, distribuite în sticlă, bolul absoarbe şi dispersează lumini *albastre* şi *verzi* din spectrul vizibil (unde relativ scurte). Când sursa de lumină este în afară şi vedem lumina reflectată, dispersia plasmei dă vasului culoare *verde*, iar atunci când sursa de lumină este în interiorul lui, acesta pare *roşu*, deoarece sticla absoarbe componentele *albastru* şi *verde* ale spectrului, iar cel *roşu* dispare.

Deocamdată, natura se descurcă mult mai bine cu unele probleme. Totuşi oamenii învaţă treptat să facă lucruri tot mai complexe, astfel că mâine e posibil ca fabricarea ţesăturilor colorate, ca aripele fluturilor tropicali să devină ceva obişnuit.

E timpul să ne deprindem atât cu coloranţii naturali (vegetali, animali, minerali) cât şi cu cei necoloranţi, coloranţi structurali (unii există din vechime), care bat la uşa progresului tehnic.

**Note**

[1] Nanometric – unitate de măsură a lungimii, egală cu a miliarda parte dintr-un metru.

[2] Film – strat subțire şi fluid care se întinde pe suprafața unui corp solid sau lichid; peliculă.

[3] Tegument – totalitatea țesuturilor şi a formațiilor care acoperă corpul animalelor.

[4] Fotonic – particulă elementară a radiației electromagnetice, care posedă energie şi impuls şi nu poate exista în stare de repaus, având proprietăți ondulatorii (frecvență, lungime de undă etc.)

[5] Nanotehnologie – tehnică modernă care permite fabricarea dispozitivelor de dimensiuni moleculare, capabile să manipuleze materia atom cu atom.

[6] Cheratină – proteină fibroasă care este constituentul principal al epidermei, al părului, unghiilor, emailului dentar, coarnelor, copitelor etc.

**Literatura**

Dima E., Cobeţ D., Manea L. etc. Dicționar explicativ ilustrat al limbii române. Chişinău: Gunivas, 2007.

Şofransky Z. Coloranții vegetali în arta tradițională. Chişinău: Business-Elita SRL, 2006.

Şofransky Z. Paleta culorilor populare. Bucureşti: Editura Etnologică, 2006.

Şofransky Z. Pigmenți minerali în arta decorativă. Bucureşti: Editura Etnologică, 2009.

Şofransky Z. Coloranți şi aditivi de provenienţă animală. Bucureşti: Editura Etnologică, 2010.

Кричевский Г. Е. Структурная окраска // Химия и жизнь – XXI век. 2010, № 10.

Шалдин А.В. Нанотехнологии: назад в будущее // Химия и жизнь – XXI век. 2010, № 20.

**Rezumat**

Coloranții naturali (vegetali, animali sau minerali) toți au grupe cromofore care dau culoare prin absorbție a unor părți de lumină solară, sau prin undele care le emană, pe când „culoarea fără coloranţi” se datorează unor particule sau găuri foarte mici (nanoparticule) de diverse substanțe şi atunci când undele electromagnetice interacționează cu astfel de obstacole se produce culoarea.

**Cuvinte cheie:** colorant, culoare, lumină, undă, nanoparticule, vegetal, animal, mineral, optic.

**Резюме**

Природные красители (растительного, животного или минерального происхождения) в своем составе содержат хромофорные группы атомов, которые, благодаря поглощению определенной части солнечного света или выделению видимых лучей, обусловливают цвет, в то время как «цвет без красителей» обязан наночастицам, соразмерным длине волн падающих лучей, которые, взаимодействуя с указанным препятствием, приобретают окраску.

**Ключевые слова:** красители, окраска, цвет, луч света, наночастицы, растительный, животный, минеральный, оптический.

**Summary**

Natural dyes (plants, animals or minerals) all have chromophore groups that give colour by absorbtion of parts of sunlight or waves they emit, while “colour without dye” is connected with very small particles or holes (nanoparticles) of various substances, and is colour occurs when electromagnetic waves interact with such obstacles.

**Key words:** dyes, colour, sunlinght, nanoparticles, plant, animal, mineral, optic.

*В. СТЕПАНОВ*

# ТЕМА «ГОСТЯ» В ЭТНИЧЕСКИМ АНЕКДОТЕ

Тема анекдота вызывает в настоящее время пристальный интерес как в постсоветском пространстве, так и среди западных специалистов (Седов, 1998; Шмелева Е., Шмелев А., 1996; Шмелев Е. Я, Шмелев А. Д., 2002; Шмелев Е. Я, Шмелев А. Д., 2003. и мн. др.).

В нашем сообщении мы попробуем затронуть следующие вопросы:

– влияние этнического анекдота гостевой тематики на формирование представлений об этнических чертах характера;

– отражение в этническом анекдоте авто- и гетеростереотипов об этнических чертах характера;

– тема гостя и оппозиция *свой–чужой*;

В данном контексте примеров достаточно много, предложим несколько для рассмотрения.

*Анекдот, затрагивающий религиозную проблематику.* Такие анекдоты в народе еще называют *поповскими.*

«Попал мужик в рай. Погулял по нему неделю, и скучно стало – однообразие, лишь ангелы да сады цветущие, ни тебе женщин, ни вина, ни табака. Вдруг видит объявление – „экскурсия в ад!”. Ну, мужик и записался – хоть какое-то разнообразие! Попадает он в ад, а там что душе угодно – и женщины, и вино, и сигареты, и карты, в общем, все удовольствия. Погулял мужик на славу и вернулся вновь к райскому однообразию. И настолько тому мужику грустно стало, что пошел он к Господу и попросил перевести его в ад. Просьба была удовлетворена, и он оказался в аду, где его тут же схватили и бросили на горячую сковороду.

– Постой! – возмутился мужик, обращаясь к черту, а где же женщины, вино, сигареты, карты, в общем, все удовольствия!? На что черт ответил:

– Не путай пребывание в гостях (вариант: экскурсию) с повседневностью».

В данном примере присутствует несколько моментов, на которых хотелось бы сосредоточить внимание:

– этот анекдот может быть воспринят в русскоязычном пространстве в качестве своего представи-

телями самых разных национальностей, объединенных единой православной верой. Чаяния героя становятся хорошо понятны и близки в силу того, что в анекдоте транслируется та самая картина потусторонней жизни, которая рисуется в традиционных народных представлениях;

– четко подчеркивается христианская идея: гостю (чужому) – лучшее, а вот уже своему – по законам «жанра».

Различные аспекты христианской тематики, зачастую присутствующие в анекдоте, вообще представляют собой предмет для отдельного разговора, но очень часто в качестве фона христианская окраска и в рассматриваемом нами типе анекдотов прослеживается. Например, городской анекдот:

«Мелькает мужик на облаке, то появится, то исчезнет, то снова появится... Сидящий на другом облаке спрашивает:

– Ты что, определиться не можешь, ведешь себя как в гостях!

А первый ему в ответ:

– Да понимаешь, я в реанимации!..»

Здесь также просматривается несколько моментов: с одной стороны, устойчивое представление о потустороннем мире, а с другой – цинизм и жестокость. Второе является частью рассматриваемого жанра.

Кратко представив своеобразную тему, когда человек из нашего мира, оказывается «гостем» в потустороннем пространстве, нельзя не рассмотреть обратные примеры, отраженные в анекдотах:

«Шел мужик в черном через кладбище. Решил напугать подметавшего сторожа. Поднял руки, завыл и с безумным выражением лица направился к выходу с кладбища, не дойдя до которого, получил лопатой по затылку, со словами:

– Дома безобразничай, а людей пугать не смей!.. (вариант: «Дома балуй, а в гостях не смей!» – В. С.)»

Для темы нашего разговора важно представить, что понимание данной проблемы связано с комплексным понятием пространства. Здесь мы вышли на тему *гостевой территории*. Ведь дома человек ощущает себя хозяином, где все устроено по душе. В этом контексте показателен городской анекдот, основанный на модной несколько лет назад социальной рекламе. В ней юная девушка на роликах, зацепившись зонтиком сзади за троллейбус, едет к Московскому госуниверситету. Пожилой актер О. Ефремов, в роли водителя, дружески улыбается и сигналит ей вслед. Девушка, весело машет уезжающему троллейбусу зонтиком. А внизу экрана появляется фраза: «Да, это мой город!» [1]. Отсюда и реакция на рекламу в виде анекдота:

«Идет парень по городу. Солнце ярко светит, только что дождик прошел, все благоухает свежестью. Красота! Парень думает; „Да, это мой город!" (фраза из рекламы – В. С.). Тут неожиданно из-за угла толпа хулиганов… побили, ограбили и исчезли. Парень отряхивается, поправляет порванную рубашку и констатирует:

– Да, город мой – район не мой!»

Данный анекдот интересен в нескольких аспектах в преломлении к теме нашей беседы: во-первых, в нем затрагивается тема магалы (слово, известное в различных транскрипциях, – мааля, махала и т. д. – во многих тюркских языках обозначает прежде всего улицу). В Молдове и южных регионах Украины под этим названием понимают часть населенного пункта, выделяемую местными жителями, как правило, под особым названием. Это может быть улица, несколько улиц, район, отделенный от других особенностями ландшафта, занятий жителей и т. п.). В силу этнолингвистической специфики в населенных украинцами северных регионах современной Молдовы и в Буковине для выделения локализованного территориального пространства населенного пункта используют еще слово *кут*.

В городах в отношениях между молодежью нередко подчеркивается, из какого района человек. Причем это свойственно не только Молдове, на которой автор остановился более подробно. По районам, в этническом, социальном смысле, традиционно оценивают людей в странах Европы и Америки. Известны так называемые цветные районы (расовое деление), этнические районы (китайские, русские, арабские и др. кварталы), престижные районы и улицы (Манхеттен в Нью-Йорке) и неблагоприятные (Гарлем в том же Нью-Йорке). Поэтому вышеприведенный анекдот отражает реалии соционормативной традиции, свойственной современной городской субкультуре.

Основываясь на результатах экспедиционных исследований, берусь утверждать, что территориальное народное разделение населенного пункта (в Молдове – на магалы и куты) влияет в определенной степени на формирование *чувства хозяина*, особенно ценимое среди молодежи. Достаточно привести пример, зафиксированный в с. Рашков. В данном населенном пункте местные жители до сих пор вспоминают двух братьев-силачей, которые, проживая на одной магале, не позволяли через нее проходить в село жителям из соседних сел: «били всіх подряд, крім своїх» (лупили всех підряд, кроме своих). Вспомним знаменитую присказку, ярко характеризующую урбанистические процессы современности – «погнали наши городских!» Или другой пример, при знакомстве друг с другом подростки города (в мужской компании) еще в 70–80-е гг. XX в. зачастую задавали вопрос: «Ты из какого района?..» Соответственно там, где есть хозяин, присутствует и тема гостя, в том числе и непрошеного.

Непрошеный гость – иная тема, образно и многолико, как это свойственно жанру анекдота, представленная в нем. Об этом свидетельствует еще один достаточно «бородатый» городской анекдот:

«У одного мужика в квартире было огромное количество тараканов. Никакие меры не помогали. Терпел он, терпел и, наконец, не выдержал. Пожаловался другу. Тот посоветовал отправить тараканов на войну к соседям. Мол, там они и поубивают друг друга.

Позвал мужик главного таракана и говорит:

– Что это вы баклуши бьете, шли бы воевать к соседям!

– Хорошо, хозяин, – согласился главный таракан.

Неделю жил мужик спокойно. Тут стук в двери. Открывает. А там в два раза больше тараканов.

– Хозяин, мы с победой, пленных привели…»

Данный пример ярко подчеркивает проблему непрошеного гостя/проживальца. В этом анекдоте, в отличие от поповских анекдотов, четко подчеркивается не вертикальная, а горизонтальная граница (своя–чужая квартира). Как и в других фольклорных жанрах, в анекдоте часто представлена сверхъестественная сторона (насекомые разговаривают с людьми и т. п.).

Насекомые, за исключением разве что божьих коровок и бабочек, как правило, вызывают у людей неприязнь. Можно было бы это, помимо других аргументов, объяснить еще определенными религиозными влияниями (известно же, что представители китайской цивилизации, жители Меланезии употребляют в пищу насекомых, которые по библейскому писанию являются гадами и нечистыми). Писатель-этнограф XIX в. А. С. Афанасьев-Чужбинский отмечал, что в среде бессарабских староверов был зафиксирован следующий случай, когда один из респондентов того времени поведал этнографу о том, как, будучи мальчишкой, он ночевал в доме у староверов. Хозяйка положила его в большой хате для гостей, где оказалось огромное количество тараканов. Мальчик сильно испугался, что заметила хозяйка, вошедшая в комнату. Она рассмеялась и, стукнув каким-то прутиком по горшочку, загнала всех тараканов в него, подчеркнув, что глупо бояться тараканов, которые приносят достаток в дом (Афанасьев-Чужбинский, 1863, 49-52).

В настоящее время можно выделить достаточно много анекдотов, которые могут быть интерпретированы как «свои» среди представителей различных этносов, равно как и среди носителей городской культуры в целом.

«– Кушайте, кушайте гости дорогие! На базаре все так дорого!..»

Или: «Гость обеспокоено говорит хозяйке:

– Ваш пес как-то недобро смотрит на меня.

– Не обращайте внимания, он всегда так смотрит на того, кто ест из его миски (http://smeshok.com/main/humor/anekdots/guests/index-00001.shtml)».

Относительно последнего примера необходимо высказать несколько комментариев. Любопытно, что этнологи не раз обращали внимание на особую посуду не для всех. Например, у старообрядцев была особая нечистая посуда для пришлых, случайных людей не их веры. Российские исследователи даже зафиксировали у русских староверов такое понятие как «поганая посуда» (Русские, 2005, 716-717). Современный российский исследователь и публицист Владимир Санников в произведении «Картинки моего детства», в частности, отмечал: «…Для еды давали маме особую миску. В деревне ведь в это время (да даже и после войны) семья ела из одной общей большой миски, стоящей посреди стола. Отдельно староверы кормили-поили только „иноверцев", включая сюда и христиан-мирских. Для этого (напоминаю) и особая, *„поганая посуда"* (выделено мной – В. С.) была. Вот из нее-то мама и ела. Но разве можно было не полюбить маму – за удивительную ловкость в работе, за легкий и веселый нрав? И однажды во время еды не выдержал дедушка: „Чо вы ей, как собаке, в какэ-ту черепеньку наливаете?" И – человек дела – швырнул „черепеньку" вместе с содержимым под порог. „Ешь, мила дочь", – сказал он маме, указывая ложкой на общую миску. Эта выброшенная „черепенька" была для мамы чем-то вроде меча при посвящении в рыцари – новая семья приняла ее» (www.moskvam.ru/2001/05/sannik.htm).

Естественно, нечистой посудой, есть из которой считалось абсурдным, а значит смешным, была посуда для домашних животных.

Еще несколько различных примеров:

Что приходит во время еды?

– Незваные гости!» (http://www.sunhome.ru/anecdotes/2905)

«В гости пришла бабушка. Внучек спрашивает ее:

– Бабушка, а где черти?

– Какие черти?

– Моя мама, когда выглянула в окно и увидела, что ты идешь, сказала: "Вон бабушку черти несут"» (http://ria-vera.ru/anekdots/869600_30-07-2008.html).

«Гость:

– Ты любишь читать стихи, мой юный друг?

Малыш:

– Терпеть не могу, но мама каждый раз заставляет меня это делать, когда хочет, чтобы гости поскорее разбежались» (http://www.prikolist.biz/humor/anecdote/471.htm).

Тема гостя в анекдоте, равно как и любая другая тема, отражает некую характеристику жанра, а именно – состязательность. Главный герой этнического анекдота выступает в качестве либо победителя, либо побежденного в той или иной житейской ситуации.

Например: «Встретились на дороге молдаванин и грузин. И захотел каждый угостить встречного своим вином. Налил грузин полный рог и долго-долго говорил свой тост. (У грузин и ряда других народов Кавказа считается – чем старше человек, тем дольше он говорит. В нашем случае герою было немало лет, потому он считал необходимым говорить долго.) Молдаванин же под конец рассказа весьма умаялся – хотелось выпить, на улице жарко. Только выпили, грузин произносит новый тост. И вновь говорит долго. Молдаванин опять мучается. Выпив в очередной раз, он перехватывает инициативу и произносит короткий тост:

– Hai să bem! (Давай выпьем!).

И буквально сразу, без всякой паузы, вновь следует предложение „Hai să bem!". Затем все повторилось вновь и вновь. И где-то на восьмом-девятом стакане грузин уже не выдерживает и говорит: „Слушай, кацо, я не знаю, кто этот Бем, может, он очень хороший человек, но пить за него я больше не могу!.."»

Этнический анекдот, отражая тему гостя, наде-

ляет героев определенными чертами, подчеркивающими те или иные особенности характера. Причем немалую роль играет то, кто является повествователем анекдота. С этой точки зрения анекдот может отражать авто- и гетеростереотипы. Приведем несколько примеров.

«Украинское село. Селянин прибегает к соседу:

– Микола, позыч драбину! (Одолжи лестницу).

– Зачекай, чарку кинеш? (Подожди, рюмку хлопнешь?)

– Кину! (Хлопну!)

Тут сосед снова просит:

– Микола, позычь драбину!

– Зачекай, ще чарку кинеш? (Подожди, еще рюмку хлопнешь?)

– Кину! (Хлопну!)

То же самое повторилось в третий раз.

Наконец хозяин спрашивает:

– Та нащо тобі драбина?! (А для чего тебе лестница?!)

– Та у мене хата горить! (Да у меня дом горит!)»

В данных анекдотах прослеживается сложная нить этнических и психологических характеристик героев.

С одной стороны, рисуется лежащая на поверхности жадность одного из героев, который пренебрег собственным домом ради рюмки водки, с другой – выполнение, даже при экстренной ситуации, норм этикета (нельзя обидеть хозяина и отказать). Данный анекдот, как и многие другие, служит примером гиперболизации явления (у него дом горит, а он пьет). Хотя автору приходилось наблюдать во время экспедиционного выезда в п. Сергеевка Одесской обл. Украины, как погорельцы после пожара первым делом принесли откуда-то банку вина и горевали, сидя на ступеньках пострадавшего дома.

Или еще один яркий пример:

«Селянин пришел в гости к куму. Тот его начал угощать. Гостю наливает полстакана, а себе переливает через край и приговаривает: „Ой-ё!”. Во время следующего наполнения посуды все повторяется. Наконец гость не выдерживает и говорит:

– Куме, зроби мені хоча б один раз цiї „ой-ё!” (Кум, сделай мне хотя бы один раз этот „ой-ё!”)».

По справедливому выводу Елены и Алексея Шмелевых, этноязыковая принадлежность персонажа подчеркивается при помощи специальных вкраплений, например, украинцы в анекдотах говорят по-украински – в той мере, в какой рассказчик в состоянии имитировать украинскую речь (Шмелев Е. Я, Шмелев А. Д., 2002, 62).

Территория современной Молдовы раньше входила в черту оседлости, потому так называемый «еврейский анекдот», широко популярный по ряду причин (прежде всего, как транслирующий культурные ценности еврейского народа) (Степанов, 2007, 446; Степанов, 2003, 76-96). Ограниченный объем вынуждает перейти к следующим примерам:

«Старый еврей признается:

– Я мучился всю жизнь!

– Почему? – спрашивают у него.

– В гостях я всегда пил чай с тремя ложками сахара, дома – с одной, а люблю я – с двумя!»

В этом старом анекдоте подчеркивается и жадность, и расчет, и умение приспособиться, оказавшись в чужой среде.

Смекалку и хитрость демонстрирует другой пример:

«– Роза Моисеевна, Вы не против поужинать вместе?

– С удовольствием, Наум Лазаревич!

– Тогда у Вас, ровно в восемь» (http://www.hellass.com/visitors/).

Причем, то, что оба героя анекдота относятся к одной национальности (видно из характерных имен и отчеств), у слушателя/читателя притупляется чувство неприятия или этнической обиды (опять же, все зависит от контекста, настроения и восприятия юмора). А вот гендерная сторона в данном анекдоте выступает на первое место. В данном случае продемонстрирован так называемый «мужской анекдот», в котором герой-победитель – мужчина.

Характеризуя тему гостя в полиэтническом пространстве Республики Молдова, нельзя не продемонстрировать хотя бы несколько примеров из смеховой культуры гагаузов, о которых широкая общественность бывшего Союза узнала из слов первого и последнего Президента СССР М. С. Горбачева, речь которого характеризуется некоторыми отличиями от норм современного русского языка (вспомним его: «вот, где собака порылась», «углу́бим», «мы́шленье» и т. п.). Именно этот политический персонаж в 1989 г. на всю страну в программе «Время» в свойственной ему специфической манере отметил, что среди «гага́узов» начались процессы, направленные на самоопределение [2].

Гагаузский народ, обладая богатой культурой, зафиксировал в своей памяти и многочисленные анекдоты о гостях и традициях гостеприимства.

В гагаузской среде распространены анекдоты, рождаемые самой жизнью. Условно их можно назвать анекдотами о Насреддине – герое, который отличается своей находчивостью. Причем, в ряде сел рассказывают анекдоты, под этим нарицательным именем представляя конкретного сельского юмориста и остряка.

Вот, в частности, один из зафиксированных анекдотов по обсуждаемой проблеме:

«Пришел Насреддин в гости к соседу, который стал угощать его голубцами [3]. Насреддин рад стараться, берет сразу по две штуки. Хозяин смотрел-смотрел, потом не выдержал и говорит:

– Слушай, бери нечетное количество! (подразумевая – бери по одному).

На что Насреддин отвечает:

– Спасибо, но по три в рот не помещается!»

У гагаузов как тюркоязычного народа широко распространен культ гостя. Как и в других традиционных культурах, гость наделяется сакральными чертами. Одновременно тема гостя представляет собой широкое поле для юмора и сатиры.

Еще один показательный пример:

«Венчальный родитель (гаг. *саадич*) пришел в

гости проведать молодую семью. Жил он далеко, на другом конце села. (Необходимо отметить, что села на юге Молдовы по количеству населения скорее напоминают европейские городки – так например, в населенном пункте Конгаз проживает 12 327 чел, в Баурчи – 8 783 чел., в Кирсово – 6 861 чел. (http://www.statistica.md/public/files/Recensamint/Recensamintul_populatiei/vol_1/2_Populatia_pe_sexe_localit_ro.xls). Его накормили, напоили и, в связи с тем, что в доме было мало места, уложили спать на супружеской кровати посредине, между мужем и женой. Ночью подвыпивший гость стал проявлять недвусмысленный интерес к спавшей рядом молодой женщине. Проснувшийся муж, возмущенный поведением гостя, стал гонять его по комнатам, а затем, схватив венчального родителя за детородный орган, оттащил до самого дома.

Утром молодая жена сокрушается:

– Мы обидели гостя, что о нас люди скажут!?

На что ее муж говорит:

– Успокойся, ведь я его принял, накормил, напоил, рядом спать положил, обтер и домой проводил…» [4]

Гостевой анекдот в немалой степени затрагивает еще целый ряд направлений – тему дома, тему соседа и тему друга/врага. Причем, данные направления могут быть расширены. Все вышесказанное лишний раз подтверждает идею, выраженную в начале статьи, о том, что тема гостя в этническом анекдоте может прослеживаться, прежде всего, через этнокультурную пространственную границу (например, место, часто, но не всегда, – стол и застолье; общение мира живых с потусторонним миром); территориальное размежевание (магала, кут, район; языковое, расовое, социальное пространство и т. п.).

Этнический анекдот, касающийся темы гостя, способен отражать представления людей о своем этносе/этнической группе и о проживающих по соседству носителях других традиционных культур.

Отражая отдельные стороны соционормативной культуры, анекдот, как активно развивающийся жанр фольклора, нуждается в пристальном изучении.

**Примечания**

Похожих роликов было выпущено несколько (телезрители наверняка помнят солдата у Мавзолея, которого толпа просила помахать ручкой маме, двух дорожных обходчиц, которые то ругались, то рыдали друг у друга на груди).

[2] Для справки: гагаузы – народ, компактно проживающий в Республике Молдова, а также в Украине, Казахстане, Узбекистане, на Северном Кавказе, а также в Болгарии, Румынии, Греции и Турции. Их численность в Республике Молдова, по переписи 2004 г., – 147 500 чел. Гагаузы относятся к средиземноморской расе большой европеоидной расы, встречаются и ярко выраженные монголоидные признаки.

Вероисповедание – православные.

Гагаузский язык относится к юго-западной подгруппе тюркской группы алтайской языковой семьи. В языке прослеживаются три диалекта. Гагаузская письменность создана в 1957 г. на основе кириллического письма. В 1996 г. на территории Республики Молдова окончательно переведена на латиницу, модернизированную по турецкому образцу. В Гагаузии, кроме гагаузского, также распространены русский и молдавский языки.

В 1994 г. Парламент Молдовы принял Закон об особом правовом статусе Гагаузии (Гагауз-Ери), наделивший регион с компактным проживанием гагаузов правами автономии.

[3] Здесь необходимо пояснение. Голубцы (по-гагаузски – сарма, у молдаван – sarmale) – широко распространенное блюдо в Молдове и не только в различной интерпретации представляющее, как правило, рис с мясом, завернутый в лист капусты или винограда. Важно подчеркнуть, что у молдаван и гагаузов хорошей хозяйкой считается та, которая умеет делать очень маленькие, буквально с мизинец, голубцы, в отличие от, например, традиционно изготовляемых в Украине голубцов, которые традиционно делаются из целого капустного листа.

[4] Автор выражает благодарность студентам Комратского университета (АТО Гагаузия) за ответственный подход к сбору анекдотов.

**Литература**

Афанасьев-Чужбинский А. С. Поездка в Южную Россию. Очерки Днестра. Ч. II. СПб., 1863.

Санников В. Картинки моего детства // www.moskvam.ru/2001/05/sannik.htm

Седов К. Ф. Основы психолингвистики в анекдотах. М., 1998.

Степанов В. П. Стереотипизация сознания и анекдоты на этническую тему // Вестник славянского университета. Вып. 10. Кишинев, 2003.

Степанов В. П. Украинцы республики Молдова. Очерки трансформационного периода (1989–2005). Кишинев, 2007.

Русские. Под ред. В. А. Александрова, В. Власовой, Н. С. Полещук. М., 2005.

Химик В. В. Анекдот как уникальное средство культуры // http://anthropology.ru/ru/texts/khimik/anecdote_02.html

Шмелева Е., Шмелев А. Клишированные формулы в современном русском анекдоте // http://www.dialog-21.ru/Archive/2000/Dialogue%202000-1/331.htm

Шмелева Е., Шмелев А. Мы и они в зеркале анекдота //

http://www.strana-oz.ru/print.php?type=article&id=1409&numid=34

Шмелева Е. Я, Шмелев А. Д. Русский анекдот. Текст и речевой жанр. Языки славянской культуры. М., 2002.

Шмелева Е. Я, Шмелев А. Д. Толерантность как необходимое условие функционирования речевого жанра анекдота // Философские и лингво-культурологические проблемы толерантности. Екатеринбург: Издательство уральского университета. 2003.

Шмелева Е., Шмелев А. Этнокультурные стереотипы в речи языковых меньшинств // Aspecteja. Tampre, 1996.

**Rezumat**

În cadrul acestei publicații autorul examinează problema culturii de umor prin prisma bancului despre oaspete. În acest context, autorul se axează pe următoarele aspecte: influența bancului etnic asupra tematicii ospitaliere și asupra constituirii unor reprezentări privind caracteristicile etnice ale mentalității populare; reflectarea auto și hetero stereotipurilor despre caracteristicile etnice prezente în cadrul bancului etnic; paradigma oaspetelui și hotarele prezente în cadrul relației „prieten–străin”.

**Cuvinte cheie**: cultura tradițională de umor, banc, banc etnic, banc despre oaspete, relații interetnice, auto şi hetero stereotipuri etnice.

**Резюме**

В публикации автор рассматривает проблему смеховой культуры через призму анекдота о госте. В статье автор останавливает внимание на следующих аспектах: влияние этнического анекдота на гостевую тему на формирование представлений об этнических чертах народного характера; отражение в этническом анекдоте авто- и гетеростереотипов об этнических чертах характера; тема гостя и границы (свой–чужой).

**Ключевые слова**: смеховая традиционная культура, анекдот, этнический анекдот, анекдот о госте, межэтнические отношения, этнические авто- и гетеростереотипы.

**Summary**

The article deals with the issue of the culture of laughter through the prism of jokes about guests. The author pays attention to the following aspects: the influence of an ethnic joke on the guest topic, on the formation of ideas concerning ethnic traits of national character; the reflection of auto- and hetero-stereotypes regarding ethnic traits of character in ethnic jokes; the issue of a guest and a border (friend or foe).

**Key words:** traditional culture of laughter, joke, ethnic joke, joke about a guest, interethnic relations, ethnic auto- and hetero-stereotypes.

*О. ЛУКЬЯНЕЦ*

# ВЛИЯНИЕ ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НА ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА МОЛДАВАН

Современные исследователи отмечают, что любой этнос на вызовы внешней и внутренней среды своего существования отвечает созданием собственной самобытной культуры, что предполагает и формирование только ему присущих традиций хозяйствования (Подвойский, 2004, 138). Последние в свою очередь способны оказать воздействие на многие стороны повседневной жизни народа, закрепившись в его системе традиционного воспитания и кодексе этических норм.

Черты национального характера, как известно, не остаются неизменными. Социально-экономические, природно-климатические, политические, культурные факторы способны оказывать влияние на национальный характер, меняя полностью или модифицируя до неузнаваемости его черты. Именно эти же факторы могут содействовать реанимации их, но другой конфигурации и на иных основах.

Традиционные занятия молдаван исследовались современными молдавскими этнографами (Демченко, 2008, 105-248). В меньшей степени в молдавской этнографической литературе освещены те традиции хозяйствования, которые повлияли на формирование ряда черт их национального характера, а также не прослежена обратная связь этнической психологии и хозяйственного поведения народа.

Не претендуя на полноту и всесторонность рассмотрения означенной в названии темы, автор на основе сведений, почерпнутых из литературных и фольклорных источников, а также собственных наблюдений охарактеризует ряд черт, появившихся в характере молдаван под влиянием их занятия сельским хозяйством.

Сельскохозяйственная деятельность издревле являлась основной у молдаван. В зоне рискованного земледелия, к которой современные исследователи относят территорию Республики Молдова, для его ведения требовались определенные навыки, владение которыми на протяжении длительного времени способствовало формированию определенных черт национального характера молдаван.

Частые и продолжительные засухи, сменявшиеся порой периодами непрекращавшихся проливных дождей, представляли угрозу не только для будущего урожая, но и для жизни крестьянской семьи. Эти обстоятельства и научили молдавского крестьянина замечать малейшие изменения в природе, расположении небесных светил, поведении животных. Прогнозируя характер погоды как на длительный период, так и на более мелкие отрезки времени при помощи наблюдений, многочисленных примет, магических практик, гаданий, он получал возможность спланировать выполнение сельскохозяйственных работ, что вселяло надежду на неплохой результат (Лукьянец, 2009, 198-214).

Накопленные знания о природно-климатических условиях, особенности занятия сельским хозяйством выработали у жителей молдавского села, кроме наблюдательности, особое чувство времени. Они должны были все делать не рано и не с опозданием, а в срок. В день 40 мучеников для них начинался сезон земледельческих работ. В крестьянской среде считалось, что тот, кто пашет и сеет в упомянутый день или двумя днями позже, может рассчитывать на успех. Крестьянину были известны также знаки, указывающие на время сбора урожая плодов, пшеницы, овощей.

Молдавские пословицы и поговорки, подчеркивающие необратимый ход времени, ориентировали его на необходимость выполнения всех своих дел вовремя. «Упустил время, потерял урожай», «Пришло время пахать, не залеживайся в постели» – учили некоторые из них (Чиримпей, 1981, 43; Grosu, 2007, 16, 19, 21, 84, 86).

Наблюдательность, чувство времени, адекватная ориентация в природной среде, условия жизни сформировали в характере молдаванина такую черту, как практичность, проявлявшуюся во всех сферах его жизнедеятельности. Форма крыши жилища, выбор строительных материалов, техника его возведения определялись с учетом особенностей природной среды и климата с целью минимизации возможных потерь и затрат (Абрамович, 1912, 27; Năstase, 1937, 39-54; Grosu, 2007, 111).

Практичность, экономичное ведение хозяйства высоко оценивались сельским сообществом, что отразилось в пословицах и поговорках молдаван. Хороший, практичный хозяин стремился содержать свой инвентарь в порядке и иметь как можно больше орудий труда, средств, разного рода приспособлений в своем хозяйстве. Практичная для земледельца практика была перенесена им на другие виды занятий. П. А. Шуманский, житель Бессарабии, много лет сотрудничавший с Этнографическим отделом Русского музея императора Александра III в Петербурге, так описал в начале XX в. снасти для ловли рыбы, используемые молдаванами: «камышовая сеть для ловли крупной рыбы. Сеть устанавливается в реке, недалеко от берега так, что попавшая рыба никак не может уйти из сети – котец мандра; ручная веревочная сеть – черпак, употребляемая в мелких местах реки – миньчог; корзинообразная, сплетенная из ивы сеть, – кош».

Многообразие специальных способов и средств было характерно для молдавских крестьян в приготовлении и хранении пищи. Этот же автор описал посуду, изготовленную из черной и красной глины, используемую молдаванами. Вот как сам П. А. Шуманский представил свою коллекцию: «миски, носящие название „стракина”; кувшин для воды с горлышком (бурлуй), употребляемый для хранения воды на время полевых работ; горшок с полукруглой ручкой наверху (оалэ ку тортэ), употребляемый для отсылки из дому на поле пищи; горшок для варки пищи (оалэ), два соединенных вместе малых горшка с кольцеобразной ручкой сверху и двумя крышками служили для хранения соли и красного перца (оалэ пентру саре ши пиперь); маленький кувшин для молока, кваса, вина, весьма своеобразной формы (…улчоруш); …стакан-мерка для продажи гогоши (калацуйка); кувшин для скисания молока…» (Лукьянец, 1990, 39, 123).

В реальной жизни как рыболовные снасти, так и кухонная утварь и посуда отличались еще большим разнообразием по сравнению с собранными и описанными П. А. Шуманским коллекциями.

Практичный, хороший хозяин старался все предусмотреть. Так, например, и в традиции на Св. Игната резать поросенка можно найти этому подтверждение. Для выполнения этой операции существовал особый нож и приемы, облегчавшие ее. Все части поросенка использовались, в том числе для приготовления блюд на более длительный срок (Florin, 1928, 15-18).

Такой же разумной организацией была отмечена жизнь молдаванина внутри дома, что в большей степени входило в круг обязанностей женщины. Именно она, по свидетельству авторов разных эпох, обеспечивала чистоту и порядок, вносила элементы красоты, эстетики в будни крестьянской семьи. В одной из молдавских народных притч, прославлявшей эти качества женщины, девушку, трудолюбивую чистюлю, не сумевшую в своем дворе и доме набрать даже горсточку мусора, выбрал старик в жены своему сыну, посчитав, что она будет самой лучшей женой и невесткой (Фата ча харникэ, 1989, 168).

В чистоте и порядке, готовности к новому земледельческому году содержался и сельскохозяйственный инвентарь. В этом виделся крестьянам один из залогов успеха.

Характер сельскохозяйственных работ предопределял выполнение их общими силами, и не только отдельно взятой семьей, а всем сельским миром. Как известно, у молдаван бытовали в прошлом различные виды коллективной взаимопомощи, но и в них просматривалась практичность каждого отдельного участника, уважающего прежде всего свои интересы. Подтверждением этому служит одна из молдавских пословиц, гласящая: «Полей сначала свой огород, а уж потом, коли останется вода, полей и соседский».

Крестьянский труд предполагал и особое трудолюбие. Все средства были направлены на воспитание этого качества у подрастающего поколения. В одной из молдавских народных сказок демонстрируется желание трудолюбивого крестьянина как можно быстрее начать земледельческие работы. Вот поэтому и месяц март был для него самым лучшим: «все оживает, люди принимаются за пахоту и сев. И если вовремя посеешь, то уродится хлебушек и все остальное» (Луна луй мартие, 1989, 169-170).

Но и в этом молдаванин сохранял рассудительность, практичность, порой демонстрируя качества настоящего творца, новатора, ибо, «Работая как орудие труда, машина, сам остаешься орудием», учила его одна из пословиц.

Природно-климатические условия, постоянно испытывавшие волю, сообразительность, силу духа крестьянина, научили его искать выход из трудных ситуаций с меньшими потерями, открывать для себя иные агротехнические приемы. Известный писатель И. Друцэ писал о том, как в годы засухи, неурожая, голода молдаване сеяли кукурузу, подобно картофелю, по одному зернышку в лунки, сделанные при помощи сапы (Grosu, 2007, 24; Druță, 1990, 220).

О своеобразном способе высадки картофеля, который не требовал окучивания, в селах Страшенского района сообщили автору данного материала ее родители, русские люди, уроженцы Сибири и Урала, волею судеб оказавшиеся в Молдавии в неурожайные 1946–1947 гг.

Примером творческого отношения молдавского крестьянина к занятиям сельским хозяйством могут также служить данные о селекции ими новых сортов, например, плодовых деревьев. При скрещивании груши и яблони, по свидетельству известного этнографа, доктора филологии В. Н. Бузилэ, ее отец

Н. И. Бузилэ, житель села Требужены, вывел новый гибридный сорт.

В условиях постоянной нехватки земли молдаванин научился максимально использовать свой надел. В селе Болдурешты, как сообщила М. Ф. Чокану, один из авторов истории ее родного села, заведующая сектором этнографии Национального музея этнографии и истории природы, в междурядьях виноградников сеяли кукурузу, способную, как полагали сельчане, защитить виноградники от болезней.

Автор настоящего материала в своем детстве, в 60-е гг. XX в., наблюдала в селе Сесены иную практику: в междурядьях виноградников высаживали бахчевые культуры (в основном арбузы). Границы виноградников, как правило, были отмечены деревьями – грецкими орехами.

Традиция высадки цветов бархатцев, именуемых в народе «чернобривцы», «цыгэнкуши» (Tagetes), свидетельствовала не только о стремлении крестьянина использовать все, даже небольшие участки своей земли, но и о его знании полезного воздействия данного растения на картофель и томаты. В своей земледельческой практике он применял как рациональные, так и иррациональные знания. Факты, подтверждающие это, привел в своей работе Д. Иов. В 40-е гг. прошлого века он зафиксировал соблюдение молдавским крестьянином ряда запретов на отдельные виды работ. В среду и пятницу на светлой неделе, пишет он, не пашут и не сеют, ибо, как верят сельчане, не будет никаких всходов. Все, что посеяно от Вербного воскресенья до Великого четверга, следует поливать, считали они, освященной водой для обеспечения хорошей всхожести. В ряде сел, продолжает он свое описание, на этой неделе до восхода солнца принято разводить во дворе костры, что способствует очищению от вредителей плодовых деревьев. Костер, разведенный в это время в воротах, оберегал все подворье, в том числе и домочадцев, от болезней (Iov, 1941, 159).

В действиях крестьянина, описанных этим автором, очевидно переплетение практического опыта и отдельных христианских постулатов. Влияние фаз луны на растения, на их всходы, реальная опасность заморозков в первые весенние месяцы предопределили эти практики и запреты, известные каждому жителю молдавского села в прошлом. И сегодня жители поселка городского типа Ставчены считают, что посев, например, томатов в открытый грунт следует осуществлять только после Пасхи.

Зависимость сельского хозяйства от геоклиматических условий предопределила в характере молдаван такую черту, как упорство, настойчивость. Пребывать в состоянии уныния они долго не могли. Необходимость выполнения сельскохозяйственных работ в срок не позволяла крестьянину унывать и бездельничать. В противном случае он мог потерять урожай, что представляло большую опасность для жизни всей его семьи.

Вся деятельность крестьянина была подчинена идее рациональности, что и попыталась показать автор данного материала. Но представления о рациональности могут быть различными, отмечает упомянутый ранее Д. Г. Подвойский: то, что носителю одной этнокультурной традиции кажется рациональным, носителю другой, опирающейся на иные мироориентационные нормы, не будет казаться таковым (Подвойский, 2004, 142). Становится понятным, почему в описаниях некоторых авторов прошлых эпох встречаются сравнения традиций организации хозяйства молдаван с немцами явно не в пользу первых.

Знание природно-климатических условий, чувство наблюдательности, практичность, рациональность в ведении хозяйства, настойчивость, упорство, сформировавшиеся под влиянием исторических факторов и как итог занятий сельским хозяйством, помогали молдаванину-земледельцу в его основной деятельности.

Занятие сельским хозяйством, особенно земледелием, требовало от крестьянина не только трудолюбия, но и любви к земле, умения ее чувствовать (последнее является редким природным даром). Вот почему молдавский крестьянин был и метеорологом, и агрономом, и психологом, и философом.

В условиях наступления «мира чистогана», меркантильности особое значение приобретает изучение не только хозяйственной жилки крестьянина, но и его духовности, проявляющейся и в его основной деятельности.

**Литература**

Абрамович А. Краткое описание Буджакского хутора. Одесса, 1912.

Демченко Н. А. Основные традиционные занятия молдаван // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 4. Материалы к III Российско-Молдавскому симпозиуму «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». 2008 г., г. Комрат. М.: Старый сад, 2008. С. 105-248.

Лукьянец О. Традиции хозяйствования у молдаван (первая половина XX века) // Курсом развивающейся Молдовы. Отв. ред. Губогло М. Н. Т. 6. М., 2009.

Лукьянец О., Калашникова Н. Молдавские коллекции в собраниях Государственного музея этнографии народов СССР. Кишинев, 1990.

Луна луй мартие // Крестомацие де фолклор молдовеноск. Кишинэу, 1989.

Подвойский Д. Национальный характер как фактор хозяйственной жизни // Вестник Российской Академии наук. Т. 74. № 2, 2004.

Фата чеа харникэ // Крестомацие де фолклор молдовеноск. Кишинэу, 1989.

Чиримпей В. Провербе ши зикэторь. Кишинэу, 1981.

Druță I. Povara bunătății noastre // Scrieri. Vol. II. Chişinău, 1990.

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

Iov D. Privelişti Basarabene. 1941.

Grosu E. Dicționar de proverbe şi zicători. Chişinău, 2007.

Năstase G. Locuința din satul Copanca // Buletinul Institutului de cercetări sociale. Chişinău, 1937.

**Rezumat**

În articol sunt analizate unele trăsături ale caracterului național al moldovenilor, care s-au format sub influența

ocupaţiilor tradiţionale. În baza izvoarelor literare, folclorice şi a observaţiilor personale, autorul demonstrează dependenţa între psihologia etnică şi ocupaţiile tradiţionale.

**Cuvinte cheie**: ocupaţiile tradiţionale, gândirea economică raţională, tradiţiile etnoculturale.

**Резюме**

В статье анализируются черты характера молдаван, сформировавшиеся под влиянием традиционных занятий. На основе литературных и фольклорных источников и собственных наблюдений автор прослеживает взаимосвязь этнической психологии с развитием комплекса традиционных занятий.

**Ключевые слова**: национальный характер, рациональное хозяйственное мышление, этнокультурные традиции.

**Summary**

The author analyzes some features of character of the Moldavians formed under the influence of agricultural occupations. Basing on literary and folklore sources as well as personal observations the author traces the interrelation between ethnic psychology and the development of traditional occupations.

**Key words**: national character, rational economic mentality, traditional occupation, ethnocultural traditions.

*О. ЛУКЬЯНЕЦ*

# МЕМУАРНАЯ ЛИТЕРАТУРА КАК ИСТОЧНИК ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ СВЕДЕНИЙ

Последние десятилетия XX в. и начало XXI были ознаменованы особым вниманием психологов, социологов, историков, журналистов к такому феномену, как память. Эти искания специалистов различных профилей и представителей общественности во всей полноте отразила и художественная литература.

«Для чего память человечества? – вопрошал писатель Николай Самвелян. – И не будь ее, что стало бы с самими людьми; да и людьми ли они были бы? Если бы и были, то вряд ли в привычном понимании, ничего не знающие, ничего не помнящие, топчущиеся на месте» (Самвелян, 1986, 230).

По мнению известного российского писателя Даниила Гранина, «из кирпичиков памяти складывается индивидуальность. Обращение к памяти, к своему прошлому – это восстановление своего „я”, проявление его… Осознавая свою собственную историю, человек понимает себя, свой характер, свою душу и других, значит, тоже понимает лучше» (Гранин, 1986, 141, 143).

Как известно, понимание других в полиэтничном, мультикультурном пространстве – это верный путь к диалогу, к укреплению единства общества.

Ирландский писатель Шон О’Фаолейн, подчеркивая важность сохранения индивидуальной памяти для восстановления реальной картины мира, а следовательно, и более глубокого понимания предшествующих событий и прогнозирования будущего, писал: «Мне надо помнить. Одни бессмертные способны жить беспамятно. Не сберег воспоминаний – берегись воображения: зарвется, заврется, свихнется» (О’Фаолейн, 1988, 21).

Различные жанры мемуарной литературы, основанные на индивидуальной памяти автора, реконструируют повседневную жизнь общества и воссоздают умонастроение людей определенной эпохи, являясь, таким образом, ценным источником различных, в том числе и этнографических, сведений. Мемуарная литература в качестве важного запасника разнообразных данных прочно вошла в круг интересов советской научной общественности в канун 70-х гг. XX в. В это время специалистами в основном рассматривались воспоминания, так или иначе затрагивавшие политическую и социальную историю России.

В 90-е гг. этого же века в связи с началом активных разработок советской наукой истории повседневности внимание к мемуарной литературе возросло, ибо в ней содержалось большое количество материалов и характеристик, позволяющих всесторонне исследовать историческую реальность. В настоящее время этнологи, этносоциологи в своих исследованиях все чаще прибегают к мемуарной литературе.

Нельзя умолчать о новаторских поисках и находках в этой области известного российского ученого, почетного академика Академии наук Республики Молдова Михаила Николаевича Губогло. В книге «Всполохи прошлого» и статье «Стратегии принудительной адаптации в зеркале культурного многообразия» исследователь через призму собственных воспоминаний решает серьезные теоретические проблемы (Губогло, 2009, 290-317). В другой работе – «Энергия и инерция соционормативной культуры» – названный автор при анализе такой реалии прошлой жизни, как альбомы, использует наблюдения, идущие из его детства и юности, наполняя тем самым конкретную эпоху обилием уникального по своей яркости фактического материала, позволяющего ощутить «дух» и «цвет» времени (Губогло, 2008). Эти изыскания демонстрируют особую значимость на современном этапе выявления и использования новых источников для осуществления полнокровного изучения жизни и жизнедеятельности различных этносов и подчеркивают важную роль мемуаров в этнологических исследованиях.

Как известно, мощный поток мемуарной литературы приходился на переломные периоды в истории того или иного общества, того или иного региона.

Бессарабия не была исключением. Времена, последовавшие за революционными событиями 1917 г., изменение ее статуса после 1918 г., с большей или меньшей полнотой были запечатлены различными литературными жанрами.

Не претендуя на полный охват всех жанров мемуарной литературы, появившихся в первой половине XX в. и связанных с Бессарабией, рассмотрим содержащиеся в некоторых из них сведения об этнографических реалиях того времени с целью более полного анализа этого вида источников.

Первые десятилетия XX в. привлекли к Бессарабии внимание как соседних, так и более отдаленных от нее стран. Связано это было с целым рядом факторов: географическим положением края, событиями, происходившими как внутри России, так и за ее пределами, способствовавшими ослаблению, уменьшению ее влияния на международной арене. Все это приковывало взоры как заинтересованных лиц, так и просто людей любознательных. Среди этих двух категорий граждане Румынии составляли большинство.

В 1915 г. появилась книга В. Моисиу из Ботошан, в которой достаточно полно была представлена жизнь молдавского крестьянина. Преисполненный любви к нему, знающий «бессарабское наречие», немного понимающий русский язык, автор, как говорится в предисловии к его труду, не только описал обычаи, образ жизни, но и попытался воспроизвести миропонимание населения Бессарабии того времени (Moisiu, 1915, 4, 6). Путешествуя по краю, В. Моисиу полагался не только на свое понимание увиденного, но и на сведения, полученные им у местных жителей.

Как любой путешественник, он не мог обойти вниманием этнический состав населения края, включив эти материалы в раздел своей книги, назвав его «этнической фотографией». «Может, вы хотите знать, как живет богобоязненный молдаванин?» – спрашивает он у читателей и тут же им предлагает описание увиденных им молдавских поселений, традиционного жилища, всей крестьянской усадьбы. Перечисляя наиболее типичные для молдавского села вспомогательные постройки, он останавливается на характеристике хозяйственной жилки их владельцев, проявляющейся как в многообразии их занятий и соответствующих подсобных помещений, так и в используемых ими способах охраны своего хозяйства (Moisiu, 1915, 33).

Замечены были им и особенности черт характера, стиля поведения и мышления молдавского крестьянина. Наблюдая особое его гостеприимство по отношению к каждому, кто входил к нему в дом, В. Моисиу отмечал некоторые отличия в оказанном приеме «своим» и «чужакам». Хозяин и хозяйка, как и другие домочадцы, по его свидетельству, всех зашедших к ним в дом должны были встречать с радушным выражением лица. Однако «своего» (а им мог быть любой, говорящий на «народном» языке) они встречали с любовью, а «чужаков» – с сочувствием. Непонимание пришельцами народного языка, отмечал путешественник, воспринималось сельчанами настороженно: их они могли отнести к категории «шпионов», «революционеров», что в определенной мере отражало обстановку 1906–1907 гг. (Moisiu, 1915, 29-30). Именно в это время названный автор путешествовал по Бессарабии. Подводя итог своим наблюдениям характера бессарабского молдаванина, он напишет: «Смелый, иногда до дерзости, в общении с незнакомыми людьми, особенно с представителями других этносов, и очень робкий, стеснительный с тем, кого знает и уважает… Как правило, крестьянин обо всем говорит осмысленно, с сознанием дела, а в общении редко проявляет враждебность по отношению к кому бы то ни было. Являясь фаталистом, он ничего не страшится и умеет радоваться малому, именно поэтому так ценит праздники и разного рода увеселения». Такой портрет молдаванина рисует названный автор, наполняя его все новыми красками, обнаруженными им во время его путешествия по Бессарабии. Так, упомянул он и об отсутствии особого почитания молдаванином сельских властей, к которым он заходит просто, без особых церемоний. С добродушной улыбкой вспоминал путешественник и о горделивой осанке, жестах, стиле поведения такой категории молдавского крестьянства, как резеши. Например, идя на поле с сапой, отмечал автор, резеш непременно обернет ее платком, черень же ее будет служить ему тростью. Приветствовать представителей этой категории сельчан непременно было нужно как «капитан», независимо от его внешнего вида и реального воинского звания (Moisiu, 1915, 37).

Ценные заметки оставлены автором об обрядовой культуре молдаван. Полагая, что их обычаи и обряды имеют много как общих, универсальных черт для всей Бессарабии, так и немало специфических особенностей, характерных для определенной местности, он стремился увидеть в тех и других архаические элементы, бытование которых, по его мнению, объясняется приверженностью молдаван традициям и сдержанным их отношением к новому. Сами крестьяне, по его свидетельству, считали это положение дел промыслом божьим (Moisiu, 1915, 94).

Наблюдая образ жизни молдаван Бессарабии, он обратил внимание на отдельные составляющие системы эстетических канонов. Так, он отметил неприятие крестьянством одежд румынских священников, отличавшихся излишествами, по их мнению, от платья молдавского духовенства (Moisiu, 1915, 94). Чувство меры, как известно, в представлениях, этических и эстетических канонах молдаван занимало важное место.

Известный русский писатель, любитель путешествий и мастер дневниковых записей М. М. Пришвин как-то заметил: «Стараюсь, как после обыкновенного путешествия, припомнить все мелочи, в то же время преодолеть все их, как препятствия, и представить всю картину пережитого» (Пришвин, 1990, 70). Эта практика упорядочивания увиденного была характерна и для В. Моисиу. Приводя множество интересных деталей о различных сторонах жизни края, он воссоздает многоликую картину

настроений бессарабского общества, выявляя ряд особенностей, не характерных для Румынии этого периода. Как и многие другие его соплеменники, он стремился увидеть приметы, свидетельствующие о «едином румынском духе», об отношении молдаванина к Румынии и, соответственно, к России.

События, происходившие в России начиная особенно с 1917 г., привлекли к ней взоры и другого автора, М. Драгомиреску, опубликовавшего в 1928 г. воспоминания о работе, которая велась определенными кругами Румынии в Бессарабии и на других территориях бывшей Российской империи. Так, названный автор сообщает о представителях румыноязычного населения Харькова, с которыми он планировал тесно общаться. Его воспоминания о настроениях, царящих в русских воинских частях на фронте, сопровождаются стереотипными негативными представлениями самого автора о русском народе, его характере. Вывод, завершающий все его наблюдения, касается судьбы Бессарабии, которая, по мнению румынских эмиссаров разного рода, без особого труда вскоре должна была отойти к Румынии (Dragomirescu, 1928, 63).

Несколько ранее, в 1920 г., были изданы заметки И. Дусчана «Год и восемь месяцев под властью большевиков», в предисловии к которым сам автор оценивает все написанное им как итог собственных наблюдений, без претензий на литературный или социологический их характер (Duscian, 1920). Много места в своих заметках он уделил состоянию души людей, испытавших ужасы Первой мировой войны, жаждавших лишь спокойствия и тишины. Психологическое здоровье человека, оказавшегося в годы кровавой бойни на чужбине, было еще более критическим. Он, по мнению И. Дусчана, учился быть привязанным к временному своему жилищу. «Я был чужим в доме, – напишет автор, – в котором так страстно желал быть, несмотря ни на что» (Duscian, 1920, 8).

Познакомившись со многими большими и малыми городами Российской империи, в ноябре 1918 г. он пишет, что и по структуре своей, и по форме они одинаковы от Крыма до Урала, Москвы, Минска и Бессарабии.

Как и другие его сограждане, он не мог обойти вниманием характер русских людей, особо выделив такую их черту, как говорливость. «Русская революция, по его мнению, утонула в океане митингов и других общественных манифестаций» (Duscian, 1920, 17, 18).

Ментальность русского народа в полной мере отразилась, как подчеркивал данный автор, в используемом им в широком смысловом значении слове «ничего» (Duscian, 1920, 45). Она проявилась, полагал И. Дусчан, и в положении женщины, ее поведении и стиле жизни. Русская женщина более независима и самостоятельна, нежели женщины других стран Европы. Обучаясь в открытых учебных заведениях, много читая (и не только русскую, но и иностранную литературу в переводах), она обладает определенным информационным горизонтом, что способствует ее независимости. Русская женщина не стеснена в выборе спутника жизни. Она приучена к труду, и более чем другие свободна от условностей и стереотипов. Возможно, все перечисленное, по его мнению, позволило ей легче перенести все невзгоды и испытания. Страдания не только закалили, но и возвысили ее (Duscian, 1920, 121-126).

Много есть достоинств у русских, замечает И. Дусчан, чем другие народы могли бы гордиться. Самой типичной чертой их национальной психологии данный автор называет мечтательность, стремление жить в мире грез, в том числе и в политике. Им гораздо милее сладкая ложь, нежели горькая правда, – подводит он итог своим наблюдениям.

Фантастическая и импульсивная душа русского народа явилась основным условием, полагает он, принятия массой населения власти большевиков. В заметках, оставленных И. Дусчаном, прослеживается стремление понять произошедшее, а также помочь это сделать и читателю. Вот почему, должно быть, в них содержится, в сравнении с другими авторами, меньше стереотипных негативных оценок событий, произошедших в России, и самого русского народа.

В числе других воспоминаний, появившихся в первые годы после революционных событий 1917 г. в России, можно назвать книгу Ромулуса Чофлека, специалиста в области литературы и философии, одного из первых миссионеров, прибывших в Бессарабию. Он описывает свою встречу на Невском, вблизи Аничкова моста, с двумя солдатами, в которых внутренним чутьем угадал бессарабцев. Они именно так себя идентифицировали.

Другой описанный им эпизод произошел в Бессарабии. Встреченный им человек называл себя молдаванином, четко отделив себя от Ромулуса Чофлека, которого воспринимал как румына и видел некоторые отличия в языке, на котором они говорили (Cioflec, 1918, 38, 39, 64).

Аналогичные сюжеты присутствовали и в мемуарах Н. Дунэряну. Население Бессарабии, по его наблюдениям, осознавало себя молдаванами. В подтверждение этому он приводит слова знакомого бессарабца о том, что ни образование, ни служба, ни приобщение к чужой культуре не могли лишить их чувства принадлежности к молдавскому народу. Крестьяне не только сохранили язык и народную культуру, но и приобщили к ним прибывших в Бессарабию чиновников (Dunăreanu, 1920, 9, 169).

К такому типу работ относится и книга профессора из Сорбонны, известного французского географа Эм. де Мартонне, посетившего край в 1919 г. Проехав всю Бессарабию, он увидел не только характер местности, типы поселений, жилищ. Его интересовали люди, и книга полна интересных наблюдений о фенотипах, встреченных им здесь, особенностях поведения тех или иных групп населения. Так, первая встреча с местным населением произошла у него на границе с южной частью Бессарабии (Martonne, 1919).

Эм. де Мартонне с удивлением констатировал: «Человек, по всем внешним признакам напоминающий малоросса, называл себя гагаузом, а другой

– болгарином, хотя его доброе лицо с седыми усами, его чистая румынская речь явно напомнили мне олтянский тип. Русские, болгары, евреи, гагаузы, жители юга Бессарабии, с большей или меньшей легкостью все говорили по-румынски».

Анализируя увиденное, он подчеркнул, что встреченные им люди оказались жителями Комрата, где смешанные браки встречались довольно часто. Этническая пестрота населения, частота межнациональных браков породила ситуации, на взгляд Эм. Мартонне, парадоксальные. Один из встреченных им жителей Комрата с достоинством говорил, что он – русский, спокойно при этом добавляя, что мать у него болгарка, а отец – молдаванин (Martonne, 1919, 9, 10). В Кагуле, вспоминает Эм. де Мартонне, он был принят в доме мелкого бессарабского землевладельца, русского по национальности. Учитель начальной школы, он оброс семьей и небольшой собственностью и уже навсегда связал свою жизнь с Кагулом. Уважаемый человек в городе, он вместе с другими состоятельными людьми открыл клуб, школу.

Глава многочисленного семейства, отец шестерых детей, пять из которых были мальчики, столкнулся с проблемой будущего образования своих чад. Мальчики, двое из которых были особенно талантливы, до 12 лет не слышали другого языка, кроме русского. Выбор места для учебы, как рассказали путешественнику родители, был чрезвычайно ответственным моментом. Здравый смысл определил все: Бухарест был близко, Москва, Петроград – далеко, а родители не желали, чтобы отношения с детьми были нарушены дальним расстоянием. Двое старших сыновей учатся в Бухаресте, говорят по-румынски с сильным акцентом, и продолжают выглядеть, как и прежде, самыми настоящими русскими, сообщает Эм. Мартонне.

Как человек наблюдательный, он не мог не заметить, что ни чужой язык, ни чужая культура не могли изменить молодых людей. Они оставались русскими людьми и, очевидно, не только внешне.

Общаясь с этой семьей, ученый увидел и другие черты русского характера. С особой теплотой описал Эм. де Мартонне обычаи русского гостеприимства, когда за чашкой чая последовал сытный ужин. Говоря об этом, он употребил выражение «in the Russian way», что означало «очень (чисто) по-русски» (Martonne, 1919, 11, 12).

Описывая Болград, автор отметил полиэтничный характер населения, назвав, кроме болгар, русских, гагаузов, также румын и албанцев.

Характеризуя болгарские колонии в Бессарабии, Эм. де Мартонне отмечал, что все они были построены по единому плану, о чем свидетельствовали ровные, параллельно идущие улицы и похожие друг на друга дома. Описывая болгарский дом, он много места отвел крыше, под которой часто вокруг всего дома проходила деревянная галерея и две балки, напоминающие крестообразно расположенные лучи, завершавшиеся изображением головы лошади или фигуры птицы.

Путешествуя по болгарским селам Бессарабии, Эм. де Мартонне заметил, что данные, приведенные в карте Ноура, не совсем верны, они не соответствовали действительности. Последний отмечал, что в некоторых из них, расположенных вблизи Болграда, преобладающим этническим элементом были болгары, тогда как в действительности там гагаузы составляли большинство (Martonne, 1919, 17-20).

Рассматривая историю возникновения немецких колоний в Бессарабии, он назвал время появления большинства из них между 1816 и 1828 гг. Сравнивая их с другими поселениями в Бессарабии, Эм. де Мартонне писал о характерных для немецких колоний чертах, указывая среди них прежде всего расположение домов ровной линией на одинаковом расстоянии друг от друга, с одной или двумя церквями, совершенно не похожими на здания ортодоксальных церквей как в румынских, так и болгарских селах.

Жизнь в немецких колониях отличалась зажиточностью, порядком. В них нельзя было увидеть ни клочка необработанной земли. Дома высокие, зачастую в несколько этажей, с разрисованными окнами, напоминали Баварию или Рейнскую область.

Все немецкие поселения настолько были похожи друг на друга, что, как свидетельствовал Эм. де Мартонне, можно было, закрыв глаза, тотчас представить тип немца – сельского жителя. Хороший хозяин, владелец, как правило, 30–50 гектаров земли, обработанных особыми методами, что свидетельствовало о его высокопрофессиональных качествах земледельца, он был известен также выращиванием и особой породы лошадей.

Представляя отдельный слой населения Бессарабии (Мартонне пишет – аристократический слой), они редко вступали в межнациональные браки и не «смешивались» с другим населением. «Белокурые и голубоглазые, маленькие эльзасцы и юные Готфриды» говорили только по-немецки, как подчеркивал Мартонне. Без знания немецкого языка с ними трудно было установить контакты. Немецкий был единственным языком, на котором говорили в колониях, особенно в больших (Martonne, 1919, 20, 21). Как отмечают современные исследователи, немецкие колонисты, представлявшие собой тип преуспевающего крупного сельского хозяина, жили в обстановке языковой, религиозной и экономической изоляции как в России, так и в Бессарабии (Оболенская, 1991, 163). Так что наблюдения Эм. де Мартонне отражали реальную жизнь.

Получившие различные привилегии от российской администрации, немецкие колонии, свидетельствовал Мартонне, после событий 1918 г. демонстрировали искреннюю лояльность по отношению к Румынии.

Остановившись на характеристике района Кодр в Центральной Бессарабии, он отметил, что на этой территории много веков проживали молдаване. По его мнению, казалось, все говорило о древности этой страны. Описывая внешний вид жителей, он указывал, что это были стройные, с правильными чертами лица люди, которые вели себя с типичной откровенностью и открытостью, свойственными

представителям Субкарпатской зоны. Эти достойные люди с горделивой осанкой называли себя не иначе как «молдаване» (Martonne, 1919, 24, 29).

Наблюдая жизнь края в первые годы после событий 1918 г., Мартонне отметил ряд характерных для того времени признаков, важных, на мой взгляд, для понимания межнациональных отношений в крае в этот период. Кроме того, он привел конкретные данные о некоторых сторонах традационно-бытовой культуры населения Бессарабии. Взгляд постороннего наблюдателя зафиксировал весьма важные детали.

Он был одним из немногих авторов того времени, обративших внимание на всех жителей края. Свои впечатления он подкреплял сведениями, почерпнутыми из литературы.

Уже цитировавшийся в этой статье писатель М. М. Пришвин, анализируя значимость увиденного глазами «чужого» и «своего», пишет: «Родина. Что скажет о ней дитя ее, что откроет, – не откроет чужой, прохожий человек. И то, что увидит чужой, не знает рожденный на ней» (Пришвин, 1990, 75). Оценка, которую в полной мере можно отнести к французскому географу Эм. де Мартонне и его заметкам о Бессарабии.

В 1923 г. увидели свет путевые наблюдения румынского офицера Аурела Георгиу. Посещая села Бессарабии (такие как Ниспорены, Лэпушна, Чучулены), он обращал внимание на характерные особенности традиционно-бытовой культуры проживавшего в них населения. Много места в его книге занимали описания природы края, удивительных по своей красоте виноградников, поселений, усадеб и крестьянских жилищ (Gheorghiu, 1923). При анализе этнографических реалий он в основном опирался на фактический материал, созерцаемый им во время этого путешествия. Рассматривая элементы народной культуры, он отвел определенное место описанию черт характера, стиля мышления и поведения молдавского крестьянина. «Бессарабия, – отмечал путешественник, – является провинцией с преобладающим крестьянским населением, сдержанным в речах, в страданиях, трудолюбивым, верящим в свои силы, строгим в своих вкусах и очень терпеливым, и все же полным живости и безграничной энергии» (Gheorghiu, 1923, 82).

Молдаване, пишет А. Георгиу, смотрят доброжелательно на встреченного им путника. Продолжая свои наблюдения, автор фиксирует у них на начальных этапах общения робость, но как только они понимают, что находятся среди таких же, как они сами, молдаван, они раскрепощаются и начинают жаловаться на «горечь нового времени» (Gheorghiu, 1923, 63-70).

Характер молдаванина проявляется и в его жилище. Как свидетельствует путешественник, «их дома весело улыбаются при свете солнца» (Gheorghiu, 1923, 74).

А. Георгиу увидел и хозяйственную жилку молдаванина. Об этом, полагал он, свидетельствовала серьезная озабоченность крестьянина, главная его боль, о судьбе урожая в период засухи. Сами сельчане, характеризуя населенный пункт, в котором они жили, называли как основную его достопримечательность наличие в нем крепких хозяев. Так именно были представлены ему Ниспорены, прославившиеся красотой своих девушек и достойными хозяевами (Gheorghiu, 1923, 70, 36). Устройство жилища и всей усадьбы демонстрировали хозяйственные наклонности их владельцев. Села этой зоны, по свидетельству путешественника, были знамениты и своими воротами, большими, широкими, напоминающими о гостеприимстве их хозяев и талантах молдавских мастеров по обработке дерева (Gheorghiu, 1923, 16).

Внутреннее убранство дома подтверждало способности хозяйки, утонченный вкус и ее умелые руки, ее хозяйственность. Войдя в такой дом, пишет он, в первые мгновения сраженный красотой увиденного, не знаешь, на чем остановить свой взгляд: то ли на удивительных коврах, то ли на «нэфрамах», которые с особой художественностью обрамляли окна. Приятный запах сухих цветов усиливал впечатление гостя (Gheorghiu, 1923, 85).

Описания элементов народной культуры, оставленные А. Георгиу, свидетельствуют о развитом чувстве наблюдательности автора. Он привел факты, говорившие о том, что вышедшие из употребления вещи утрачивали прежнее функциональное предназначение. Вот почему можно предположить, что красивое домотканое полотно, служившее молдаванкам головным убором, о чем сообщал путешественник, могло использоваться в изменившихся условиях иначе. В реальной жизни одни женщины хранили подобные вещи, как реликвии, в сундуках, а другие находили им применение в повседневной жизни. Современный молдавский этнограф с большим опытом полевых исследований, заведующая отделом этнографии Национального музея этнографии и истории природы Республики Молдова М. Ф. Чокану в частной беседе с автором настоящей статьи подтвердила это, сославшись как на свои полевые материалы, так и на некоторые предметы, хранящиеся в фондах музея.

По свидетельству другого молдавского этнографа, доктора наук А. Фуртунэ, более широкое функциональное предназначение нэфрамы подтверждается и отдельными фольклорными произведениями молдаван Кировоградщины.

Вернемся к нашему путешественнику, считавшему, что такое отношение к усадьбе, дому было проявлением любви крестьянской семьи к земле, на которой она живет, которую обрабатывает и оберегает из поколения в поколение. Такой же любовью и хозяйской заботой, что наблюдал в этих селах данный автор, были окружены местные церквушки. По степени их ухоженности, по поведению прихожан во время службы можно сделать правильный вывод, подчеркивает А. Георгиу, не только о том или ином отношении жителей к своему селу, но и о том, что за люди проживают в нем, добрые или злые, миролюбивые или озлобленные (Gheorghiu, 1923, 40).

Как наблюдательный человек, он не мог не увидеть проникновение чуждых традиционной

культуре молдаван элементов в народный костюм. Влияние города, культуры других проживающих в крае этносов меняли облик повседневной одежды. Праздничный, ритуальный костюм в меньшей мере впитывал несвойственные ему черты (Gheorghiu, 1923, 37, 41).

Традиционное и новое соседствовали в жизни молдавского крестьянина. Так, в доме одного из них, живущего в низовьях реки Бык, путешественник обнаружил икону, сюжет которой, манера исполнения носили явно языческий характер (Gheorghiu, 1923, 86-87). Оценил он и особое умение молдаван отмечать праздники, придав им величественность, создав атмосферу непринужденного веселья (Gheorghiu, 1923, 38). Множество деталей, запечатленных внимательным взглядом путешественника, характеризовали повседневную жизнь сельчан, их умонастроения в первые десятилетия XX в.

Путевые заметки А. Георгиу – источник разнообразных сведений о народной культуре молдаван – окрашены личным отношением автора ко всему увиденному, что придает им особую ценность. Как и многие другие его сограждане, он искал сходство элементов молдавской традиционной культуры с аналогичными феноменами, бытовавшими в ряде зон Румынии, а также стремился свести причины размывания, трансформации некоторых этнографических реалий единственно к политике, осуществлявшейся в царской России.

Румынский писатель М. Садовяну свои впечатления о крае объединил в книгу «По дорогам Бессарабии», изданную в 1923 г. Отметив верность традициям, особый консерватизм двух категорий молдавского крестьянства – резешей и мазылов, в подтверждение этого тезиса он привел свидетельства о том, что, к примеру, в селе Котюжений-Марь вплоть до 20-х гг. XX в. существовало две части: в одной селились резеши и мазылы, в другой – цэране, родственные связи между ними возникали крайне редко. Описал М. Садовяну большой дом мазыла, его усадьбу, в которых все говорило о достатке. Наряду с проникновением в убранство жилища новых элементов, продиктованных модой, он отмечал присутствие в нем свидетельств прошлой жизни: ковры, кружева, портреты, грамоты. В одном из таких домов он увидел и портрет Льва Николаевича Толстого. Над комодом, отмечает писатель, находились фотографии родственников хозяев.

Дома мазылов, как повествует М. Садовяну, отличались чистотой и опрятностью. Приятный запах сухих цветов, дружественная атмосфера, столь характерная для старых домов, расположенных в тени садов, в тихих уголках страны, никого не могли оставить равнодушным, подытоживает свои наблюдения писатель (Sadoveanu, 1923, 70). Мазыл, пишет Садовяну, отправляется на ярмарку на своей бричке. Одежда его из домотканого полотна, рядом с ним принаряженная жена. Хотя его бричка поскрипывает, он гонит своих лошадей рысью. Местные торговцы приветствуют его. Он чувствует себя Кем-то (Sadoveanu, 1923, 78).

Писатель обращал внимание не только на поведение крестьян, на их вкусы, предпочтения. Путешествуя по краю, он зафиксировал несколько видов используемых населением транспортных средств (şaraban, sanie, trăsură pe arcuri). В некоторых селах он увидел и описал особый способ стирки белья. На берегу рек и других водоемов стирают, а орудием наподобие большого деревянного молотка выбивают на камнях цветное белье (Sadoveanu, 1923, 37).

Удивительным по красоте звучания и глубине отражения реальности песням молдаванина, его дойне был посвящен рассказ М. Садовяну «Дойна». В нем же он привел сказку-притчу о том, как молдаванин перепел самого дьявола, рассказанную ему крестьянином-мазылом, его сотоварищем по путешествию (Sadoveanu, 1923, 9-12). В воспоминаниях данного автора о своем путешествии по Бессарабии содержится много фактов, касающихся национального характера молдаван. Молдаванин, увиденный и описанный путешественником М. Садовяну, – это хороший, трудолюбивый хозяин, хранящий традиции предков, несмотря на веяния моды, политики и других перипетий времени, умеющий к тому же с помощью шутки примирить рассорившихся сельчан или же найти путь к налаживанию отношений, внимательно выслушав всех участников конфликта (Sadoveanu, 1923, 98, 115).

Если в результате путешествия по Бессарабии М. Садовяну в своих воспоминаниях колоритно описал различные стороны традиционно-бытовой культуры молдаван, то генерал М. Скина оставил заметки в большей степени политизированные. Сам он отмечал, что свои впечатления стремился изложить в строгой последовательности всего пережитого, максимально приближаясь к объективности. Однако он не исключал права других наблюдателей прийти к иным выводам (Schina, 1938, 13). Возможно, именно в связи с этими устремлениями он вынужден был назвать факты, свидетельствующие о том, что даже дети, встреченные им в нескольких километрах от реки Прут, идентифицировали себя как молдаване, а язык свой называли молдавским (Schina, 1938, 12). Значительная часть написанного им касалась отношения различных слоев бессарабского общества к румынской армии.

Другой автор, Д. Иов, в своей книге «Виды Бессарабии», изданной в 1941 г., также зафиксировал свои впечатления о крае. Содержащиеся в ней материалы о традиционной пище, народной одежде, обычаях и верованиях молдаван, роли женщины в обществе свидетельствовали об интересах ее автора, придавшего своему труду характер источника (Iov, 1941). Если значительная часть ранее упомянутых в настоящей статье работ представляла собой путевые заметки, то опубликованные в 40-е гг XX в. мемуары Н. Поповского основывались на воспоминаниях родившегося и достигшего зрелого возраста на земле Бессарабии человека. Они являются и по сей день запасником разнообразных и ценных сведений. Вспоминая о межнациональных отношениях в молодежной среде, он констатировал отсутствие на этой почве каких бы то ни было конфликтов. В семинарии и Духовной Академии, полиэтничных

по своему составу, молдаване, как и представители других этносов, в большей степени тяготели к своим соплеменникам. Верность традициям и родному языку как семинаристы, так и студенты Духовной Академии свято хранили, по его свидетельству, благодаря непрерывающимся связям с селом (Popovschi, 1940–1943, 34, 57, 75).

Полагая, что в моноэтничной среде человек чувствует себя лучше, Н. Поповский приводил пример своего отца, молдаванина, много лет выполнявшего миссию духовного пастыря в молдавских селах и снискавшего любовь и уважение их населения; незадолго до своей кончины он был переведен на юг Бессарабии, в болгарское село и испытавшего серьезный дискомфорт в непривычной для него обстановке (Popovschi, 1940–1943, 79).

Н. Поповский описал построенный согласно традициям дедовский дом, состоявший из четырех маленьких с низкими потолками комнат. «Одна из них, – вспоминал он, – была предназначена для гостей, и хотя они появлялись не так уж и часто, эта часть дома была для детей обычно закрыта. В соседней комнате, еще более маленькой, хранилось приданое сестер – перины, одеяла, подушки. И эта комнатушка не использовалась». В одной из двух других располагались сестры и еще в одной – родители и сам Н. Поповский. Он помнил, что все комнаты были обставлены мебелью, а на полу, стенах, кроватях были молдавские ковры (Popovschi, 1940–1943, 20).

В детских воспоминаниях сохранился соблюдаемый в их доме ритуал встречи гостей. Старшая сестра, пишет он, вносила на цветном подносе в вазочках несколько видов варенья и стаканы, наполненные холодной водой. Это угощение предлагалось гостям. Ритуал такого приема был известен у молдаван еще в XVII в., о чем сообщали иностранные путешественники того времени. Пришедших ненадолго в гости, по свидетельству Н. Поповского, угощали еще и кофе, приготовленным по-турецки (Popovschi, 1940–1943, 20). Не забыл он и о хлопотах, предпраздничной суете в их доме накануне Пасхи. Пасхальное печиво, вспоминал Н. Поповский, украшали сестры: высокие пасхи поливали сахарной глазурью, помещая на них и маленького сахарного ягненка. В зале, пишет он, сервировали стол, на который выставляли украшенные пасхи и два больших и красивых кулича, один, побольше, как говорила мама, назывался «bunelul», а другой, поменьше – «bunica», тарелку с зеленым рисом и множеством писанок – красных, голубых, зеленых. На кухне завершалось приготовление мясных блюд: ягненок, поросенок, индюк непременно должны были быть на праздничном столе, – завершал он воспоминания о праздничных заботах своей семьи. Еще одну пасхальную традицию вспомнил Н. Поповский: обязательно нужно было умыться сначала белым яйцом, а затем писанкой красного цвета, чтобы кожа лица была чистой и розовой, пышущей здоровьем (Popovschi, 1940–1943, 33). Он запомнил и передал повседневную и праздничную атмосферу родительского дома.

Итак, даже беглое ознакомление с содержанием упомянутых книг, относящихся к различным жанрам мемуарной литературы, связанной с Бессарабией и созданной в первой половине XX в., позволяет сделать вывод о наличии в ней большого количества разнообразных и важных сведений, характеризующих народную культуру и быт населения края. От целей автора, достижение которых он увязывал со своим ознакомлением с Бессарабией, от личных его качеств – объективности, наблюдательности – зависел объем и направленность приводимой им информации. Как известно, первая половина XX в. – чрезвычайно сложный период мировой истории, ознаменованный множеством локальных и двумя мировыми войнами, всплеском национального сознания и революционными бурями, перекраиванием государственных границ многих стран, крушением многонациональных империй, разрушительным по своим последствиям мировым экономическим кризисом. Все это не могло не сказаться на судьбах простых людей. Перевороты и потрясения ломали привычные устои и представления, вносили определенную неуверенность в будущем. Даже самые заполитизированные авторы, что видно из содержания их воспоминаний, не могли обойти вниманием настроения молдавских крестьян в это время. Передав отдельные краски атмосферы, сложившейся в Бессарабии, они помогают оценить те условия, в которых бытовали элементы традиционной культуры.

Другая группа авторов, более отстраненно воспринимающая геополитические интересы своих государств, более полно фиксировала и описывала этнографические реалии, которые в настоящий момент уже не существуют. И первая, и вторая группа авторов подчеркивали увиденные ими черты мировидения, мироощущения, миропонимания молдаван, что само по себе уже чрезвычайно важно для любого исследования.

Названные авторы, за исключением французского географа Ем. де Мартонне, не были профессионально подготовленными учеными, почти все они были любителями-путешественниками. В научной среде мемуарную литературу и авторов-любителей упрекали в излишней субъективности, что снижало возможности использования такого рода повествований в качестве полноценного источника.

В связи с этим считаю возможным обратиться к интересным наблюдениям российского ученого П. С. Куприянова, с которыми полностью солидаризируюсь. Он пишет: «Различие между ученым и путешественником в данном случае заключается не в том, что один предвзято трактует действительность, а другой возводит ее адекватно, а в том, что в одном случае искажающим моментом является научная концепция, а в другом – обыденные взгляды и представления, чаще всего неотрефлектированные.

Субъективность же в отражении действительности присуща обоим. Так или иначе представляется очевидным: в том, что касается восприятия и описания наблюдаемой реальности у путешественника и у профессионального этнографа больше сходств, чем различий. Это позволяет рассмотреть «путешествия» под тем же углом

зрения, что и научные этнографические тексты» (Куприянов, 2004, 24).

Не только путешествия, но и другие жанры мемуарной литературы должны восприниматься как запасники ценных сведений об этнографических феноменах. Среди других постулатов П. С. Куприянова хочу выделить один, который, как мне кажется, вполне определенно характеризует причины появления тех или иных сюжетов в мемуаристике первой половины XX в., относящейся к Бессарабии. «Взгляд наблюдателя, – пишет он, – фиксирующийся на тех или иных фрагментах реальности, в значительной степени направляется потенциальным читателем» (Куприянов, 2004, 25).

Слабая степень изученности мемуарной литературы как источника этнографических сведений, значимость содержащихся в них материалов, а также полная неисследованность роли мемуаров в сохранении индивидуальной и коллективной памяти в молдавской этнографии диктуют необходимость проведения специальных изысканий в данной области.

**Литература**

Гранин Д. Обратный билет // Эта странная жизнь. Кишинев, 1986.

Губогло М. Энергия и инерция соционормативной культуры. М., 2008.

Губогло М. Всполохи прошлого. М., 2009.

Губогло М. Страницы принудительной адаптации в зеркале культурного многообразия // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 6. М., 2009. С. 290-317.

Куприянов П. Представления о народах у российских путешественников начала XIX века // Этнографическое обозрение. 2004, № 3. С. 21-37.

Оболенская С. Образ немца в русской народной культуре XVIII–XIX веков // Одиссей. М., 1991.

Пришвин М. Дневники. М., 1990.

Самвелян Н. Век наивностей. М., 1986.

О'Фаолейн Ш. Избранное. Пер. с англ. М., 1988.

Cioflec K. Pe urmele Basarabiei. Buc., 1918.

Dragomirescu M. Amintiri din propaganda din Rusia. Buc., 1928.

Dunăreanu N. Vremuri cernite. Călătorînd prin Basarabia. Chişinău, 1920.

Duscian I. Un an şi opt luni sub bolşevici. Buc., 1920.

Iov D. Privelişti basarabene. Buc., 1941.

Gheorghiu A. Drumuri basarabene. Buc., 1923.

Martonne E. What I have seen in Bessarabia. Paris, 1919.

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

Popovschi N. Din negura trecutului. Chişinău, 1940–1943.

Sadoveanu M. Pe drumuri basarabene. Buc., 1923.

Schina M. Pe marginea unirii. Basarabia. 1918–1919. Buc., 1938.

**Rezumat**

În articol sunt analizate diferite genuri ale memorialisticii din Basarabia (prima jumătate a sec. al XX-lea). Autorul evidenţiază sensul lor ca rezervor de fapte etnografice valoroase şi ca reprezentări ale personalităţii autorilor. Memorialistica este analizată ca o sursă importantă de păstrare a memoriei individuale şi comunitare.

**Cuvinte cheie**: memorialistica, specificul etnic, cultura tradiţională, genuri ale memorialisticii.

**Резюме**

В статье автор рассматривает различные жанры мемуарной литературы первой половины XX в., касающиеся Бессарабии, характеризуя их, с одной стороны, как запасники ценных сведений об этнографических реалиях, как отражение в них личности автора, его интересов, а с другой, – как средство, способствующее сохранению индивидуальной и коллективной памяти.

**Ключевые слова**: мемуарная литература, этническая самобытность, традиционная культура, жанры мемуарной литературы.

**Summary**

The author analizes different kinds of literature memoirs from Bessarabia of the first part of XX century. The author describes their meaning as a reservoir of valuable ethnographic facts and as a reflector of talents and views of the author. The literature memoirs as an important means of keeping individual and collective memory is considered.

**Key words**: literature memoirs, original identity, folklore culture, kinds of literature of memoirs.

*Е. КВИЛИНКОВА*

# «СВЯТЫЕ ПИСЬМА» В ГАГАУЗСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ

В основу настоящей статьи положены материалы, собранные в ходе индивидуальных этнографических исследований автора (2008–2011 гг.) в гагаузских селах юга Республики Молдова. В этнографическом плане этот регион, отличающийся взаимодействием различных этноконфессиональных и этнокультурных традиций, представляет особый интерес. Одним из результатов такого рода взаимодействий являются так называемые «Святые письма» / «Епистолии», распространенные у гагаузов в различных вариантах, основная часть которых существует на гагаузском языке (на кириллической графике), но нередко встречаются тексты и на русском языке.

Проведенное нами полевое исследование показало, что у гагаузов продолжает функционировать своеобразная религиозная рукописная традиция. По ряду признаков ее можно выделить как особое явление, уникальность которого состоит в его массовости, в то время как рукописанием занимается обычно узкий круг полуграмотных людей (в основном женщин и детей). Рукописные сборники имеются во многих гагаузских домах. Обычно они представляют собой ученические тетради объемом 12, 48 и 96 листов. Их составлением занимаются, в основном, женщины, в той или иной степени грамотные и активно включенные в религиозную традицию. Те из

них, которые не умели сами писать, просили детей, внуков или соседок переписать для них определенные тексты из чужих сборников.

Эти рукописные сборники и в настоящее время являются функционально значимыми. Они призваны обеспечивать повседневную религиозную жизнь верующего человека: чтение утренних и вечерних молитв, народных молитв на определенные жизненные случаи, наставлений о посте, духовных стихов (народных песен религиозного содержания) и т. д. По мере износа сборники обновляются и дополняются текстами, переписываемыми из других тетрадей. В результате имеет место взаимопроникновение различных локальных и этнических традиций. В сборниках, наряду с наиболее распространенными апокрифами и текстами песен, содержатся и другие религиозные произведения, включенные по усмотрению составителя. Таким образом, эти письменные памятники несут в себе и индивидуальные черты своих составителей, определяемые их религиозными вкусами и симпатиями.

Нередко в одном сборнике содержатся тексты, написанные разным почерком. При переписывании сохранялись ошибки, допущенные предыдущими переписчиками, поскольку в тексте содержался запрет что-либо менять. Позднее, когда тексты переписывались и прочитывались уже более грамотными людьми, в них делались уточнения и исправления. По мере возможности они расставляли знаки препинания и обозначали заглавные буквы.

«Епистолии» бытовали в народе и распространялись по-разному. Исходя из обнаруженного материала, можно говорить о том, что основной формой их распространения и бытования в гагаузской культуре является письменный текст с функцией молитвы-оберега. Рукописные религиозные тексты воспринимались и воспринимаются людьми, включенными в эту традицию, как разновидность молитвы, и потому в силу написанных слов они верят так же, как и в силу произнесенной молитвы. Чтение или просто хранение «письма» считалось залогом благополучия и средством предохранения членов семьи и всего хозяйства от несчастных случаев. В прежние времена бумагу с написанным текстом брали с собой в дорогу как оберег, а беременные носили ее с собой для облегчения родов.

Основная часть обнаруженных нами «Святых писем», называемых информаторами общим термином «*dua*» (молитва), содержится в сборниках информаторов из с. Гайдар – «гайдарская тетрадь», а также из с. Бешгёз – «бешгёзская тетрадь», существует также «чадыр-лунгская тетрадь». Образцы некоторых епистолий опубликованы в одной из наших последних монографий (Квилинкова, 2010, 292-326). Исходя из того, в каком состоянии эти тексты дошли до нас, можно утверждать, что они много раз переписывались. При этом переписчики добавляли свои ошибки к уже имеющимся. Перевод некоторых фрагментов текстов с гагаузского на русский язык представляет значительную сложность, поскольку в результате многочисленных переписываний в них были упущены отдельные слова или даже части предложений, из-за чего терялся их смысл.

Необходимо отметить, что далеко не все записанные нами тексты, именуемые в народе «молитвами» или «епистолиями», могут быть отнесены к народным молитвам. Многие из них по форме и содержанию представляли собой апокрифические молитвы-заговоры с буквенными кодами и с функцией оберега от нечистой силы и болезней.

Более всего распространены у гагаузов так называемые «небесные послания». Чаще всего в их названиях фигурирует слово «епистолия» или «письмо»: «Епистолия нашего Господа Иисуса Христа, посланная Богом с неба», «Епистолия Божьей Матери», «Святое письмо» и др.

«Епистолия» – это апокрифическое поучение, пользовавшееся известностью у многих христианских народов и предписывавшее особое почитание воскресного дня («недели»), воспринималось оно именно как «небесное письмо». Основу епистолий составляют два мифа: первый и главный – о послании Бога-Сына людям, явлении слов Господа. И второй – о магической силе написанных на бумаге слов. Большинство редакций «Епистолии» повествует о ее небесном происхождении и чудесном обретении. В письме рассказывается, что с неба в какое-то особое место упал камень, внутри которого находилось послание людям от самого Бога, или оно появилось перед образом (обычно архангела Михаила) в каком-то священном месте. Рисуемая в них картина наказаний и конца света представляется верующим как не столь далекая реальность.

В зафиксированных у гагаузов подобных религиозных произведениях можно выделить следующие составные элементы: 1. название; 2. молитва-заклинание; 3. легенда о происхождении и обретении «Епистолии» / «Святого письма»; 4. тезис (и доказательство) о сверхъестественной силе самого текста; 5. обещание защиты Бога и Богородицы (с целью предохранения от болезней, от смерти, «обеспечения» удачных родов и т. д.); 6. угрозы наслать кару на тех людей, кто недолжным образом отнесется к святому письму (не поверит в него, не даст переписать, то есть воспрепятствует его дальнейшему распространению и т. д.).

В различных вариантах таких писем структура письма остается неизменной или меняется несущественно. «Епистолия» / «Письмо», как правило, начинается с молитвенного зачина. Затем следует рассказ о его чудесном появлении и магической силе. Этот отрывок текста можно называть «эпической частью», основу которого составляет предание о появлении сакрального предмета или существа в профанном мире. Как правило, эпическая часть «святых писем» сравнительно невелика и в ней используются образы и понятия традиционной христианской культуры. Иногда о происхождении письма даже не упоминается.

Содержащиеся в письмах магические заклинания призваны «обеспечить» определенные результаты, в которых заинтересован человек: излечить от болезни, спасти от пули или сабли, предохранить от нечистой силы и, что самое главное, – получить отпущение грехов и спасти свою душу (чтобы попасть

в Царствие небесное). По сути, это так называемые спасительные молитвы. Основной упор в них делается на молитве-заклинании, в то время как остальные элементы текста лишь усиливают красочно-магическое восприятие. Характерным для таких текстов является повествование от первого лица – Иисуса Христа – откровение, призванное поразить воображение человека.

Призыв к соблюдению воскресного дня присутствует практически во всех «письмах», но в одних он является центральным (например, в «Епистолии о воскресном дне») (Квилинкова, 2010, 292-297), а в других акцент делается на проповеди христианского образа жизни и христианских ценностей: воспитании в себе любви к ближнему и смирения; осуждении лжесвидетельства, занятий ростовщичеством и сутяжничеством; подчеркивании необходимости почитания церкви, очищения своей души посредством чтения молитв и присутствия на богослужениях (Квилинкова, 2010, 298-301). Неблагоговейное поведение человека во время богослужения (под которым понимались разговоры в церкви во время службы) также квалифицируется как тяжкий грех.

«Епистолия Божьей Матери» состоит из нескольких самостоятельных отрывков молитв апокрифического содержания (Квилинкова, 2010, 302-308). Как и многие другие «небесные послания», оно начинается с эпической части, объясняющей божественное происхождение письма, написанного самим Иисусом Христом. Сведения относительно происхождения письма весьма расплывчаты. В текст данной Епистолии включена народная молитва, в которой содержится просьба к Иисусу оберегать молящегося и днем и ночью от всех бед и от нечистой силы. В ней отмечаются наиболее значимые библейские события (рождение Христа, его крещение в водах Иордана). Завершается она прославлением Иисуса, для чего используется образное выражение: «Ты, Господи, – живительная вода и Святой Дух нашего Отца». Подчеркивается утилитарное значение этого письма для того, кто его прочтет или будет носить за пазухой: «*И опять же, кто прочтет его и исполнит эти слова, тому человеку грехи будут прощены, если не будет делать зла. А та женщина, которая носит его при себе, легко разродится в тот час, и даже если кто носит его за пазухой, получит милость Божью от Иисуса Христа и (письмо) отворотит (от человека) всех его врагов, – говорит Христос этой молитвой*». Именно содержащаяся в письме молитва выполняет функцию оберега. При этом в качестве условия для спасения оговаривается необходимость его распространения («следует показывать другим и переписывать») и ношения с собой.

В середину «Епистолии Божьей Матери» включен отрывок из «Епистолии о воскресном дне», с характерной для нее эпической частью (из которой следует, что появившееся перед стариками письмо висело на иконе архангела Михаила, находившейся на Маслиновой горе), проповедью и угрозой наказания. Во второй части «Епистолии Божьей Матери» содержится небольшой отрывок из апокрифа «Сон Пресвятой Богородицы». Описанные в нем события также связываются с Маслиновой горой. Видимо, включение данного апокрифа в текст упомянутой Епистолии, а также акцент на том, что Бог снисходителен к людям потому, что за них просила его мать («*За то (чтобы ваши грехи были отпущены) просила Моя милостивая мать <…> если бы она не попросила за вас, Я бы вас давно уничтожил»),* оказали влияние на название письма – «Епистолия Божьей Матери».

Обычно в таких «письмах» после призыва любить ближнего, не стремиться к обогащению, вести христианский образ жизни, своими поступками добиваться Царствия небесного и т. д. следуют языческие угрозы наказания, которое постигнет все живое на земле в случае нарушения людьми заповедей (засуха, болезни, голод, саранча и в конечном итоге уничтожение всего рода человеческого). Обещание наслать кару на тех, кто ослушается слова Божьего, угроза страшных проклятий свидетельствуют об архаичности текста.

Угрозы конца света, наказания – кары за грехи человечества – содержатся во многих зафиксированных у гагаузов «письмах», «молитвах» и «заговорах». Они буквально преследовали человека в подобных «посланиях Иисуса Христа»: «И больше не пошлю вам *другую епистолию как и первая, и вспомните, когда Я врата Небесные открою и ниспошлю огненный дождь в феврале и (он) испепелит вас, сотрет с лица земли и наступит кромешная мгла; ниспошлю гром и молнии, которые сожгут вас. И тогда пойдете на могилы умерших и будете кричать: Выйдите, мертвые, из своих могил, чтобы туда вошли мы, живые, так как нет сил выносить эти мученья и кару, которые нам ниспослал Бог за наши грехи. А Я отверну от вас Свое лицо, чтобы не слышать вас и уничтожить вас… Ох, как нет у вас страха, ибо земля разверзнется и поглотит вас, какой ответ вы тогда дадите, вознося молитву в тот день, почему не становитесь смирными*» (Квилинкова, 2010, 299).

Как видно, угрозы наказания носят глобальный, катастрофический характер. Еще более ярко выраженное языческое содержание они имеют во всех вариантах текста «Епистолии о воскресном дне», а также в «Святом письме».

Наряду с текстами на гагаузском языке, нам удалось обнаружить вариант «Святого письма» на русском языке (Квилинкова, 2010, 360), содержащийся в рукописном сборнике из с. Бешгёз. В легенде об обретении письма говорится о том, где оно было найдено: «*Святое письмо найдено в пещере Святой Лаврентий написано золотыми буквами Исусом Христа во времени заря. Помещалось в пещере Святого Михаила Пещерского*». Указание на то, что письмо написано золотыми буквами самим Иисусом Христом, характерно для многих «святых писем», распространенных у различных народов. Оно подчеркивает его сверхъестественное происхождение. Данный текст по содержанию состоит из двух самостоятельных частей: первая его часть от-

ражает «Епистолию о воскресном дне» («*в субботу вечером не работайте воскресныйе дни почитайте в Божия Храм ходите Богу молится, потому что вы огрешены*»), а вторая представляет собой спасительное письмо «от пули и сабли», в котором основу составляет заклинание с использованием буквенного кода.

Необходимость ношения при себе такого письма объясняется его практической пользой: сохраняет жизнь солдату, останавливает кровь из носа, из раны и т. д. Использующийся в тексте буквенный код, закрепляющий магическую силу письма, призван оказать психологическое воздействие на человека. Данное воздействие усиливается с помощью указания на то, что заговорная формула представляет собой не что иное, как закодированное имя Бога, которое не только нельзя произносить, но и не следует знать: «*Кто будет имет ето письмо на войне тот будет вовеки не убит Амин З. И. Г. З. А. Ч. Ч. И. Т. М. З. Н. Г. Щ. Т. Ф. П Г А В П Ф З Д И Р М З Д Т Т И З И А А АМИН это слово не надо, знать Один Господ Бог знает*».

Чтобы убедить человека в «действенности» письма, описывается конкретный случай, произошедший с одним солдатом. Для большей убедительности человека призывают на себе или на собаке испытать магическую силу письма. И каждый раз после заговорной формулы следует специальный буквенный код: «*Одного солдата присудили раз стрелят* (вероятно, расстрелять – Е. К.) *и ничего не могли с ним сделать Граф удивился, когда солдат показал это письмо. Письмо это доказательство что это сам, Господь писал своей рукой, Когда идет кров из носа, то приложите это письмо к носу то кровь не пойдет. А если етому не верите то Приложите к рану и кров не пойдет из раны Р А И В В Ф О О В В Исус Христос Иосиф это для всякого Внижнего* (вероятно, униженного – Е. К.) *Господ будет со мною помогать мне чтобы ни один истрибитель удор не коснулся ко мне Господ руководитель, спасает от всякого несчастия Аминь Это письмо это Ангели Божия говорили З Т В И ОН передавал в руку, в руку Амин Не верите можите привезать записку на шею собаки стреляйте в ней не убёте…*».

Значимым моментом в тексте является угроза наказания, призванная воздействовать на человека путем не убеждения, а страха. Она присутствует в середине и в конце письма. Суровое наказание падет на голову того, кто не поверит в это письмо и не даст другому переписать: «*тот будеть наказан двумя холодными болезнями проклятыми».* Одновременно оговаривается польза для тех, кто поверит в него и будет переписывать: *«кто будет верить переписыват вот хотя бы много столько грехов на свете сколько в море песку на небе звезды на земле травы будет етому прощено*». Используемое несколько раз в тексте молитвенное восклицание «аминь» выполняет своего рода функцию заговорной «закрепки».

Подобного рода памятниками богата немецкая традиция: в Германии XIX – начала XX в. имели хождение различные версии «небесных писем» (*Himmelsbriefen*), «охранительных писем» (*Schutzbriefen*) и др. Случаи проникновения подобных текстов в Россию зафиксированы документально. Одним из примеров является так называемое «Бракское небесное письмо» (*der Braker Himmelsbrief*), которое А. Н. Веселовский считал «крайней степенью разложения» «Епистолии о неделе». «Бракское письмо начинается рассказом, как один граф хотел казнить своего служителя, и казнь не могла быть исполнена, потому что меч не тронул осужденного. На вопрос графа служитель показывает ему рукописание, которое носил при себе, и на котором стояли буквы: B. I. H. B. K. S. K. K. Когда граф прочел его, велел, чтобы всякий имел его при себе, потому что сила его велика» (Веселовский, 1876, 106; Цит. по: Панченко, Ускользающий текст…). В конце XIX в. русский перевод Бракского письма, обнаруженный на Кубани (в рукописном сборнике, принадлежавшем казаку из старообрядческой станицы Прочноокопской) и довольно близкий к немецкому оригиналу, был опубликован М. А. Дикаревым (Дикарев, 1900, 89-90). В 1915 г. сходный текст (использовавшийся как заговор на оружие и взятый у солдата Первой мировой войны, считавшего его «очень пользительным») был обнаружен в г. Оренбурге. По предположению Е. Н. Елеонской, опубликовавшей это письмо и указавшей на его западноевропейские аналоги, «появление такого заговора от оружия в русском народе может быть объяснено тем, что печатные произведения из Западной Европы свободно проникают в русские пограничные местности и что появившийся печатный текст мог быть переведен и распространен; да и при личных сношениях с иноземцами русские могли воспользоваться их знанием заговора» (Елеонская, 1994, 140).

Таким образом, по форме и содержанию русский вариант «Святого письма» (главным образом вторая часть текста) из «бешгёзской тетради» представляет собой один из архаичных вариантов русского перевода так называемого «Бракского письма».

Отметим, что первые сведения о распространении подобных текстов на юге Бессарабии относятся к концу XIX в. По данным одного из представителей местного духовенства (по-видимому, миссионера), так называемое «святое», или «золотое», письмо распространилось в Аккерманском, Бендерском и Измаильском уездах, «а быть может, и во многих других местах Бессарабии и вне ея. Особенно быстро, – пишет он в своей публикации, – оно распространяется в приходах с русским населением» (О распространении.., 1895, 515). При этом он уточнил источник проникновения таких писем в Россию: «с Востока – через Сербию и Болгарию, а с Запада через Польшу». Ценными являются приведенные им сведения относительно языка этих посланий. Им было собрано 6 вариантов таких писем, четыре из которых на русском языке, одно – на болгарском, и одно – на молдавском (О распространении.., 1895, 515-516). Данные сведения говорят о том, что процесс распространения подобных писем затронул

различные этнические группы указанного региона, в том числе православного вероисповедания.

Относительно сведений о распространении в гагаузских селах юга Бессарабии текстов апокрифического содержания отметим, что примерно в указанный период известный русский исследователь и собиратель полевого материала В. А. Мошков зафиксировал у гагаузов лишь апокриф «Сон Богородицы». Подчеркивая его особую значимость для религиозного сознания гагаузов, он указал, что данный апокриф распространен у гагаузов на славянском и молдавском языках. Исходя из этого, можно предположить, что изначально подобные тексты-обереги распространялись в гагаузской среде на других языках и лишь позднее были переведены на гагаузский. Данные тексты, по форме представляющие собой молитвы-проповеди, поддерживали религиозное чувство верующего, который с их помощью пытался замолить свои грехи перед Богом. Толчком к распространению религиозных рукописных текстов на гагаузском языке стало стремление народа получать религиозные знания на родном языке, адаптированном к народному способу восприятия. Развитие данной традиции в немалой степени произошло благодаря усилиям протоиерея М. Чакира, который в начале XX в. организовал перевод и издание Библии и других религиозных книг на гагаузский язык. Вместе с тем, есть основания предполагать, что более широко святые письма распространились в советский период. Массовости данной традиции способствовало закрытие практически всех церквей на юге Молдовы (в некоторых населенных пунктах церкви были разрушены), в результате чего люди были вынуждены молиться дома.

* * *

«Епистолии»/«Письма» можно рассматривать, с одной стороны, как памятник гагаузской религиозной рукописной традиции, а с другой – как памятник истории культуры, связанный с гагаузской православной традицией, в котором представлена реконструированная картина мира, традиционное мировоззрение. В святых письмах, как и в других зафиксированных нами текстах, отражаются искренние религиозные чувства, основу которых составляет стремление человека к спасению души и укреплению веры в Бога. Функциональной значимостью таких писем являлось утверждение высшей силы и подчинение ей.

С начала широкого распространения этих апокрифических текстов до настоящего времени в социально-экономической и культурной жизни населения данного региона произошли значительные изменения. Ушли в прошлое наиболее консервативные традиции. Изменившиеся внешние условия не могли не оказать влияние на образ жизни и менталитет народа. Тем не менее, тот факт, что такие виды рукописных апокрифических текстов и устного религиозного фольклора, как апокрифические молитвы и духовные стихи, не только не исчезли, но и сохранили свою архаичность и функциональность (способ моления), свидетельствует о силе традиции у гагаузов и их религиозности.

**Литература**

Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды. II. Берта, Анастасия и Пятница. II. Эпистолия о неделе. М., 1876.

Дикарев М. А. Апокрифы, собранные в Кубанской области // Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера. М., 1900.

Елеонская Е. Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994.

Квилинкова Е. Н. Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов. Кишинев: Elan Inc., 2010. 390 с.

Лурье В. Ф. «Святые письма» как явление традиционного фольклора // http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/I_AM/sv_pisma.html

Панченко А. А. Ускользающий текст: пророчество и магическое письмо // http://deja-vu4.narod.ru/

Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002.

О распространении в народе «золотого» или «святого» письма (Из пастырских наблюдений) // Кишиневские Епархиальніе Ведомости, 1895, № 14-15.

**Rezumat**

În acest articol pentru prima dată este studiat un gen aparte al folclorului religios găgăuz – „Scrisorile sfinte” / Epistoliile. Cercetarea se bazează pe materialele colectate în timpul investigaţiilor etnografice de pe teren ale autorului (2008-2011) în satele găgăuze din sudul Republicii Moldova. „Epistoliile” / „Scrisorile” sunt analizate în calitate de monumente ale istoriei culturale, asociate cu tradiţiile religioase scrise ale găgăuzilor. Motivul de pedeapsă prezent în epistolii, are o forma păgână şi atestă originea arhaică a textelor. Aceste scrisori, multe dintre care sunt rugăciuni apocrife, au fost utilizate de găgăuzi în practica religioasă ortodoxă cotidiană şi în calitate de amulete în medicina populară. Este de remarcat faptul că această tradiţie continuă să fie practicată în rândul populaţiei găgăuze din Republica Moldova până în prezent.

**Cuvinte cheie**: „Scrisorile sfinte”, Epistolii, genul folclorului religios găgăuz, ortodoxia populară.

**Резюме**

В данной статье впервые исследуются гагаузские рукописные религиозные тексты: «Святые письма» / «Епистолии». В основу исследования положены материалы, собранные в ходе индивидуальных этнографических исследований автора (2008–2011 гг.) в гагаузских селах юга Республики Молдова. «Епистолии»/«Письма» исследуются как памятники истории культуры, связанные с гагаузской религиозной рукописной традицией. Содержащийся в Епистолиях мотив наказания, имеющий языческую форму, свидетельствует об архаичности текстов. Подобные письма, многие из которых представляют собой апокрифические молитвы, использовались православными гагаузами в повседневной религиозной практике и как оберег в народной медицине. Отмечается, что эта традиция продолжает функционировать среди гагаузского населения Республики Молдова и в настоящее время.

**Ключевые слова**: «Святое письмо», «Епистолия», рукописная гагаузская религиозная традиция, народное православие.

**Summary**

In this article the genre of the Gagauzian religious folklore as “Saints letters” / Eepistolies is studied. The research is based on materials, collected during the individual eth-

nographic studies of the author (2008–2011 years) in the Gagauzian villages of the south of Moldova. “Epistolies” / “Letters” are studied as a monument to the cultural history, associated with the Gagauzian religious Orthodox tradition. The motive of punishment having a pagan form serves an evidence of the archaic origin of the texts. Such letters, many of which are apocryphal prayers, were used by orthodox Gagauzians in everyday religious practice and as a ward in folk medicine. It is noted that this tradition is still spread among the Gagauzian population of Moldova even at present.

**Key words:** “Saints letters“, Epistolies, popular Orthodoxy, Gagauz religious folklore.

*Т. АРНАУТ*

# МОТИВЫ ЛЮБВИ И СМЕРТИ В ГАГАУЗСКИХ ЛИРИЧЕСКИХ ПЕСНЯХ

## (К постановке проблемы)

Главное назначение песен – привить любовь к прекрасному, выработать эстетические взгляды и вкусы. Песенное творчество молодежи всемерно стимулировалось и поощрялось людьми старшего поколения. «Она не стала еще девушкой, у нее нет своей песни», – говорили старые чуваши.

Термином *тюркю* у гагаузов обозначается жанр так называемых «длинных» народных песен, в отличие от песенных миниатюр *маани* [1]. В устном народном творчестве гагаузов они отображают богатый внутренний мир народа, его мировоззрение, передают горе и радость. Некоторые *тюркю*, как указывает российский этнограф XIX в. В. А. Мошков, «создаются так быстро, как растут листья на деревьях, иногда же исчезают точно так же быстро, как листья, и если их никто не использует, кроме их создателей, быстро исчезают. Иногда они имеют мимолетный и региональный успех, в этом случае те, кто поет региональные *тюркю*, изучив их, продлевают их жизнь» (Мошков, 2004, 89). Обычно долго существуют те *тюркю*, которые имеют глубокий смысл и оставляют след в истории. *Тюркю* этого типа передаются из поколения в поколение и остаются в памяти надолго. Их учат наизусть не только профессионалы, но и простые слушатели. Эти песни, как правило, в большинстве случаев исполняются под музыку, главным образом, женщинами. Устная традиция, которая известна своей тысячелетней красотой и богатством, благодаря таланту местных исполнителей существует и сейчас. В наши дни ценности народного устно-поэтического творчества обретают чрезвычайную популярность среди гагаузов. Гагаузский фольклор доносит до наших дней отголоски важных событий истории, драму человеческой судьбы, его неудачи и поиски.

Одной из интересных тем гагаузских *тюркю* является тема любви и смерти. С помощью *тюркю* человек выражает свои мысли и свой внутренний мир, общается, тоскует, делится своим горем и радостью, выражает все свои чувства, передает привет своей любимой и получает от нее весточку. Таким образом, *тюркю* в культуре гагаузов являются важным средством коммуникации. Им присуща глубина слова и значения. Мы уверены, что изучение смысла *тюркю* обеспечит системное понимание данного направления.

Песне присуща высокая поэтизация всех сторон народной жизни. Она имеет большое значение для воспитания подрастающего поколения. Педагогическая ценность песни состоит в том, что красивому пению учили, а оно, в свою очередь, учило прекрасному и добру. Песней сопровождались все события народного бытия – труд, праздники, игры, похороны и т. п. Вся жизнь людей проходила в песне, которая наилучшим образом выражала этическую и эстетическую сущность личности. Полный песенный цикл – это жизнь человека от рождения до смерти. Песни поют младенцу в колыбели, не научившемуся еще понимать, старцу в гробу, переставшему уже чувствовать и понимать. Ученые доказали благотворную роль нежной песни в психическом развитии ребенка в утробе матери. Иногда влюбленные, демонстрируя все свои лучшие качества, преодолевают ради любви самые сложные преграды. Те, кто так и не может воссоединиться со своими возлюбленными, изображают свои внутренние чувства с помощью грустных мелодий. Другим феноменом, которому невозможно противостоять, является смерть. Широко в *тюркю* описывается чувство, связанное с потерей ближнего, друга, любимого. Дитя, которое лишалось матери, влюбленный, потерявший любимую, муж или жена, оставшиеся без своей второй половинки, человек, утративший друга и т. п. – вот основные темы.

**Мотив любви в гагаузских *тюркю***

Структура лирических *тюркю* сложна и разнообразна. Традиционный фольклорный мотив создается с помощью метафор, гипербол, сравнений. Художественные средства, которые используются в *тюркю*, отображают чувства, духовное состояние главных героев и с эмоциональной точки зрения оказывают влияние на слушателя. В основе традиционных лирических *тюркю* лежит система символов, в соответствии с принципами которой человек сравнивается с природой. В гагаузских *тюркю* символом юноши являются меч, лев, птица и т. п., символами молодой девушки – птица, роза, фиалка, звезда и др. Основанием для возникновения разных символов служит близость человека с природой.

Мотивы, характерные для народных озанов (гагаузских певцов) и всего устного народного творчества, основаны не на абстрактных понятиях. Все, что можно увидеть, до чего можно дотронуться, – является конкретным. Это касается всех существ, встре-

чающихся в повседневной жизни. На определенном мотиве часто делается акцент, создается символ или повествование: «Исследования семантики и функции мотивов, элементарных сюжетов народной лирической песни про любовь – своеобразного эталона песни – выявляется в нескольких формах, которые отвечают сближению семантики двух уровней: лирического и ритуально-мифологического» (Капаниця, 2010, 173).

*Тюркю* о любви, наполненные лиризмом, выражают самые глубокие чувства к возлюбленным. Любовь занимает важное место в мотивах *тюркю*. Одной из причин широкого использования в народе пословицы *«Любовь слепа»* является свойство влюбленного человека никого не видеть вокруг. И даже самые близкие люди – отец и мать – отходят на второй план. Действительно, родители занимаются воспитанием до совершеннолетия, после чего молодой человек вступает в самостоятельную жизнь. Его детство переходит в юность, и он начинает искать себе пару. В этот период он переживает самые прекрасные моменты – его сердце, наполненное любовью, как птица, стремится взлететь в небо. Эти чувства иногда связаны с разлукой. Влюбленный юноша, оказавшись вдали от своей возлюбленной, пытается обратиться за помощью к врачу, возлагая на него все свои надежды. Разлука и расстояние – это горе, можно сказать, болезнь для влюбленного, и он верит, что именно врач сможет ему помочь:

| | |
|---|---|
| **Aman doktur** | ***Ах, доктор*** |
| Aman doktur | *Ах, доктор,* |
| Canım çiksın doktur | *Пусть душа моя улетучится, доктор.* |
| Derdime bir çare | *Где лекарство от моей болезни?* |
| Çaresiz dertlere düştüm | *Я в безвыходном положении.* |
| Doktur bana bi çare. | *Доктор, найди мне лекарство от болезни.* |

В другой *тюркю* влюбленные сравниваются с двумя родниками, вода которых течет рядом. К доктору обращаются с просьбой связать их на всю оставшуюся жизнь:

| | |
|---|---|
| İki çöşme yan yana | *Два родника текут.* |
| Su iştim kana kana | *Я напился вдоволь из них.* |
| Aman doktur | *Ах, доктор,* |
| Bana biçare. | *найди мне лекарство.* |

В следущем четверостишии, которое имеет форму *маани*, любовь сравнивается с двумя орехами на одной ветке. При этом разлука сравнивается с морем, в частности с Черным морем. Распространенность этой *тюркю* на Балканах, в Турции, среди гагаузов свидетельствует о ее широкой известности среди тюркоязычных народов:

| | |
|---|---|
| Bir dalda iki ceviz | *На одной ветке два ореха.* |
| Aramız darya deniz. | *Между нами великое море.* |
| Aman doktur | *Ах, доктор,* |
| Bana bi çare | *найди мне лекарство.* |

Переселение гагаузов с Балкан на земли Буджака стало причиной распада гагаузских семей, разлуки влюбленных. В известной в народе *тюркю* «Ой, холмы, холмы» рассказывается о трудностях разлуки:

| | |
|---|---|
| Ay tepeler tepeler yüksek tepeler | *Ах высокие горы, высокие горы…* |
| Karşıdan yağmur yayer bırda tepeler.. | *С противоположной стороны льет дождь, а здесь моросит.* |
| Ne bakêrsın mari kız aul aşırı | *Чего ты смотришь мари, девушка через крылечко?* |
| Taramışsın sacını festen dışarı | *Причесала волосы, которые видны через феску [2],* |
| Seni görän çocuklar yolunu şaşırır.... | *Парни, увидев тебя, путают дорогу…* |

Любовь сравнивается с украшенными цепями, которые скрепляют связь двух людей. Она ассоциируется с пленом и рабством, в космическом понятии – с единством неба и земли, в земной жизни – с браком (Керлот, 1994, 563).

Разные условия жизни и уровень достатка являлись в некоторых случаях препятствием для соединения двух влюбленных молодых людей. Запрет неравных браков становился основанием для печальных песен влюбленных. В *тюркю* о неразделенной любви девушки, а иногда и юноши жалуются на свою душевную боль. Ярким примером является *тюркю* «Şu baa çotuunda» («Под этим кустом виноградной лозы»):

| | |
|---|---|
| Şu baa çotuunda Saşa | *Саша, под этим кустом виноградной лозы* |
| Kara üzüm var | *Есть черный виноград.* |
| Sana baka baka Saşa | *Смотря все время на тебя, Саша,* |
| Gözüm süzüldü | *Я выплакал все слезы.* |
| Versene şu al basmanı Saşa | *Дай же мне твой розовый платочек, Саша,* |
| Gözümü sileyim | *Чтобы я вытер слезу.* |
| Seni bana vermezler Saşa | *Если тебя за меня не выдадут* |
| Deli mi olayım | *Что же мне обезуметь (стать скитальцем)? (2 раза)* |
| Deli mi olayım kırları kapayım | *Скитаться по полям.* |
| Veya ne yapayım | *Или что мне делать?* |
| Yoksa Kongaz yolunda Saşa | *Или же превратиться мне в мост* |
| Köprümü olayım. | *На дороге, ведущей в Конгаз,* |
| Gelen-geçen insana Saşa | *И у каждого прохожего, Саша,* |
| Seni mi sorayım (2 defa) | *Расспрашивать о тебе. (2 раза)* |

Родители запрещают дочери выйти замуж за парня из родного села, предпочитая сосватать ее за юношу из соседней деревни. Но девушка, которая не может найти счастья с нелюбимым человеком, рассказывает своей матери, что все приданое она хочет положить в машину, которая стоит в гараже, и сжечь его. Традиционно молодая девушка считала для себя позором после свадьбы вернуться в родительский дом, так как знала, что уже не может быть свободной и не может быть вместе со своим любимым. Поэтому она и говорит, что вместе с приданым сгорит и ее личная жизнь:

| | |
|---|---|
| Beni küüydän istedilär, Bay-lay-lay-lä-lä. | *Меня сосватали из моего родного села, вай-лай-лай-ля-ля.* (2 раза) |
| Beni küüydän istedilär, ay-lay-lay-lay-lä-läy. | *Меня мама не отдала, мэй,* |
| Beni mamu vermedi, mêy | *Откуда-то появился, мэй,* |
| Nendan nereyi geldi, mêy, | *Один чужой непутевый, мэй.* (2 раза) |
| Bir aşırılı onmadıı, mêy. | |
| Bir aşırılı onmadıı, mêy, | |
| „O da beni pek beendi, mêy..." | *«Он меня очень полюбил, мэй…»* |

В *тюркю* имеют место также проклятия, которые посылают родители детям, не позволяя им встречаться со своими возлюбленными:

| | |
|---|---|
| "Arda da kalsın senin ane, be yärim, | *«Да пусть будет проклята твоя мама, любимая,* |
| Ani bizi ayırdı. | *Которая нас разлучила.* |
| Ah, ölüyöm, | *Ах, умираю я.* |
| Yärim gideyom, | *Ухожу, любимая,* |
| Senden ayrılamıyom. | *Разлучаюсь с тобой»* |
| (Kvilinkova 2005; 266 (3.türkü) | |

**Мотив смерти в *тюркю***

Люди часто вынуждены расставаться друг с другом по разным причинам, в том числе и в связи со смертью. Причинами разлуки могут быть также болезнь, переезд невесты в дом жениха, призыв в армию молодого парня, выезд с родины, исчезновение возлюбленного, землетрясение, пожар, эпидемия, гибель любимого животного и другие непредвиденные обстоятельства, которые и становятся темами песен с печальным содержанием.

Похоронные причитания возникли, несомненно, в древнейшие эпохи существования человечества. После смерти человек переходит в иной мир, но на земле он остается жить в потомках: детях, внуках, правнуках. В этом его бессмертие. Мысль о смерти в народном сознании всегда сопрягалась с идеей вечности – природы, человеческой души, воспитания. Во всех плачах тема воспитания звучит и прямо (остаются дети – предмет заботы родных и близких), и косвенно (ушедший из жизни был очень хорошим человеком, надо быть на него похожим; хранить память о нем, – значит, следовать его примеру, советам, заветам). В плачах народ призывал, не забывая мертвых, постоянно помнить о живых – о детях, о будущем.

В гагаузских *тюркю* описываются смерть и стихии, которые могут забрать жизнь члена семьи или одного из жителей села. Например, в песне «Kalk Todi» («Просыпайся, Тоди»), «Köyümüzde kıran», сложенных еще в период проживания гагаузов на Балканах, рассказывается о тяжелых днях, которые пережили их деды и прадеды.

Гагаузы пели *тюркю* (в форме длинных мелодий и плачей) на посиделках. Они чувствовали, что печаль находится рядом с радостью, жизнь – со смертью, встреча – с разлукой. Довольно часто печальные *тюркю* пели после свадеб, празднования рождения ребенка и других веселых мероприятий. Послание, которое передается с помощью указанных *тюркю,* очень простое: необходимо при жизни помнить о ценности самой жизни, о близких людях, знать, что после смерти вернуть своих родных и любимых уже невозможно. Слушатели *тюркю* данного типа встречаются с истиной, каждый может извлечь для себя соответствующий урок.

Печальные *тюркю* (о смерти) можно разделить на две группы:

- Смерть в переносном значении (разлука с любимой по разным причинам):
  - выдача замуж любимой из-за бедности;
  - невозможность быть вместе с любимой из-за отсутствия согласия родителей;
  - тоска по родине.
- Смерть как таковая (потеря любимой, близких и дальних родственников по разным причинам):
  - внезапная смерть любимой;
  - смерть родителей, любимой из-за болезни;
  - смерть от природных стихий (потопа, молнии, обвала и т. п.);
  - смерть при несчастном случае;
  - самоубийство;
  - смерть на войне.

Приведем строки из *тюркю*, в которой описывается боль и тоска от разлуки с любимой, горе от осознания невозможности быть рядом с ней:

| | |
|---|---|
| Yärim kurdu bir saray, | *Любимая(мый), возвели дворец* |
| Altın direkli. | *Из золотых столбов.* |
| Benim vardı bir yärim – | *У меня был(а) любимая(мый)* |
| Demir ürekli. | *С железным (стойким) сердцем.* |
| Canavarlar su gibi, | *Волки, как вода,* |
| Sardı çalıya. | *Окружили колючку.* |
| Koç kurbannar kesiler | *Барашки для курбана режутся.* |
| Altın tuçlara, | *На золотые подносы* |
| Koftannan kestilär, | *Каждому был отрезан подол.* |
| Herkez eşinnän. | *Все со своими парами.* |
| Eşlän çıkar çıraya | *Все выходят на работу (собирать* |
| Herkez eşinnän. | *сухую лозу),* |
| E, ban näbabilicäm | *Все со своими парами.* |
| Yalnız başıma? | *А что мне делать* |
| Helä gel, garibim, gidelim | *Одному-одинешенькому* |
| Daadan ucadan. | *(Одной-одинешеньке)?* |
| Helä gel, gaaribim, gidelim | *Давай пройдемся, мой странник,* |
| | *От леса до края.* |
| Daadan ucadan. | *И тогда я спрошу,* |
| Tö o zaman sana soracam, | *Что значит разлука.* |
| Ayırılmak nicä. | *На этом свете разлука* |
| *Bu dünnedä hayırılmak Ölümdän taa güç* (Durbaylo, 200,116). | *Труднее смерти.* |

Выдача замуж девушки за другого часто становится причиной принесения себя в жертву во имя любви и попытки самоубийства:

Отправление весточки на тот свет, получение весточки с того света, разделение своего горя с возлюбленным часто встречаются в *тюркю* данного рода.

Молодая девушка, оставшаяся в детстве без родителей, которых спустя много лет не смогли заменить ни старший брат, ни его жена, рассказывает, что в ее памяти и сознании отец и мать все еще молоды, хотя мать уже и «сгорблена» жизнью:

*Моя любимая, мале* [3],
*Была сосватана.*
*Не на чужбину, мале,*
*Не за чужого,*
*А за близкого,*
*Дядиного сына,*
*Не на чужбину, мале,*
*А меня деверем нарекли.*

| | |
|---|---|
| Seläm götüräsin | *Передайте привет* |
| Benim o genç anama. | *Моей молодой маме.* |
| Seläm götüräsin | *Передайте привет* |
| Benim o gencecik bobama..... | *Моему молодому отцу.* |
| Sokaa da çıkarım, | *Выхожу на улицу,* |
| İçeri da girerim, | *Захожу во двор* |
| Benim o kıvrak mamuma | *Ни с кем не могу сравнить* |
| Kimseyleri benzedämeerim | |
| (Kvilinkova, 2003, 165). | *Свою стройную маму.* |

Таким образом, любовь и смерть – это те две темы, которые находятся рядом в человеческой жизни. С давних времен жизнь изображалась как счастье, нечто светлое и святое, не связанное со смертью, а смерть – в виде черного, темного колодца, сна, холода, отдаленности. Гагаузский фольклор содержит ряд сопряженных с этим мотивов. Смерть и оживание главного героя (увидеть во сне свою смерть и заранее подготовиться к ней, дать советы родственникам), мотив, символизирующий смерть, – отказ любимой или ее потеря, переселение в другой мир или получение весточек оттуда, – в этих лирических песнях является архаическим объектом космогонического мифа.

Выделение двух основных групп лирических песен – это акцент на двух главных темах народного устно-поэтического творчества. Мотивы любви и смерти символизируют единство жизненных принципов, кроме того, эти темы являются самыми популярными не только в фольклоре, но и в художественной литературе.

**Примечания**

[1] *Маани* – гагаузские песенные миниатюры.

[2] *Феска (фес)* – традиционный гагаузский головной убор (женский и мужской), который был распространен у них на территории Болгарии и утратился после переселения в Южную Бессарабию.

[3] *Мале* – обращение к матери, бабушке.

**Литература**


Дурбайло М. А. Баллада тюркюлери. Кишинев, 1991.

Капаниця Л. М. Метапонятійна модель української ліричної пісні. Київ, 2000.

Капаниця Л. М. Поетичний текст в усній і книжній традіції: питання поетики та художньої семантики. Київ, 2010.

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

Керлот Х. Э. Словарь символов. М., 1994.

Мошков В. Гагаузы Бендерского уезда. (Этнографические очерки и материалы). Кишинев, 2004.

Durbaylo M. A Gagauz halk türküleri. Kişinev, 2001.

Kaya Doğan Anonim Halk Şiiri. Ankara, 1999.

Kvilinkova E. Moldova Gagauzların Halk Türküleri. Kişinev, 2003.

Mustafa Argunşah-Hülya Argunşah Gagauz Yazıları. Kayseri, 2007.

Turkiye Disindaki Tukr Edebiyatlari Antolojisi 12. Romanya ve Gagauz Turk Edebiyati Kultur Bakanligi. Ankara, 1999.

Yakıcı Ali Halk Şiirinde Türkü. Ankara, 2007.



**Rezumat**

În acest articol sunt cercetate unele aspecte legate de dragoste şi moarte din cântecele lirice găgăuze. Compoziţiile muzicale găgăuze tratau viaţa şi dragostea sub aspectul unei fericiri luminate şi sfinte, fiind dispensabile morţii. Totodată, moartea era reprezentată printr-o imagine prevalată de culoarea neagră: fântână adâncă şi sumbră, un vis întunecat, un tremur de frig, o îndepărtare neluminată. Astfel, autorul ajunge la concluzia, că această conştientizare contradictorie a sistemului găgăuz de valori reprezintă un aspect arhaic al lumii cosmogonice.



**Cuvinte cheie:** motivele dragostei şi morţii, cântece lirice găgăuze, mituri cosmogonice.



**Резюме**

В данной статье рассматриваются мотивы любви и смерти в гагаузских лирических песнях. В гагаузских песнях жизнь и любовь изображалась, как счастье, нечто светлое и святое, не связанное со смертью. Наряду с этим смерть была представлена в виде черного, темного колодца, сна, холода, отдаленности. Автор приходит к выводу о том, что данная оппозиция в мировоззрении гагаузов является архаическим объектом космогонического мифа.



**Ключевые слова:** мотивы любви и смерти, гагаузские лирические песни, космогонические мифы.



**Summary**

The article considers love and death motives in Gagauz lyrical songs. In this part of Gagauz folklore life and love were expressed as happiness, something light and saint, not connected with death. At the same time death was expressed in the manner of black, dark pit, dreams, chill and remoteness. The author comes to conclusion that the given opposition in Gagauz worldview is an archaic object of the cosmogonical myth.



**Key words:** love and death motives, Gagauz lyrical songs, cosmogonical myths.

*Н. ЗИНЕВИЧ*

# СОЦИАЛЬНЫЙ И РОДСТВЕННЫЙ СТАТУС У РОМОВ: ЭТНИЧЕСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ

В антропологии культуры выделяется теория родства, которая изучает эволюцию родственных отношений, связанное с ними брачное право и выбор брачного партнера, статусы родственников, оперирует некоторыми формализованными представлениями о брачных отношениях, например, матрилинейный брак кузенов, правило жениться в своей родственной группе (Смирнова-Сеславинская, Цветков, 2009, 633-654). Реальные нормы брачных отношений не всегда совпадают с теоретическими моделями. Как бы то ни было, отношения родства являются социальными отношениями, которые не совпадают с генеалогией, или «родством по крови». Подтверждением тому служат несколько видов братства, несколько видов отцовства, несколько видов материнства, например, побратимство, усыновление, мамка-кормилица. Известно не менее десяти видов сыновства, к примеру, сын дочери, сын незамужней, приведенный родственниками, рожденный в доме и др. Братство тоже бывает разным: сыновья одной женщины, сыновья отца от разных жен, «первородный» сын и все последующие. Отношения братства, по-видимому, определялись также постоянным общением, совместными играми сверстников, принадлежностью к детской или подростковой группе. Из отношений родства, родства по браку, родственного статуса, положения в родственной группе вытекали конкретные обязанности. Человека характеризовали в определенных социумом терминах родства [1].

Категории социального и родственного статуса в этнической терминологии могут быть объектом изучения разных наук: социологии, генеалогии, этнографии, культурологии, лингвистики. Нас, в первую очередь, будет интересовать этнокультурный аспект, то есть не столько социальная структура общества и характер родственных связей и отношений у ромов/цыган как таковые, сколько их культурное осмысление, ритуальное оформление, содержание и оценка, место в традиционной картине мира. Эти вопросы в разных контекстах исследуют современные цыгановеды Н. Бессонов, Е. Марушиакова, В. Попов, М. Сеславинская, Г. Цветков, А. Фрейзер и др.

В данной статье рассматривается ряд этнических терминов-концептов («рома», «романипэ», «гадже», «романо гадже», «ромни», «вица», «кумпания», «таборо», «патив», «пекулюмос») и очерчиваются перспективы рассмотрения темы.

***Ромы*** (самоназвание «ромá» – от «человек», «люди», «настоящие люди», что характерно для многих народов, отражает определенный этноцентризм сообщества) – этническая группа в Украине. Они дисперсно расселены в большинстве регионов, более всего в Закарпатье, Одесской обл., в украинско-молдавском и украинско-российском этническом пограничье[2]. Подавляющее большинство цыган идентифицируют себя как ромá. Этот этноним считается наиболее корректным во многих европейских странах и общественно-политических организациях[3]. В Украине большинство населения традиционно воспринимает ромов как цыган. Резкое противопоставление себя окружающему миру характерно для всех цыганских групп, среди которых, даже в условиях ассимиляции, сохранились базовые этнические термины-маркеры «романипэ», «гадже», «романо гадже». Язык ромов – романи – состоит из ряда диалектов, относится к младописьменным языкам и развивается в условиях билингвизма его носителей.

Организационным и нормативным принципом ромского общества выступают кровнородственные отношения. Структура общества совпадает, в целом, с системой родства. Род состоит из «всех своих», родственников. Вне его находятся «чужие». Оппозиция «свои–чужие» играет первостепенную роль. Для ромов характерна замкнутость групп и, соответственно, разделение мира по принципу: ромá («свои люди») – гадже («чужие люди»). Почти инстинктивная солидарность и коллективизм внутри рода сочетаются со страхом и подозрением в отношениях с чужими.

Социальная структура ромов традиционно базируется на отношениях родства (см. вица). «Род» не всегда представлял собой функционирующую в одном месте группу, но репутация всего рода всегда зависела от репутации отдельных его членов. Общинные нормы поведения воспитывали коллективизм и солидарность. В пределах отдельной группы те, которые происходили из многочисленной семьи, пользовались привилегиями – правом сидеть на почетном месте, первыми начинать разговор, быть избранными в органы власти [4].

***Романипэ*** (букв. «цыганство») – комплекс этнических ценностей и обычного права. В условиях устной культуры нормы жизни у ромов осознаются как установки, определенные традициями и обычаями предков. При оценке поступков человека и их соответствия романипэ большую роль играет этическая составляющая, поскольку для общества, основанного на взаимоотношениях родства, каковым являются ромские общины, понятие морали не отделяется от понятия права. Хотя нормы морали делятся на те, которые применяются в отношении «своих» и по отношению к «чужим». Нормативная система цыган касается прежде всего распределения социальных и гендерных ролей, принципов де-

ловых отношений, норм ритуального и этикетного поведения, поведения в быту.

Понятие «романипэ» выражает мировоззренческий комплекс цыган. В нем отражены неписаные нормы социального устройства, психоэмоциональная составляющая, нормы обычного права, поведения и морали – всего, что составляет сущность и главную ценность ромской культуры. Романипэ может рассматриваться как кодекс поведения, социальные связи внутри цыганской общины и рода, как определенная ценность в условиях, когда за пределами собственного коллектива, в макрообществе ром нередко мог оказаться человеком не просто с низким статусом, но и практически вне социального пространства. Поэтому романипэ может расцениваться как своеобразный фактор стабильности цыганской жизни.

Проживание в иноэтнической среде привело к серьезным последствиям: цыганский язык (романи) и культура имеют «контактный» характер, то есть склонность к аккультурации, что проявляется во множестве заимствований как в языке, так и в материальной и духовной культуре. Несмотря на мощные внешние влияния и многочисленные заимствования, цыгане не растворились в других народах, а жизнь в сложных политических условиях и катастрофы XX в. не уничтожили цыган физически. При достаточно значительных различиях среди цыган разных стран существует совокупность конститутивных особенностей, определяющих самоидентификацию этноса, и обозначаются они термином романипэ – «цыганство». Это те общие черты, которые заставляют различных в лингвистическом и культурном отношении людей идентифицировать себя с цыганским народом. Исследователи выделяют основные черты «цыганства»: 1) специфический цыганский номадизм, не связанный со скотоводством; 2) резкое противопоставление своего этноса окружающему миру; 3) определенные виды деятельности; 4) владение одним из диалектов цыганского языка романи. Многочисленные цыганские группы не обладают всеми указанными особенностями: в частности, большинство современных цыган не кочуют, а некоторые группы ведут оседлый образ жизни уже несколько веков (например, группа эрлии осела на Балканах с XII в.). Объединить цыган по традиционным занятиям также достаточно сложно: они значительно варьируются в различных регионах, однако наиболее характерными считаются коневодство, обработка металла, мена и розничная торговля, музыка, гадание. Наиболее бесспорным критерием самоидентификации цыган является резкое противопоставление окружающим народам, характерное для всех цыганских групп. Оно зафиксировано в цыганском языке в виде оппозиции рома – гадже («цыгане – нецыгане»), локально отмечены также и другие слова, обозначающие представителей других народов (das, gor и др.). Самоизоляция выступает инструментом защиты, нормой поведения с нецыганами. К этой же категории относится принцип ненанесения вреда цыганам своей семьи и общины, других таборов и других цыганских этнических групп. Именно поэтому нельзя разглашать гадже цыганские «законы», чтобы власть не использовала эту информацию против цыган.

Внутриэтнические взаимоотношения также имеют ряд иерархических уровней, связанных с системой родства, что определяет обязанности и права, которые могут быть трех уровней: 1) между членами расширенной семьи; 2) между членами патронимии и локальной группы (в руска рома – «амаре рома» («наши цыгане»)); 3) между членами патронимий одной этнической группы (Смирнова-Сеславинская, Цветков, 2009б). К последнему примыкают и взаимоотношения с «чужими» цыганами из других этнических групп, проживающих на этой же территории. В межобщинных отношениях ромы стремятся придерживаться баланса между деловыми интересами чужих родов и патронимий. Действие этого принципа демонстрирует пример: «У украинского села расположился лагерь, в котором остановились представители нескольких цыганских групп („катунаря", „сэрвы" и „руска рома"), при этом шатры цыган этих различных групп стояли неподалеку. Катунаря вступили в конфликт с крестьянами и ушли, а крестьяне сожгли шатры сэрвов и русских цыган. Последние созвали этнический суд, и катунаря полностью вернули убытки пострадавшим цыганам» (Марушиакова, Попов, 2007).

***Гаджé*** (в романи букв. «нецыган») – понятие, отражающее концепт «свой–чужой» у ромов в (см. также «романо гадже»). Дихотомия «гадже» («чужие люди») – «рома» («свои люди») актуальна для всех групп цыган, поскольку тесно связана с их контактами с «нецыганским» окружением. Важность такого межкультурного разграничения проявляется в том, что в тех ромских группах, которые фактически потеряли цыганскую речь и нормы традиционной культуры, слова «ром» и «гадже» в языке сохранились. Значительная замкнутость групп цыган была связана в частности, с постоянными преследованиями, экономической и социальной дискриминацией, угрозой физического уничтожения, а также мобильным образом жизни, что не позволяло устанавливать длительные связи с местным населением. При негативном отношении макросреды самоизоляция становилась инструментом защиты и физического выживания цыган. Следствием этого было формирование своеобразной культуры, для которой характерна выносливость и сопротивляемость ассимиляции. Ромы, которые сохраняют особенности традиционного уклада, контактируют с гадже, насколько это необходимо для жизни: в торговой сфере, в общении, в частности, с представителями местной администрации и т. д., но при этом применяют различные стандарты поведения и оценки для рома и нецыган. Оппозиция «рома – гадже» также тесно связана с романипэ, когда кодекс поведения и связи внутри общины и рода приобретали особое значение. И сегодня перед лицом внешней опасности, при необходимости защитить «своих» община оставляет внутриродовые споры и мобилизуется для защиты своих членов.

***Романó гаджé*** (букв. «цыганский нецыган») –

культурный и языковой феномен как выражение движения «чужого» в направлении к культуре цыган, промежуточное звено между рома и гадже. Переход к оседлости способствовал сближению цыган с местным населением, прежде всего в местах совместного проживания. В таких деревнях и поселках, где цыганские «слободки» часто составляли большую часть местного населения, не единичны случаи, когда соседи знакомы с нормами обычного права цыган. Они с детства общались с цыганскими детьми, ходили с ними в одну школу и понимали язык цыган. О таком человеке говорят, что «он почти как ром». В отношении таких людей, связанных с цыганами общим территориальным, социальным и культурным пространством, могут применяться нормы обычного права цыган, с ними чаще заключают межэтнические браки. Для цыган важным условием социальной принадлежности человека к семейному коллективу является овладение всеми элементами их культуры, от языка к формам этикета, ценностных ориентиров. В определенных ситуациях это может оказаться важнее, чем кровное родство. Поэтому установление социального родства (в частности, путем усыновления) законным образом социализирует личность, и главными здесь становятся не антропологические признаки (ромы усыновляют и нецыган), а овладение ребенком всеми элементами культуры, то есть романипэ. Такой ребенок становится «романо чаво». Осознание разницы между происхождением и воспитанием, с одной стороны, и пониманием и соблюдением ромских культурных норм – с другой, создало культурный и языковой феномен романо́ гаджé. В межэтнических браках в ромский семье при инкультурации жены нецыганского происхождения (овладении ею языком и базовыми компонентами «чужой» культуры), начинают действовать те же правовые установки, что и для других членов коллектива. Своеобразие ее положения состоит в том, что, не имея родовых корней, она не принадлежит к родственной общине. Поэтому ее социальный статус в группе укрепляется лишь со временем, с приобретением ею кровных родственников (собственных детей, внуков) и усилением через них семейных отношений. О некоторых украинках и русских сами цыгане говорят, что «она даже лучше настоящих цыганок». С особой гордостью отмечают, что в их среде они всегда общаются исключительно на цыганском языке. Зато цыгане, потерявшие романипэ, не признаются обществом и воспринимаются как гадже. Таковыми, в частности, считались дети цыганок, которые вышли замуж за нецыган и поддерживали со своими родственниками чисто формальные отношения. Обычно они стараются не афишировать своего происхождения. Для окружающего населения они цыгане, зато сами цыгане не признают ни их, ни их потомков «своими» (Зіневич, 2001; Марушиакова, Попов, 2007; Бессонов, 2008; Смирнова-Сеславинская, Цветков, 2009б; Yevtukh, 2009).

***Ромни*** (в романи – женщина цыганского происхождения) может употребляться в значении «жена» относительно женщины цыганского происхождения, цыганки. Термин связан с распространенным самоназванием цыган – ром. Поскольку понятие «пативало» («уважаемый», «достойный») имело у ромов разную смысловую нагрузку в отношении мужчин и женщин цыганского происхождения, особое значение придается «правильному» поведению женщины. Идеалом считается жена, которая всю жизнь прожила с одним мужчиной, а в случае его смерти не вышла замуж (хотя на практике повторные браки являются нормой). Неприемлемо для ортодоксального цыгана жениться на цыганке, если она была замужем за гадже (нецыганом). Резко осуждаются добрачные и внебрачные связи с цыганками, в первом случае это может быть вынесено на рассмотрение этнического суда («крис», «сендо», «жюдиката») или собрание («кидипе», «сходка»). Как и в любом патриархальном обществе, у цыган было четкое распределение обязанностей в зависимости от возрастной категории, семейного статуса и пола. Обязанностей не было у малышей и стариков. Уже больше работы давали подросткам. Больше домашней работы выполняла молодая женщина (статус женщины, как и мужчины, зависел не от возраста, а от семейного положения). Пока женщина не вышла замуж, она не считается «состоявшейся» по половозрастному статусу и не может именоваться ромни, ее называют только словом «чай», в отношении женщин-нецыганок применяют слово «ракли» (Марушиакова, Попов, 2007; Бессонов, 2008; Смирнова-Сеславинская, Цветков, 2009а***).***

***Вица*** (слово румынского происхождения в романи) – обозначение патронимии (рода) у ромов этнодиалектных влашских групп *ловаря* и *кэлдэраря*, дословно переводится как «клан». Другие названия патронимий у ромов – «тсерга», «фамилия», «кумпания». Вица играет важную роль в социальной структуре и организации ромов, которая традиционно основана на структуре и отношениях родства и составляет основу племенной организации. Роль вицы в брачных правилах цыган связана с порядком выбора невесты, которую следует брать только из чужой вицы, поскольку все члены своей вицы считаются «родственниками». Основателем вицы традиционно является предок по мужской линии, который дал ей свое имя, происходящее от его имени или прозвища. Например, у цыган-ловаря существуют вицы Андришещи (от имени Андриш), Пекещи от прозвища Пекарь), в кэлдэраря – Йонешти (от имени Ионо), Сапоррони (от прозвища Сап – «змея») и др. Наибольшая глубина родовой памяти у представителей ортодоксальных групп цыган достигает десяти поколений. Для членов вицы существуют важные ритуальные обязанности: например, мужчины обязаны присутствовать на похоронах («прахопэ») и поминках («помани») членов их вицы. Несмотря на культурное родство, между вицами существует сложная система взаимоотношений. Наиболее иерархически статусными считаются группы с многочисленными табу (магерипэ).

При этом традиционный сетевой характер ромских патронимий и их подразделений в рамках национальных государств служил фактором консервации аморфного и неоформленного характера социальной структуры цыганского этноса. В большинстве стран Восточной Европы после оседания кочевых групп цыган их родовая (племенная) структура начала распадаться, в результате чего сокращается и родовая память, которая сейчас изредка достигает более четырех поколений (Смирнова-Сеславинская, Цветков, 2009а).

***Кумпани́я*** (кэлдэрарский диалект романи) – группа цыган, которая осуществляет совместную экономическую деятельность; одна из традиционных моделей социальной организации, при которой патронимии пытались закрепить за собой определенные ареалы или территории для осуществления экономической деятельности. Ряд традиционных и современных занятий цыган в Европе связан с групповой специализацией цыган. Ромские группы проявляли свою жизнеспособность, быстро реагировали на конъюнктуру, спрос на услуги в стране проживания и в этой связи выбирали специализацию, которая в дальнейшем влияла на процессы групповой стратификации у ромов. Обычно члены кумпании – это родственники, которые входят в один табор, а также отдельные семьи или цыгане, не принадлежащие к этой семейно-родовой группе. Членами группы являются взрослые члены общины или только мужчины (например, для выполнения работ по обработке металла), иногда мужчины и женщины, если последние также задействованы в определенном виде хозяйственно-экономической деятельности (напр., торговле, посреднических услугах, артистических занятиях). Наличие кумпании у ромов является одним из проявлений остатков традиционного образа жизни.

***Та́боро*** (ловарский диалект романи) – группа преимущественно родственных кочевых цыган, а также место их временной стоянки. Мобильная ловарская община, ареал передвижения которой определялся особенностями хозяйственных занятий ромов и способом их жизнеобеспечения. Основу лагеря обычно составляли несколько родственных трехпоколенных семей, во главе которых стояли родные братья. К ним могли присоединиться и другие семьи и отдельные цыгане, но обязательно представители этой же этнической группы. В среднем лагерь состоял из 30–50 человек, в большом численность могла варьироваться в пределах 80–100 человек. При переходе к оседлому образу жизни и обустройстве стационарных жилищ лагерь образовывал «цыганскую слободку» – ряд домов, отдельный угол или улицу в селе или городе. Такие цыганские слободки местное население называло (а иногда и сейчас называет) «таборми». Компактные поселения цыган в Украине расположены в Закарпатской и Одесской областях. В Западной Европе на протяжении последних десятилетий странствующим цыганам официально предоставляются оборудованные стоянки для лагеря, хотя на практике там останавливаются все, кто ведет бродячий образ жизни, включая маргинальные странствующие группы, которые по своему образу жизни и отдельным культурным универсалиям похожи на цыган (Баранников, 1928; Баранніков, 1931.; Фрейзер, 2003; Филоненко, 1930; Зіневич, 2000).

***Патив*** – основной концепт культуры цыган, один из путей реализации принципов поведения мужчины, благодаря которым он становится уважаемым человеком. В целом, реализация статусных качеств мужчины, настоящего рома («пативало мануш»), происходит несколькими путями, в частности, через осуществление принципа «гостеприимства» («то керел патов»), демонстрации своих экономических возможностей, а также социальной власти (авторитета) в своей общине. В условиях эгалитарности ромской культуры способом принятия решений по значимым вопросам (разрешению конфликтов, разработке совместных планов) являются мужские собрания – своеобразные форумы, где социально полноценные члены общества, представленные преимущественно ее мужской частью, могут реализовывать свои значимые качества: ум, сообразительность и др. Термин «пативало ром» (на романи) означает социальную роль, соответствующий статус и половозрастную категорию в традиционной системе ценностей ромской культуры. Это женатый человек с детьми, живущий отдельно от отца, который ведет собственное хозяйство и способен организовать угощение членам цыганской общины. Из их числа приглашаются судьи для этнического суда. Термин «патив» осознается как статус, стимул к социальному развитию личности внутри цыганской общины. Начиная уже с переходного возраста, подростки пытаются продвигаться к статусу «пативало ром», а для этого жениться, родить детей, демонстрировать успешность в делах. Поэтому состоятельные родители из ортодоксальных семей ищут для своих сыновей уже в 14–15-летнем возрасте невест, чтобы быстрее состоялось их «взросление». При этом значимость понятия «богатство» связана с материальными возможностями «публичной реализации статуса» цыган: организации угощения, помощи членам общины, участия в праздниках и др. В связи с этим актуализируется и культ предков, разнообразные ритуалы, которые обнаруживают и закрепляют социальные ценности, и, в свою очередь, обмен и дарение как форма ожидаемого, требуемого и похвального поведения. Поэтому традиционно цыгане относительно легко тратят деньги на «представительские» расходы, большие дома, автомобили, украшения (Смирнова-Сеславинская, Цветков, 2009в).

***Пекулюмо́с***, «пекилимос» (кэлдэрарский диалект романи) – норма обычного права цыган, санкция, предусматривающая наказание за аморальный поступок и принадлежащая к архаическим нормам поведения в ромском обществе цыган. С пекулюмос связан ряд однокоренных слов: «пэкалэ» – посра-

мить, «пекелимэ» – осквернен, «пэкалэ» – осквернить мужа юбкой (намеренно или непреднамеренно). Вопрос пекулюмос может решаться ромским этническим судом или собранием. Ром, которого называют «пекелимэ», считается морально осужденным и одновременно ритуально оскверненным (магерипэ) за совершение тяжкого преступления, греха, то есть грешником. Такая семантическая связь «греха» и «осквернения» явно связана с бытованием в культуре цыган одновременного «осквернения» преступника и его изгнание из цыганского сообщества. Зачастую пекулюмос не употребляется, а физическое ритуальное осквернение и социальное наказание в форме изгнания заменяется денежным штрафом. Традиция «откупа» широко распространена у кэлдэраря. Даже в случаях, когда речь шла о соблазнении чужой жены или незамужней девушки, за что в других цыганских группах традиционно наступало изгнание, у цыган-кэлдэраря речь шла о сумме штрафа, которая бы удовлетворила истца (мужа или отца женщины). Это связывают с обычаем выплаты выкупа за невесту и, соответственно, наличия символического денежного эквивалента женщины, а следовательно, и убытков за «откуп за стыд», которые несет семья.

В данной статье рассмотрено лишь несколько терминов. В рамках углубления цыгановедческих исследований важно провести более широкое изучение обозначенной проблематики.

Поскольку родство делится на кровное (биологическое, естественное) и социальное, с этнолингвистической точки зрения представляется перспективным изучение категорий социального и родственного статуса ромов, которое может иметь два главных аспекта. В рамках первого рассматриваются формы терминологических категорий и те смыслы, которые за ними скрываются. Это три формы выражения: *языковые формы* (не только номенклатура родства, но вообще вся лексика и фразеология, относящаяся к родству, его структуре, родственным связям, их иерархии и оценке – это вполне традиционный аспект, но изученный еще далеко не полно); *фольклорные формы* (мотивы и сюжеты, связанные с социальным статусом и отношениями родства, их состав и структура, их символика и функции и т. п.), и *ритуальные формы* (обряды, связанные с обретением или подтверждением социального статуса, установлением родства или изменением родственных отношений; их типология и функции). Наконец, на основании всех перечисленных данных может быть реконструирована общая семантика, символика и аксиология социального и родственного статуса.

Второй аспект (пока еще слабо разработанный) предусматривает изучение категории родства с функциональной стороны, то есть, исследование родства как формы выражения других смыслов (не отношений родства), подход к категории родства как к коду или семантической модели, используемым в языке и культуре. Сюда могут относиться вторичные значения терминов или – шире – лексики родства, а также мотивы родства, метафоры, касающиеся семьи и родственных отношений, которые присутствуют в фольклорных, текстах обрядах и верованиях. Это позволит получить информацию о содержательной стороне этнической терминологии социального и родственного статуса ромов в рамках традиционной культуры. Существенны не только способы обозначения терминологии в языке: значение имеют состав и соотношение терминов социального и родственного статуса и семантическая характеристика «ключевых» слов всего дискурса родства; важно также трактовать парность, близость, смежность или иерархию любых объектов в терминах отношений родства («вертикальных» или «горизонтальных»). При этом универсальной и прототипической моделью таких отношений служит семья как минимальная социальная структура, основанная на родственных связях.

**Примечания**

[1] В кровном родстве различают прямое (родственники происходят друг от друга), боковое (родственники имеют общего предка), полнокровное (родственники имеют обоих общих родителей), неполнокровное (родственники имеют одного общего родителя). Социальное родство подразделяется на брачное, названое и основанное на усыновлении. Родство исчисляется по линиям и степеням родства и описывается соответствующими системами понятий.

[2] Ромы – потомки выходцев из Северо-Западной Индии (I тыс. до н. э.). Большинство украинских ромов пришли из Балкано-Карпатского региона. В Украине, в частности, выделяются этнические группы ромов: «кэлдэраря» и «ловаря» (первая сформировалась в румыноязычном ареале, вторая – на территории Австро-Венгрии), родственные им «кишиневцы», «рома кирими́тика» («татари́тика рома́», «крымы»), которая сложилась на Крымском полуострове во времена Крымского ханства, а также этнодиалектной группы ромов: ру́ска рома́ (входит в группу русских ромов), «эервы» (или «украинские цыгане»), обитают представители ромких групп «влахи», «плащуны» и др. В своем этногенезе ромы остановились на стадии межгрупповой этнической общности. Одновременно они являются экстерриториальным народом, дисперсно расселенным среди других этносов. Начиная с 1920-х гг. советская власть издавала законодательные акты по ограничению кочевания ромов. Оно почти полностью прекратилось после указа Президиума Верховного Совета СССР 1956 г. «О привлечении к труду цыган, занимающихся бродяжничеством» (Ромы называют этот документ «указо»). Сейчас ромы в Украине (по переписи 2001 г. их насчитывалось около 48 тыс. человек) – это преимущественно жители городов (70,3%), которые не кочуют. Большинство ромов в Украине принадлежат к православным, хотя есть и католики, греко-католики, растет число протестантов разных течений. Сейчас подавляющее большинство ромов ведут оседлый образ жизни, однако меняют место своего проживания чаще, чем этническое большинство. Ромы стали постоянно жить в домах, а не в палатках, пользоваться

мебелью т. д. Состоятельные ромы строят довольно просторные частные дома с большим залом для празднования семейных торжеств. Ромы известны своими многодетными семьями. Цыганка рожала детей, пока имела физические возможности – до 14–16 детей. Беременная женщина («пхари» – «тяжелая», «большая»), а также все, что связывалось с рождением ребенка, окружалось рядом запретов, в частности, беременной запрещалось переходить дорогу лошади, мужчине-рома, с ней пытались избежать контакта, чтобы не было необходимости в «махриме» (очищении). При родах («биянимос» у кэлдэраров) роженице помогали или родственницы, или специально приглашенная бабка-повитуха (однако нецыганка). После сорока дней совершали обряд крещения ребенка («болипе»). На большие праздники (такие как Рождество, Пасха) родители новорожденного одаривали кума («кирва») вином, куму («кирва») шелковым платком, а также хлебом (пасхой). Отношения кумовства особенно уважались.

Для ромов свадьба – самое важное событие в жизни семьи, поэтому денег на нее не жалели. Свадебной церемонии («Абави», «Бьява») предшествовали сватовство («мангаипе»), заключение соглашения, помолвка, организационная подготовка к свадебному церемониалу. В отдельных группах существовал выкуп за невесту («галби»). После выноса рубашки невесту наряжали в платок, поверх юбки повязывали фартук. У кэлдэрарок замужняя женщина имела особую прическу («амболдинари») – маленькие косы заплетались у лба, волосы закручивались вверх и приплетались к косам, концы платка закручивались жгутом и завязывались сзади. После свадьбы жена шла жить в шатер мужа. С переходом на оседлый образ жизни свадебная обрядность ромов значительно обогатилась за счет заимствований у окрестного населения. Так, у сэрвов за день до свадьбы родителями невесты устраивается девичник (в то время как свадьбу организуют родители жениха). Молодую выводят к молодому после долгих «торгов» и «штурма» ворот ее дома дружками молодого. Происходит также «выкуп» приданого.

Цыгане празднуют Рождество («Кючуно»), Пасху («Патради»), уважают день Св. Петра («Симпéтрí»), на Троицу («Русаля») украшают дома освященными в церкви ветками орешника, липы. На больших праздниках ромы придерживаются старой традиции, когда мужчины садятся отдельно от женщин. Во время любого празднования особое значение придается танцу. Хозяева поочередно вызывают главу семьи или старшую женщину, их должны поддержать все члены семьи – дети, внуки, сестры, племянники и т. д.

[3] Некоторые группы цыган Закарпатья, в частности «мадьяры» или «унгрика рома», идентифицируют себя с венграми, в Одесской области – с молдаванами.

[4] В разных ромских группах существуют институты обычного права: собрание («сход», «кидыпе»), суд («крис», «сендо»). В суд входили преимущественно пожилые, опытные ромы, которые избирали из своей среды «баро шеро» (досл. «большая голова») (см. романипэ, патив). Суды рассматривали преимущественно конфликты, касающиеся, в частности, выполнения слова, возврата долга и т. д. Обе стороны произносили перед иконой клятву («севела», «совел»). Потерпевший финансировал собрания в период рассмотрения дела, организовывал быт приглашенных. Расходы возвращал тот, кого признавали виновным.

**Литература**

Баранников О. П. Про діалект циган Артемівської округи // Наук. зб. Ленінградського тов-ва дослідників української історії, письменства та мови. Київ, 1928.

Баранніков О. П. Українські цигани // Національні меншини Радянської України. Кн. 2. Київ, 1931.

Бессонов М. В. Нарративные источники как один из информационных ресурсов цыгановедения // Наукові записки. Т. 15.

Зіневич Н. Традиційне житло циган України // Пам'ять століть, 2000, № 3.

Зіневич Н. О. Цигани в Україні: формування етносу і сучасний стан // Український історичний журнал, 2001, № 1.

Марушиакова Е. Попов В. Studii romani. Том VII. Избрано. София, 2007.

Роми України: із минулого в майбутнє. Тематичний випуск. Київ, 2008.

Смирнова-Сеславинская М. В., Цветков Г. Н. Межкультурная русско-цыганская коммуникация / Пособие для учителей. М., 2009а.

Смирнова-Сеславинская М. В., Цветков Г. Н. Традиционная экономика и уклад как фактор брачной политики у отдельных групп цыган // Наукові записки. Збірник праць молодих вчених та аспірантів / Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України. Т. 19 (у 2-х кн.). Тематичний випуск: «Джерела локальної історії: методи дослідження, проблеми, інтерпретації, популяризація». Книга II, частина 2. Київ, 2009б.

Смирнова-Сеславинская М. В., Цветков Г. Н. Цыгане. Происхождение и культура. Социально-антропологическое исследование. Москва-София, 2009в.

Толстая С. М. Категория родства в этнолингвистической перспективе// Категория родства в языке и культуре. М., 2009.

Филоненко В. Крымские цыгане // Зап. коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Л., 1930. Т. V.

Фрейзер Агнус. Цигани. Київ, 2003.

Yevtukh V. Roma in Ukraine: Ethnodemographical and Sociokultural Conexts, in: GESIS Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften /Thematic series: Social Sciences Eastern Europe / Roma in Central and Eastern Europe, 2009, № 2.

**Rezumat**

În cadrul acestui articol este investigat aspectul legat de statutul social şi de rudenie ale romilor/ţiganilor, percepţia lor culturală, manifestarea ritualică, conţinutul acestora şi sistemul axiologic specific lor. În virtutea faptului că principiul organizaţional şi normativ al comunităţii rome se manifestă în cadrul relaţiilor de rudenie, structura socială este identică cu sistemul de înrudire. Totodată, solidaritatea instinctivă şi mentalul colectiv, caracteristice etniei rome, sunt îmbinate cu o teamă suspicioasă faţă de cei „străini". Reieşind din cele expuse, autorul conchide că sistemul normativ al romilor se referă în mare parte la distribuirea atribuţiilor sociale şi gender, la principiile utilizate în cadrul relaţiilor de afaceri, la normele comportamentului ritualic, de etichetă şi cel prezent în viaţa de zi cu zi.

**Cuvinte cheie**: rom, romanipă, gadje, romano gadje, romni, viţa, cumpania, taboro, pativ, peculimos.

**Резюме**

В данной статье рассматривается этнокультурный аспект социального и родственного статуса у ромов/цыган, их культурное осмысление, ритуальное оформление, содержание и оценка. Так как организационным и нормативным принципом ромского общества выступают кровнородственные отношения, структура общества совпадает, в целом, с системой родства. В то же время, инстинктивная солидарность и коллективизм внутри рода сочетаются со страхом и подозрением в отношении с «чужими». Исходя из этих социальных особенностей, автор делает вывод, что нормативная система цыган касается, прежде всего, распределения социальных и гендерных ролей, принципов деловых отношений, норм ритуального и этикетного поведения, поведения в быту.

**Ключевые слова**: рома, романипэ, гадже, романо гадже, ромни, вица, кумпания, таборо, патив, пекулюмос.

**Summary**

The article considers the ethnocultural aspect of social and family status of Roma/Gypsies, their cultural perception, ritual manifestation, their content and axiology. Due to the fact that kinship relations determine the organizational and normative principle of Roma society, the structure of the society in general coincides with the system of kinship. At the same time the instinctive solidarity and collectivism of Roma go together with the fear and suspicion towards "strangers". Basing on these social peculiarities, the author concludes that the normative system of Roma, first of all, refers to the distribution of social and gender roles, principles of business relations, norms of ritual, etiquette and everyday behavior.

**Key words:** roma, romanipa, gadje, romano gadje, romni, vitsa, cumpania, taboro, pativ, peculimos.

*T. MACOVEI*

# SIMBOLISMUL CROMATIC ÎN CULTURA TRADIȚIONALĂ

Zonele geografice, fiecare cu particularitățile proprii, au contribuit nu în mică măsură la delimitarea zonelor etnografice şi folclorice, dar şi epocile social-istorice de viață au imprimat o tentă specifică în creația populară tradițională pe arii mai mari sau mai mici. Aşa cum spunea B. Malinovschi: „nici un act folcloric nu s-a născut undeva gratuit, ci pentru a îndeplini local o funcție socială sau națională" (Malinovschi, 1970, 70-73).

Etapele de dezvoltare a culturii tradiționale nu sunt simple epoci într-o desfăşurare mecanică a istoriei. Ele reprezintă ilustrări ale unei concepții variate de percepție şi studiere a folclorului şi a artei tradiționale în consensul ideilor timpului şi al valorilor populare locale. Cu multiplele receptări culturale din zonele adiacente, omul a fost în stare, de-a lungul timpului, datorită înțelepciunii şi sensibilității sale, cu predilecție să creeze, nu să imite. De aceea caracterul specific al simbolismului cromatic în exemplul tradițiilor folclorice zonale, de cultură tradițională în general, le vom efectua pe diferite arii şi la diferite scări. În primul rând, intervine imposibilitatea datării (scopul abordării noastre nu este de a da o investigație exhaustivă a subiectului de datare a fenomenului respectiv), adică a fixării momentului în care majoritatea creațiilor tradiționale au luat naştere. Se poate presupune numai că unele au luat naştere mai devreme decât altele. De exemplu, ritualurile funerare sau cele agrare de tipul *Caloianului* sau al cântecului *Drăgaicelor* (în unele zone numit şi al cununii) din ceremonialul recoltării, ori *Cântecul bradului* din ritualul de înmormântare, sau *colindele laice* cu teme legendare sunt mai vechi decât multe obiceiuri sau chiar cântece lirice. La fel şi basmele, legendele au o vechime mult mai adâncă decât unele poveşti. Cronologizarea aici nu se poate face, fiindcă multe din creațiile anumitor genuri considerate ca vechi pot fi mai noi decât cele dintr-un gen socotit ca născut ulterior.(Chițimia, 1971, 109). Drept exemplu pot fi *colindele*, precum şi cântecele de ritual foarte vechi; sunt însă şi multe de dată recentă, ca şi *bocetele* care n-ar putea fi plasate înaintea *baladelor* (care sunt considerate mai târzii decât cântecele de ritual). Exemplu: *Meşterul Manole* cu fond inițial îndepărtat sau *Cântecul bradului*, şi *Cântecul zorilor,* care este una dintre cele mai vechi ceremonii de înmormântare, inexistente din câte ştim la alte popoare.

Este sortită eşecului încercarea de a periodiza, pentru că orice gen cât de vechi a dat naştere mereu, în desfăşurarea timpului, la noi şi noi creații de structură similară (cum ar fi balada *Miorița,* care ajunge azi la peste 800 de variante) (Chițimia, 1971, 131). Dacă se poate determina timpul sau evenimentul care a dat impuls unui gen de artă populară, nu trebuie uitat că poporul nu inventează totul din nou şi în mod spontan, ci foloseşte cu predilecție imagini artistice pe care le are la îndemână din izvoade mai vechi. Aici, de fapt, intervine procesul creației, încât cele mai frumoase imagini se regăsesc în multe genuri de artă tradițională. În orice caz, evenimentul istoric sugerează tema în jurul căreia se polarizează un mare număr de imagini preferabile. Totuşi nu se poate contesta naşterea unei noi creații generată de un anumit moment istoric ce determină o fabulație originală. Am considera că este numai un câştig, dacă se poate fixa momentul creației. În majoritatea cazurilor fabulația nu schimbă decât geografia acțiunii, bineînțeles cu intervenții artistice, cum se întâmplă în cazul costumului tradițional căruia nu i se poate stabili momentul de naştere, fiindcă nu se poate dovedi că s-a născut odată cu epoca neolitică. Creația poate fi mai veche ca temă decât evenimentul istoric la care ne referim (se poate atesta şi la alte popoare), dar realizarea

ei artistică, cunoscută nouă prin dovezi arheologice, s-a desăvârşit mult mai târziu decât acest eveniment.
Drept exemplu poate servi *brâul sacerdotal* care cu timpul a fost reconstruit pe baza câtorva fragmente ale unui întreg fenomen mitic arhaic (Evseev, 1987, 149).

La vechii romani, mireasa era încinsă cu un brâu de lână (de obicei roşu) la care se făcea un nod, (aşa-zisul nod herculian) şi pe care mirele îl desfăcea în patul nupţial. În obiceiurile de nuntă româneşti dezlegarea brâului a fost adesea înlocuit prin gestul ritual al dăruirii brâului, unde mirele primea din partea miresei un brâuleţ ţesut de ea (Oişteanu, 1989, 149). Prin această substituire nu s-a pierdut semnificaţia ancestrală a brâului simbolic. Dezlegarea brâului nupţial sau înstrăinarea lui, marcau decizia fetei de a accepta o nouă stare existenţială şi de a renunţa la „regimul de castitate."

Un alt exemplu pot fi colindele în textul cărora nu lipsesc culorile primare; mai ales a *Cosmosului în Haos* în mitul asiro-babilonian al creaţiei (*Enuma Elis,* I, 37-40), *Apusul* – principiul masculin al *Haosului* – porneşte război împotriva zeilor pentru ca aceştia, prin comportamentul lor vivace şi zgomotos, îi tulbura somnul. De regulă, când iese din starea letargică, monstrul produce un cataclism ca în această colindă românească: „Sus în vârful muntelui,/ Sub cetina bradului,/ Unde-şi doarme boul negru;/ Boul negru se sculară,/ De rouă se scuturară,/ Munţi înalţi se clătinară,/ Văi adânci se tulburară/ Şi de vale s-apucară;/ Rupse malul, rupse dealul,/ Rupse brazi şi păltinaşi...", (din vol. *La luncile soarelui*, Antologie a colindelor laice, Bucureşti, 1964, 310) ori în colindul ***Negru nostru cel* vestit***: „Negru nostru cel vestit,/ Sare-n vânt, sare-n pământ,/ Tot Domnului nostru,/ Sare-n poartă la (Ioana),/ Iar Ioana bucuroasă,/ Tot Domnului nostru,/ Gragdi de cheatră-i descuiară,/ Tot Domnului nostru,/ Cu vin roşu ni-l cinstiră,/ Tot Domnului nostru,/ ...Busuioc verde pe masă,/ Rămâi gazdă sănătoasă".* (inf. Ivasenco Vasilina, a. n. 1954, or. Ialoveni) Etnologul Romulus Vulcănescu a considerat că aceste colinde sunt de sorginte locală fiind generate de un substrat mai vechi european sau indo-european al mitului, care anticipară legendele indo-europene ale poporului lui Noe (Vulcănescu. 1985, 87).

*Darul la naştere*: pentru a persuada vocile destinului care proroceau copilului naşterea, se oferea ursitoarelor în dar o masă aşezată la capul copilului; ea cuprindea alimente variate, proaspete, gustoase care aveau o menire de sacrificiu. Obiectele dăruite acestora erau, de fapt, substituiente târzii ale întâiului sacrificiu; „se oferea *o brăcică nouă de culoare roşie, vin roşu şi un pahar de apă legat cu trei fire de mătase roşie*" (Madan, 2011, 101). Toate aceste componente ale sacrificiului simbolic substituiau, prin culoarea lor roşie, sângele. Motivul se mai întâlneşte şi în studiul *Paşii spre sacru, de Ofelia văduvă,* În *Etnologia alimentaţiei româneşti,* 1996, 98. În *Studii de folclor* (Bucureşti, 1908, 286) Un alt colind al sacrificiului înregistrat în Bucovina (Pătrăuţii de Jos, Storojineţ) este ***Grâul, vinul şi mirul***: *Mustră-se mai mustră,/ Trei domni de cei mari:/ Unul este grâul,/ Al doilea îi vinul,/ Al treilea e mirul/ Iar grâul zice:/ Din mine se face/ Prescură aleasă/ Pentru sfânta masă!/ Iar vinul zice:/ Pe mine mă beau/ Tot crai şi împăraţi/ Şi oameni bogaţi!/ Iar mirul zice:/ Prin mine totul se face/ Din vremi din bătrâni,/ Din păgâni creştini"*(inf. Grozavu Axinia, a. n. 1923 s. Crasna, reg. Cernăuţi). Elena Niculiţă-Voronca prezintă cultul sacrificiului prin exemplul „românii glumesc adesea cu copiii lor care sunt negricioşi, amăgindu-i că i-a cumpărat de la ţigani pe un căuş de făină, o bucată de slănină şi *o pereche de ciubote roşii"*. La Gh. V. Madan, în *Monografia satului Truşeni,* la compartimentul *Nunta* este expus momentul: „femeile, după ce se ridică de la masă, încep a juca *hostropăţul;* în acest moment toate sunt legate *cu roşu la* mână şi cu garafe *de vin roşu*, joacă săltând ţinând mâinile în sus şi bătând din palme". Aceste semne transmit informaţia precum că mireasa a fost fecioară.

Vom observa aici că angajarea creativă a omului nu se poate realiza doar pe anumite elemente istorice, ci şi pe caracterul inventiv al gândirii umane în procesul de desfăşurare a activităţii cultice ordinare.

În istoria cromaticii populare s-au conturat mai multe tendinţe, printre care evoluţia continuă a componentei artistice, continuarea unor caractere unitare specifice din punct de vedere etnocultural şi etnoestetic, varietatea şi crearea unor noi nuanţe coloristice (Ursache, 1998, 207). Unitatea şi varietatea sau varietatea în unitate constituie rezultatul anumitor procese de cercetare internă desfăşurată pe fundalul tradiţiilor autohtone, fără a exclude şi aportul comunităţilor spirituale interetnice. În ce priveşte varietatea nuanţelor de exprimare artistică în domeniul cromaticii populare, în diferite genuri de artă, aceasta a fost de fiecare dată marcată prin diferenţieri zonale, subzonale sau chiar locale. În opinia noastră, supusă factorilor etnoculturali, culoarea a devenit treptat specifică unor zone etnografice cu posibilităţi şi tendinţe creatoare pronunţate de dezvoltare a unor forme proprii de exprimare a simbolurilor cromatice preponderativ în aspectele traiului de zi cu zi: costumul, decorul brodat al pieselor de port, de cult, al ţesăturilor, covoarelor, ceramicii, la împodobirea interiorului etc.

Nu este de neglijat nici aspectul lingvistic de manifestare a culorilor primare şi a nuanţelor cromatice derivative din primele. „În acest fel zona etnografică a constituit o bază etnodemografică stabilă şi durabilă în timp şi în spaţiu, pentru cristalizarea unei modalităţi originale de exprimare a unor tradiţii etnoculturale şi artistice comune în cele mai variate domenii de artă populară, ale folclorului plastic, literar, muzical etc" (Dunăre, 1985, 11). Este vorba de fixarea şi menţinerea anumitor valori cromatice, fie de caracter cultic sau mirean, în anumite expresii frazeologice cu o vechime apreciabilă de circulaţie, în îmbinări de cuvinte, în noţiuni, care desemnează variate realităţi ale faunei şi florei, ale vieţii social-economice, ale vieţii spirituale, nu în ultimul rând.

Poporul a păstrat prin tradiţie neîntreruptă şi într-o puritate incomparabilă unele bunuri folclorice transmise din perioada neolitică prin antichitatea daco-română şi peste Bizanţ până în zilele noastre, care, ulterior, au fost mai bine definite şi îmbogăţite în creaţia individuală cultică. Exemplu poate fi mitul, descântecele, poveştile, legendele, colindul, basmele, speciile epice în proză. Însă, dacă specia şi ideea centrală a unui motiv, universal răspândit, sunt aproape aceleaşi, viziunea de

ansamblu, arhitectonica narativă, (episoadele şi ordinea lor), detaliile artistice (atmosfera generală, inovaţiile, specificul stilistic etc.) de cele mai multe ori sunt radical diferite. În această ordine de idei este cunoscut motivul *Lebedele.* Despre aceste păsări divine aflăm de la autorii antici care participau la sărbătorile lui Apolon-Zamolxis, că această frumoasă pasăre era considerată sfântă la geţi, se observa şi pe paftaua de aur a lui Negru-Vodă prezentată în lucrarea lui A. Bucurescu *Dacia secretă*, unde zeiţa Leto-Maria, mama lui Apolon şi a lui Artemis, „are trupul de lebădă, ea era misterioasa Crăiasă a lebedelor". Numele românesc al păsării vine din „Libida" ce înseamnă vrăjită, fermecată, divină, fiind atestat ca nume de localitate getică.

Unele descântătoare i-au zis păsării *lespede* ca în acest descântec de gâlci: *„Pe cea gârlă repede/ Veni o lespede,/ Cu totul albastră,/ Cu puii albaştri,/ Cu pliscul de foc./ Cum ajunseră,/ Cum se risipiră;/ Cum ajunseră cum se zdrobiră ..."* (Descântec de gâlci cules din com. Costeşti, Tutova, apud A. Bucurescu, *Dacia secretă,* 1997). „Dacă ne vom aminti că la ceremoniile sacre regii atlanţi purtau veşminte albastre, nu ne mai miră nici culoarea lebedei şi a puilor ei din descântecul de mai sus. Chiar şi zeiţa – lebăda de pe paftaua de la Curtea de Argeş, apare pe un fundal de smalţ albastru. Din l. trac. *Etleva* înseamnă curată; albă; strălucitoare (l. lat. *lavo*-a spăla), atestată ca nume de regină, a rămas în română *Pasăre Cudalbă* şi o regăsim într-un descântec de deochi: „*Pasăre albă,/ Codalbă,/ Sus te suişi,/ Jos plesnişi;/ Plesnească ochii râmnitorilor,/ Plesnească ochii deochitorului*." Tot lebăda este pasărea dalbă din descântecul de pocitură: „*Pasăre dalbă,/ Cu aripi albe,/ Din piatră ai crescut;/ Cu nori te-ai bătut,/ Trei picături din tine-au căzut:/ Una de lapte,/ Una de vin/ Şi una de venin./ Cel ce a băut laptele,/ S-a săturat;/ Cel ce a băut vinul,/ S-a îmbătat,/ Iar cel cu veninul,/ A crăpat./ Aşa că piară pocitura din pocit,/ Până într-o clipă să fie lecuit/ Şi să rămână ca pomul înflorit".*

În continuare Adrian Bucurescu menţionează că geţii cinsteau *crucea* şi vedeau, desigur, că una dintre cele mai frumoase constelaţii de pe cer compusă din circa 50 de stele vizibile, are principalele stele dispuse în cruce, în dreptul Căii Lactee. Numele *Constelaţiei Lebăda* este, astfel, un omagiu adus Păsării divine.

*Alb, albastră, cudalbă, dalbă* sunt epitetele, dar şi culoarea-simbol sub care se ascunde lebăda în mitologia românească. Cu numele ei obişnuit ea apare într-un cântec de priveghi, unde două lebede fură leacurile de pe fereastra bolnavului, şi într-o legendă despre o fată mândră, pe care Dumnezeu a pedepsit-o pentru nesocotinţa ei şi a prefăcut-o în pasăre.

În doine *lebăda* este întotdeauna identificată cu *albul: „Şi-şi înălbeşte pânza; / Albă ca şi lebăda; / Cămaşă ca lebăda; / Ieşeam seara la portiţă, / Albă ca o lebediţă"* etc.

Rândunica este considerată de români drept pasăre sacră. În legende se spune că *petele roşii* de pe fruntea şi guşa ei proveneau din sângele lui Zamolxis, pe care a încercat să-l salveze aducând apă vie în cioc, după ce zeul fusese săgetat. În unele variante *albul şi roşul* de pe pieptul ei, culori sacre, sunt simboluri păstrate din datina Mărţişorului. Culoarea ei predominantă, *albastru-închis metalic,* era culoarea mistică a Marii Regine a Cerului.

Un alt simbol al culorii care vine din culorile primare este următoarea poveste: „Tot mergând ei aşa (Făt-Frumos şi Ileana Cosânzeana) dădură de doi armăsari care se băteau. Şi unul dintr-înşii zice: Făt-Frumos, ajută-mă să dovedesc şi ţi-oi da cea mai frumoasă fată din lume. Da celălalt armăsar zice: Ajută-mi mie că ţi-oi face şi eu vr'un ghine, da pe aista îl chema *Galben-de-Soare.* Ei şi, Făt-Frumos l-a ajutat pe *Galben-de-Soare*. După ce l-a învins, *Galben-de- Soare* vine la Făt-Frumos şi zice : Sui călare şi te-oi duce unde doreşti." Simbolul soarelui ce reprezintă culoarea galbenă îl întâlnim şi în colindul din satul Giurgiuleşti cules de la Liuba Mocanu în vârstă de 58 de ani: „*Ce-i în soare nu răsare,/ Ler Domnului/ Trece-un voinicel călare,/ Ler Domnului;/ Pe un cal cam gălbior,/ Ler domnului;/ Nu-i galben de felul lui,/ Ler Domnului/ Dai galben numai de flori,/ Ler Domnuli;/ Sare-n vânt, sare-n pământ,/ Ler Domnului,/ Sare în curte la (Ileana),/ Ler Domnului;/ ...Calul ist cin ţi l-a dat?/ Ler Domnului,/ Naşu când m-a botezat/ Şi-o potcoavă de argint,/ Ler Domnului;/ Sare-n vânt, sare-n pământ,/ Ler Domnului* (inf. Ursu Nadejda Vasile, a. n.1956, s. Lărguţa, Cantemir).

Aşadar, calul reprezintă un simbol al măreţiei conceput prin spiritul Cultului Solar. Calul solar înhămat la carul astrului constituie unul din arhetipurile fundamentale pe care omenirea şi le-a înscris în memorie. Bogăţia de informaţii mitice pe care o conţin creaţiile folclorice, imensa materie culeasă, tezaurizată, tipologizată şi pusă în circulaţie, este materia primă pentru cercetările mitologiei populare şi arheologiei culturale. Arnold Van Genep, deşi le-a cunoscut puţin, a preţuit mult folclorul românesc pe care l-a considerat „unul dintre cele mai bogate şi mai nuanţate din Europa" (Pop, 1957, 106).

Paltinul cosmic – primul copac din lemnul căruia Noe, hărţuit de diavol, îşi meşteresţe toaca (instrument magic cu ajutorul căruia reuşeşte să dureze arca). Copacul cosmic, în unele colinde inedite sau similare, este un arţar de câmp (jugastru*): „Din prundişul Mării Negre, / Paşte (creşte) un galben jugastru"* (Păsculescu, 1910, 53). O altă variantă s-a găsit în volumul *Antologia de colinde laice* (Bucureşti, 1964, 164) cu titlul, „Trei păltiori": *„Din prundişul mării, / La marginile ţării, / Născători, crescători, / Sunt trei păltiori, / Nalţi şi gălbiori".* Culoarea galbenă la începutul facerii lumii în arborele cosmic o întâlnim des în colindele laice.

Cu viguroase caractere cosmice regăsim paltinul şi în ipostaza de arbore funerar, bine reprezentat în folclorul mitic românesc. Într-o variantă culeasă de B. P. Hasdeu în jud. Caraş-Severin unde paltinul este mediator şi totodată călăuză, am constatat culorile care confirmă cele două lumi: „Mortul să nu ia cale strâmbă unde joacă tâlharii, ci dreaptă, trebuie să poposească la fântâna de sub paltin unde Sf. Marie (în pat de brad sau la o masă de piatră) scrie morţii. Doi îngeri coboară scara şi mortul se urcă la Hristos, unde i se citeşte cartea şi-i udat cu *vin alb* ca să uite *lumea albă*: „*Îngerii zălătea,/ Scări îmi cobora,/ Pe Vasile îl suia,/ Sus la Hristos,/ La cel Domn Frumos,/ După ce-l suia,/ Scaun îi dădea/ Şi se odihnea/ Până vinul sosea,/ Cu vin îl uda,/ Lume albă uita"* (Ion Muşlea, Ovidiu Bârlea, *Tipologia*

*folclorului*, *Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu,* Edit., Minerva, Bucureşti, 1970, 520).

Toiagul ca semn distinctiv sau ca simbol al unei demnităţi sau autorităţi (numele popular al celor trei stele luminoase aşezate în rând în mijlocul constelaţiei Orionului) îl întâlnim în tradiţia populară din cele mai vechi timpuri. *Toiagul de argint sau de aur* îl întâlnim ca distincţie de boierie pe timpul domniei lui Dimitrie Cantemir. După un ritual religios care se face înainte de răsăritul soarelui, (respectând un cult mai vechi) „boierii care vor fi puşi în slujbe mai înalte sau pe care îl pune atunci întâi în slujbă, arătându-i meritele ce le-a făcut ţării li se dă un *toiag de argint*, iar postelnicul cel mare capătă un *toiag de aur*". Tot cu această ocazie în aceeaşi perioadă boierii sunt îmbrăcaţi în caftane, de unde şi versurile unui cântec popular: „*U-iu,-iu, că bine-mi şede,/ Cu şal roş şi cu brâu verde"*. Dregătorii cei mari care căpătau *purpura* sau *toga cea albă garnisită cu purpură* se numeau „purpurari", iar „togatus" era numit cel îmbrăcat cu togă (Niculiţă-Voronca, 1908, 269). În versul popular întâlnim adeseori simbolismul culorilor primare, reflectându-se şi nuanţele lor. Ex.: „*De ţi-oi fi, bădiţă, dragă,/ Cumpără-mi năframă albă,/ Iar dacă îţi sunt urâtă,/ Cumpără-mi-o mohorâtă*. Ori: „*Floare naltă, floare neagră,/ Nu ţi-am spus, fa, că-mi eşti dragă,/ C-o să fur din cer cinci stele, Să-ţi fac salbă de mărgele/ Şi mă lăudam cu ea,/ Îl caftesc pe Dumnezeu,/ De s-o pune în drumul meu* (inf. Zinaida Bargan a. n. 1957, s. Boldureşti, Nisporeni).

De aici putem concluziona că specificul mitologic românesc nu rezidă numai din faptul că structurile mitice arhaice autohtone au supraviețuit în forme folclorice în mitologia populară, dar şi în modul în care au fost asimilate în scenarii şi motive mitice exogene.

Simbolul cromatic a rămas aşa cum a fost creat aici în spaţiul nostru carpatic, în vremea când se dialoga în limitele impuse de cultele secrete. Atât de puternic a fost impactul între simbol şi spirit, încât patrimoniul creat în mileniile marilor alcătuiri neolitice a rămas intact dăinuind în continuare. Ţinând cont de informaţiile documentare existente, putem spune în secolele următoare, fondul valorilor spirituale autohtone tradiţionale nu s-au diminuat. Ele au fost tezaurizate în mediul care a fiinţat multe milenii, iar transformările doctrine i-au dat străluciri estetice în locul conţinutului primar.

**Literatura**

Chiţimia I. C. Folclor românesc în perspectivă comparată, Ed. Minerva, Bucureşti, 1971.

Dunăre N. Broderia populară românească. Bucureşti, 1985.

Madan G. V. Un sat basarabean de codru – Truşeni. Chişinău, 2011.

Malinovschi I., Maretialy antropologiczno-arheoliczine I etnograficzne. Vol. 2. 1970.

Niculiţă-Voronca E. Studii de folclor. Bucureşti, 1908.

Oişteanu A. Motive şi semnificaţii mito-simbolice în cultura tradiţională românească. Ed. Minerva, Bucureşti, 1989.

Pop M. Arnold van Gennep, in Revista de Folclor,anul II, nr. 3, Bucureşti, 1957.

Ursache P. Etnoestetica. Iaşi. 1998.

Vulcănescu R. Mitologia românească. Bucureşti, 1985.

**Rezumat**

Simbolismul cromatic în cultura tradiţională a rămas aşa cum a fost creat aici în spaţiul nostru carpatic, în vremea când se dialoga în limitele impuse de cultele secrete. Atât de puternic a fost impactul între simbol şi spirit, încât patrimoniul creat în mileniile marilor alcătuiri neolitice a rămas intact, dăinuind în continuare. Ţinând cont de informaţiile documentare existente, putem afirmă că în secolele următoare, fondul valorilor spirituale autohtone tradiţionale nu s-au diminuat. El a fost tezaurizat în mediul care a fiinţat multe milenii, iar transformările doctrinare i-au dat străluciri estetice în locul conţinutului primar.

**Cuvinte cheie:** cultură tradiţională, simbolism cromatic, artă tradiţională, tradiţii folclorice, valori populare.

**Резюме**

Цветовая символика в традиционной культуре осталась такой, какой она была создана в нашем карпатском пространстве, во времена, когда она формировалась в рамках тайных культов. Настолько сильной была взаимосвязь между символом и духом, что неолитическое наследие осталось нетронутым, продолжая развиваться. Принимая во внимание имеющиеся документальные данные, можно сказать, что в последующие века автохтонные традиционные духовные ценности сохранились. Они накапливались в среде много тысячелетий, а преобразования придавали им еще больше эстетических свойств.

**Ключевые слова**: традиционная культура, цветовая символика, традиционное искусство, фольклорные традиции, народные ценности.

**Summary**

Colour symbolism in traditional culture remains as it has been created here in our Carpathian area when there took place a dialogue in the limits of secret cults. The interrelation between a symbol and spirit was so strong that Neolithic heritage remained intact in continuity. Taking into consideration the existing documentary information, we can say that autochthonous traditional spiritual values have been preserved in subsequent centuries. They were accumulated in the environment that had existed for millennia, and transformations gave even more aesthetic beauty to them.

**Key words:** traditional culture, colour symbolism, traditional art, folklore traditions, popular values.

*Н. БЕССОНОВ*

# ЭТНИЧЕСКАЯ ГРУППА ЦЫГАН-КИШИНЕВЦЕВ

Первое краткое описание *кишиневцев* (курсивом в публикации выделены слова, употребляющиеся в цыганском языке) было составлено автором в 2000 г. в монографии «История цыган. Новый взгляд» (Бессонов, Деметер, 2000, 103, 104). Более подробно этногруппа описана в публикации 2008 г. (Biessonov, 2008, 193-222). В данной статье в научный оборот вводится новый материал.

*Кишиневцы* хорошо известны цыганам бывшего СССР. Их не следует смешивать с современными молдавскими цыганами. Речь пойдет об этногруппе, сформировавшейся в окрестностях Кишинева, но проживающей в России и на Украине. Численность *кишиневцев* сейчас оценочно составляет около 3000 человек.

В современной Молдавии проживают цыгане различного происхождения. Возникли эти этногруппы в Дунайских княжествах. Как мы помним, часть румынских земель отошла к России по Бухарестскому мирному договору. Территория Бессарабии должна была управляться «по обычаям земли молдавской», но русские цари постепенно вели дело к преобразованию ее в обычную губернию. Поскольку в Дунайских княжествах цыгане считались рабами, изменить этот статус не представлялось возможным. После 1812 г. они были переименованы в крепостных. Часть из них возделывала землю, часть кочевала, выплачивая оброк, а остальные прислуживали в домах своих хозяев. Естественно, нам следует установить, от какой из бессарабских этногрупп «отпочковались» *кишиневцы*. В первую очередь, нам поможет лингвистика. Отсеяв румыноязычных цыган (*ватрашей* и *лингураров*), мы сузим круг возможных предков. В этом случае остаются *чурари*, *влахи*, *чокэнари*, *лэяши*, *брэздяи* и *урсары*. Лингвистический анализ, проведенный сотрудником Института культурного наследия Л. Н. Черенковым, показывает, что диалекты, на которых говорят современные *лэяши* и *кишиневцы,* наиболее близки между собой. Этот вывод подтверждают также совпадения в образе жизни и этнопсихологии.

Известно, что цыгане в румынских землях имели разные заработки. *Лингурары* резали ложки, урсары водили медведей и были кузнецами, *лаутары* занимались музыкой и так далее. Население осознавало выгоды от дешевых цыганских товаров. Крестьяне охотно платили за музыку или выступления с дрессированными животными. На этом фоне лишь этническая группа *лэяшей* подвергалась достаточно единодушному осуждению.

*Лэяши* были кочевниками. Само их название происходит от румынского (молдавского) lăieş, что означает «скиталец», «бродяга». Они зарабатывали кузнечеством: делали гвозди, лемеха плугов, тяпки, обручи для бочек, серпы и тому подобные вещи. Помимо этого ремесла, *лэяши* знали множество других: к примеру, они изготавливали деревянные гребни, плели корзины и так далее. Женщины этой этнической группы ворожили, знахарствовали и просили подаяние. Впрочем, кочевье каждого табора могли прервать господа. Когда боярин решал отстроить новые палаты, *лэяшей* переключали на изготовление кирпичей и строительные работы. Как видим, до сих пор описание очень похоже на сведения о других молдавских группах. Но далее современники пишут о повышенной криминальности «бродяг». Заходя под предлогом гадания или сбора милостыни в боярские дома, цыганки с беспримерной дерзостью совершали кражи. За это разгневанные бояре звали их «саранчой», «казнью египетской» и тому подобными прозвищами [1]. По свидетельству молдавского этнолога И. В. Дрона, у *лэяшей* имеется весьма характерный дублирующий этноним *чор* (в переводе с цыганского – вор). Даже знакомство в приведенном им диалоге современных молдавских цыган выглядит так:

– *Анда'л со ром сан* (из каких цыган?)

– *Анда'л чор* (из *чор*, то есть *лэешь*) (Дрон, 1999, 39).

Согласно семейным преданиям *кишиневцев,* их далекие предки были сапожниками, шорниками, корзинщиками, кузнецами (то есть набор профессий практически совпадает с ремеслами *лэяшей*). Еще важнее информация о криминальных заработках. Не секрет, что именно кражи в богатых домах и на постоялых дворах стали основной «профессией» *кишиневцев* после перекочевки из Бессарабии.

Хотя в научной этнографической статье не место моральным оценкам, трудно удержаться от комментария, что молдавские и волошские бояре заслуживали гораздо более серьезной кары, нежели материальный ущерб. У цыган были все основания для ненависти к своим угнетателям. Кочуя по Дунайским княжествам, *лэяши* повсюду видели жесточайшие истязания. Цыганскую прислугу в боярских домах подвергали телесным наказаниям, заставляли работать в оковах, морили голодом. Исторические источники рассказывают о безнаказанных убийствах [2]. Причем даже после перехода Бессарабии под юрисдикцию России хозяйские зверства не прекратились (Крыжановская, 1962, 231-233). В этих исторических условиях у *лэяшей* отсутствовали сдерживающие моральные факторы. А поскольку всё познается в сравнении, то цыган следовало бы сопоставить с другими угнетенными народами. Россиянину сразу же приходит в голову Пугачевский бунт. В Новом Свете свой список восстаний. Порабощенные негры Ямайки, Бразилии, Суринама и Гаити неоднократно поднимались на кровопро-

литную вооруженную борьбу. Таким образом, следует удивляться вовсе не тому, что *лэяши* регулярно покушалась на имущество помещиков. Достойно удивления, что все прочие цыгане никак не мстили своим угнетателям. Во всяком случае, историкам ничего не известно о цыганских восстаниях.

Приведу лишь один конкретный пример господской жестокости. 27 сентября 1831 г. помещик Корчевский покалечил своих крепостных цыганок: Марию Григорашеву и ее десятилетнюю дочь Санику, а Марию Чеботарёву убил (Крыжановская, 1962, 224, 225). Общаясь с *кишиневцами*, автор выяснил, что полную тезку погибшей невольницы. Скорее всего, это совпадение, но совпадение красноречивое. Устная история Чеботарёвых гласит, что их предки занимались ремеслами и пасли скот у помещиков. Что касается фамилии, то она напрямую указывает на род занятий. Многие цыганские семьи в Бессарабии делали «чоботы», то есть были сапожниками. К примеру, у помещика из селения Маракоуцы, наряду с музыкантами, котельниками, кузнецами, было 185 крепостных сапожников (Крыжановская, 1962, 227).

Бессарабские цыгане получили свободу при отмене крепостного права в Российской империи (реформа 1861 г.). И. В. Дрон справедливо полагает, что именно тогда усилились миграции цыган в центральные губернии (Дрон, 1999, 37). Нет сомнений, что первыми обжитую территорию покинули цыгане с наиболее авантюрным складом характера. *Лэяши*, ориентированные на ремесленные заработки, остались в Бессарабии. Наиболее криминализированные таборы, напротив, уехали из окрестностей Кишинева. Коллективная память этногруппы простирается примерно на 130 лет назад. Это означает, что информаторы автора начинают «семейные хроники» примерно с 1860 г. Таким образом, крепостной период представлен отрывочными сведениями, в то время как перекочевка на Украину и в Россию может быть восстановлена с бытовыми подробностями. Приведем сведения о цыгане Карабете, который вел из Бессарабии первый табор. Как утверждают пожилые люди, Карабет был крепостным, жившим под Тирасполем, но еще до отмены крепостного права получил вольную, сумев чем-то сильно угодить хозяину. Из Молдавии Карабет вышел не бедным, а в новых местах стал еще богаче. Совершал с купцами коммерческие сделки. К палаткам своего табора он подъезжал в фаэтоне с кожаным салоном, которым правил кучер, и не выходил до тех пор, пока ему не постелят под черные лаковые сапоги ковер или дорожку. Приехавшего полагалось встречать фразой: «*Баш булубаш баде ласкоре де Карабет*». На вопрос автора, что означает эта формула приветствия, современные цыгане не могли ответить, поскольку забыли значение некоторых слов. Между тем, «*булубаш*» означает «вожак табора». Это цыганское слово молдавского происхождения, распространенное в XIX в. (Дрон, 1999, 41).

Ныне этногруппа делится по территориальному признаку на украинских и так называемых донских *кишиневцев*. В прошлом украинские кишиневцы именовались «*таврияк*э», очевидно, по названию Таврической губернии. Сейчас этот этноним вышел из употребления. *Кишиневцы*, проживающие в России, до сих пор называют себя донскими, хотя многие из них родились в центральных областях и никогда не бывали на Дону. Тех, кто остался на Украине, они иногда называют *брыздяями*, как бы приравнивая их к одной из молдавских этногрупп. Мы не будем впредь пользоваться данным термином. Корректнее говорить «украинские *кишиневцы*». Во-первых, во избежание путаницы. Во-вторых, *кишиневцы* Украины болезненно воспринимают упомянутое слово, поскольку *брэздяи* имеют в их глазах не самую высокую репутацию (чтобы сгладить уничижительный оттенок слова «*брэздяи*», украинские *кишиневцы* приводят свою трактовку его возникновения. Согласно этой противоречивой версии, *кишиневцы*, переправившиеся через реку (то есть «*бразду*»), стали называть *брэздяями* оставшихся позади соплеменников).

Важную роль играют у *кишиневцев* патронимические группы. Исторически они именовались цыганским словом «*вица*», сейчас больше употребляется русское слово «поколение». Чаще всего род называется по имени или по кличке общего предка. Например, *Мунзулеште* произошли от цыгана по имени Мунзул, *Козакеште* от человека по кличке Казак. Из старинных родов со временем выделяются новые. Так, от *Боулеште*, существующих уже полтора столетия, происходит сравнительно молодое «поколение» *Стрелокеште* (имеющее, таким образом, двойное название).

Автором собраны названия ряда *кишиневских* родов.

<u>Донские *кишиневцы*</u> делятся на: *Бобкеште*, *Боулеште*, *Генуаря*, *Григореште*, *Каланджиеште*, *Костеште*, *Милионеште* (*Векереште*), *Софронеште*, *Стрелокеште*, *Фёдореште*, *Харулеште*, *Туркулеште*, *Хоцоманеште*, *Якубеште* и т. д.

<u>*Украинские кишиневцы*</u> (в прошлом «*таврияк*э») делятся на: *Байдакеште*, *Духэште*, *Конанеште*, *Мигаеште*, *Модораи*, *Мочолещи*, *Мыцеште*, *Пампуеште*, *Хоркеште* и др.

Автору удалось выявить генеалогию ряда семей. В данной статье в качестве примера приводится генеалогическое древо рода *Туркулеште*. С этнологической точки зрения оно интересно тем, что позволяет проследить процесс «обрусения» молдавской этногруппы. Начиная с определенного момента, возникают имена русского звучания. Подчеркнем, что во внутренней практике *кишиневцы* предпочитают пользоваться не официальными фамилиями, а именами и кличками с уточняющей родовой принадлежностью. Автор не видел смысла в использовании фамилий также потому, что в прежние времена *кишиневцы* часто меняли паспорта, и конкретный человек мог иметь на протяжение своей жизни десяток фамилий.

Информация, получаемая путем опроса, представляется автору надежной и откровенной. *Кишиневцы* не скрывают противозаконной деятельности предков. На данный момент этногруппа прочно пе-

решла на торговые заработки. При этом существует та же двойственность сознания, которая наблюдается у современных норвежцев (имеющих низкий уровень преступности, но гордящихся разбойничьим прошлым предков-викингов).

Экономическую основу жизни *кишиневцев* вплоть до указа о запрете кочевья составляли совершаемые мужчинами кражи, а также практикуемое женщинами гадание. Поскольку выше была выдвинута теория о происхождении *кишиневцев* от *лэяшей*, может возникнуть вопрос: каким образом домашние кражи стали после перекочевки на Украину не женским, а мужским промыслом? Выскажем гипотезу, не поддающуюся проверке, но логически вполне обоснованную. На взгляд автора, сыграла свою роль смена языковой среды. Как мы помним из источников, в Бессарабии женщины «заговаривали» бояр и их челядь, отвлекая внимание от подруг, проникающих в дом. После перекочёвки цыгане оказались в местах, где население говорило на славянских языках. Разумеется, женщинам требовалось время для того, чтобы освоить русский и украинский. Поскольку деньги были нужны каждый день, мужская часть табора взяла домашние кражи на себя. Они вынуждены были сменить «технологию». Теперь в дом проникали тайком, по ночам, используя отмычки и тому подобные приспособления. Когда женщины освоились со славянскими языками, их помощь в кражах уже не понадобилась. Заработком *кишиневок* стало гадание, а потом и мелкая торговля. «На дело» мужчины ходили с дубинкой, которую называли «*ровли*». Она была нужна на тот случай, если хозяин проснется. В таких случаях его глушили ударом по голове. Тех *кишиневцев*, которые хорошо владели дубинкой, называли словом «*ровлярь*». Иногда деревенские жители даже звали таких умельцев помочь в серьезной драке. Сноровистые цыгане никогда не отказывали, поскольку это был случай проявить молодечество.

Перекочевав в центральные губернии Российской империи, молдавские таборы получили возможность вырваться из порочного круга, на который их обрекала крепостная неволя. Некоторые *кишиневцы* увидели серьезную альтернативу криминалу. Помимо упомянутого выше Карабета были и другие удачливые цыгане. Так, Мащоро, Циштарь и Караим имели постоялые дворы, Ибриш купил поместье в Казахстане. Украинский *кишиневец* Петр Николаевич по прозвищу Буруш (который в 1902 году купил дом в Харькове на Холодной горе) имел ломбард. Ряд *кишиневцев* пополнил купеческое сословие. Мунзул, к примеру, стал купцом первой гильдии; он тоже имел землю и постоялый двор. Важно отметить, что, едва обретя достаток, он самостоятельно додумался до того же, к чему пришли русские предприниматели Морозовы и Рябушинские. Осознав, что народ лучше воспринимает богатство, когда оно сочетается с благотворительностью, Мунзул на свои деньги нанимал работников, чтобы они копали для крестьян колодцы. А когда он ехал через деревню, то раздавал детям конфеты и печенье.

Таким образом, наметившийся переход на торговые заработки мог произойти гораздо ранее 1956 г. Из среды *кишиневцев* уже выделялся слой предпринимателей, которые осели, отстроили дома, занялись торговлей. Их дети имели все шансы на то, чтобы стать полезными членами общества. Октябрьская революция прервала эту тенденцию. Конфискация частной собственности была проведена с неуклонной последовательностью, поэтому своего имущества лишились не только русские дворяне и фабриканты, но и собственники других национальностей. Цыганское купечество лишилось своих домов, земельных участков, постоялых дворов. Состоятельные *кишиневцы* вернулись после конфискации к асоциальному образу жизни… Автор никоим образом не ищет оправданий для стойкости неприглядной традиции. Естественно, одним наследием рабства нельзя оправдывать кражи, которые продолжались почти столетие после отмены крепостного права.

У *кишиневцев был* отрицательный имидж в глазах соплеменников. В целом, цыганский народ стремился существовать, не нарушая закон. Подавляющее большинство таборов жило за счет гадания, сбора милостыни и ремесел. Оседлые семьи включились в сферы строительства, сельского хозяйства и промышленности. Общий процент правонарушителей соответствовал проценту цыган в населении. Если же приглядеться к тому, какие этногруппы чаще поставляли контингент в тюрьмы и лагеря, то картина получится такая. Имелись карманницы из числа *ловарек* и *плащунок*, заметны были конокрады из русских цыган-*сибиряков*. А лидировали, как и следовало ожидать, *кишиневцы*. Итак, в национальной среде возникло стойкое предубеждение против *кишиневцев*. Нередко говорят, что они покушались даже на имущество цыган. До сих пор эти слухи заставляют относиться к *кишиневцам* с опаской. Правда, в последние десятилетия их отрицательная репутация сглаживается, поскольку ее вытесняет уважение к деловым успехам.

Из сказанного не вытекает, что во времена кочевья *кишиневцы* находились в изоляции. Дружеские связи с цыганами других групп у них были всегда. Нередко таборы *кишиневцев* и *сибиряков* кочевали вместе. На совместных стоянках завязывались знакомства, которые традиционно поддерживаются и сейчас. Единственным минусом от совместного кочевья с русскими цыганами *кишиневцы* считают заведомое преимущество потомственных барышников в мене лошадей. Любая сделка с *сибиряками* неизменно оказывалась в итоге невыгодной для «непрофессионала».

В неволе *кишиневцы* никогда не примыкали к воровскому сообществу. «Вор в законе» принципиально не заводил семью, а цыгане рисковали ради жены и детей. В результате сложилась следующая ситуация: с одной стороны, *кишиневцы* не стремились попасть на верхние этажи тюремной иерархии, с другой – их уважали за цельную систему взглядов. У *кишиневцев* существовал своеобразный кодекс чести, запрещавший все формы сотрудничества с органами внутренних дел, а особенно «стукаче-

ство». В качестве примера можно привести историю, когда к *кишиневскому* табору присоединились цыгане другой этногруппы. Через некоторое время они были арестованы. Сразу после ухода милиции возникло подозрение, что гостей сдал властям один из цыган. Услышав о столь тяжком обвинении, этот человек вместе с двумя племянниками явился с повинной. Он рассказал в милиции, что недавняя нераскрытая кража совершена ими. Все трое отбыли многолетний тюремный срок (очистивший, однако, их репутацию в глазах табора).

Как и прочие цыгане, *кишиневцы* были склонны к азартным играм. В лагерях их привычка к картам только укреплялась. Бывало так, что цыгане продолжали игру с лагерными знакомыми, даже выйдя на свободу. Один из таких случаев произошел на елецкой ярмарке в мае 1936 г. К *кишиневцам* специально приехали русские приятели по зоне. Играли в буру, очко и в 66. Цыгану по кличке Беберя сильно не везло – он лишился всего, что имел. Поставил на кон палатку – проиграл и ее. Остался у него только дорогой «романовский» тулуп. К счастью, в этот момент вмешался Антошка Галавкó (русский по крови, но выросший среди цыган). Он сел играть на шубу вместо Бебери и вернул ему все, а потом приезжие поочередно лишились часов, золотых цепок и даже костюмов. Когда азартные гости остались в одном белье, хозяева великодушно дали им одежду и деньги на обратную дорогу.

Как и у всех цыган, у *кишиневцев* существовала взаимопомощь. Если мужчины возвращались с небольшой суммой, то делили ее между собой, отдавая табору лишь пятую часть. Если же куш был крупным, деньги вручались самым уважаемым людям, а те уже распределяли их в соответствии со своими представлениями о справедливости. К примеру, женатый человек получал больше холостого парня. При дележе учитывали благосостояние. Если у какой-то семьи не было лошади или палатка пришла в полную негодность, выделялась сумма, чтобы поправить положение. Бывало, табор помогал снять на всю зиму жилье тем женщинам, у которых мужья находились в заключении. Не забывали и вдов.

Конечно, не обходилось без обид. Случалось, кто-то утаивал доходы, не желая делиться. Но жадные люди рисковали своей репутацией. Имена тех, кто избегал помогать бедным, цыгане помнят до сих пор. Не забыты также имена *кишиневцев*, добившихся наибольших успехов. Так некий Тимоха из рода *Боулеште* прославился тем, что однажды сумел украсть у купцов 80 тысяч рублей, причем «золотом, а не ассигнациями».

Время накладывало свой отпечаток на противозаконную деятельность *кишиневцев*. Если в старину наиболее выгодным считалось ночное проникновение на постоялые дворы, где спали купцы, то после революции состоятельные слои исчезли. Соответственно, появились мужчины, грабившие сберкассы, а часть цыган стала карманниками. Вовлеченность в криминал была массовой. Попытка выяснить, были ли среди *кишиневцев* мужчины, не сидевшие в тюрьме, дала автору лишь несколько исключений из общего правила. О тех, кто ни разу не попадал за решетку, вспоминают сейчас с оттенком удивления и уточняют, что они «просто не попались». Не следует, кстати, считать, что криминальный образ жизни делал цыган счастливыми. Очень многие *кишиневцы* поплатились жизнью за присвоение чужого имущества. Например, в 1938 г. по одному и тому же делу были осуждены на десять лет пятеро мужчин и одна женщина. Из этих шестерых только Зоня Немцурова вышла на свободу, остальные умерли в заключении.

Оборотной стороной перманентного конфликта с законом было стремление цыган стать грамотными. Жизнь настойчиво диктовала им, что для выживания необходимо ориентироваться в мире документов, официальных бумаг и хорошо знать законы. Вот почему *кишиневцы* задолго до указа 1956 г. учили подрастающее поколение грамоте. Зимой, когда кочевой сезон прерывался, детей устраивали в школы. Учиться отправляли даже девочек. Раиса Булубашова, к примеру, успела еще до войны закончить четыре класса. Грамотность позволяла иногда отстоять свои права в ситуациях превышения власти. Егор, сын Буруша из рода *Вакареште*, был застрелен милиционером при обычной проверке документов. Инцидент произошел в 1932 г. в селе Ковыркино Саратовской области. Поскольку убийство было совершено без всякого повода, *кишиневцы* подали официальное заявление и добились возбуждения уголовного дела. Милиционер-убийца был в итоге осужден на 10 лет.

Конечно же, встречались и обратные примеры. Представитель все того же рода *Вакареште*, цыган по имени Васыля, был безнаказанно расстрелян милицией только за то, что вступил в спор. Во время коллективизации представители властей явились на таборную стоянку и потребовали сдать коней в близлежащий колхоз. Васыля не хотел отдавать своего коня, и это стоило ему жизни. Давление на кочевых цыган привело к тому, что часть *кишиневцев* решила переждать опасные времена, влившись в колхозы. Председателем колхоза «Красный шатер» стал Георгий Курга из рода *Боулеште* (по документам он был на тот момент Василием Андреевичем Романовским). Колхоз был в селе Антоновка Боковского района Ростовской области. Кроме *кишиневцев*, в колхозе оказались донские *влахи*. Но были и русские, которым грозило раскулачивание. В других местах их принимать боялись, а цыган-председатель записывал. Таким образом, набралось 300–400 человек. Агроном и полеводы были русские. Колхозу выделили семенной фонд и инвентарь: бороны, плуги. Но посевная началась ни шатко ни валко. Цыгане были разделены на бригады и стремились, чтобы «собственные» кони оказались при них. Каждый жалел впрягать именно свою лошадь – хотел, чтобы она лучше паслась. Тогда председатель перетасовал коней заново, и работа пошла. Но все равно «Красному шатру» не суждена была долгая жизнь. В печати появилась статья Сталина «Головокружение от успехов», в которой признавались перегибы

при коллективизации. Из текста «Правды» можно было понять, что из колхоза можно безнаказанно уйти. Как только на общем собрании зачитали статью, цыганские «колхозники» вернулись к привычному образу жизни.

Не обошли *кишиневцев* массовые депортации, проводившиеся в 30-е гг. Как известно, голод на Украине вынудил многие таборы стянуться в крупные города. Там они были застигнуты «чистками». В СССР проводилась паспортизация, и из одной только Москвы за неполный летний месяц были высланы в Сибирь 5470 цыган (ГАРФ, 9478/1/19/7). Мне удалось найти свидетеля этих трагических событий. Владимир Викторович Шаматульский (известный как Володя Глодо) рассказал, что его табор был арестован в июне 1933 г. Вместе с цыганами других этнических групп *кишиневцы* были высланы в Сибирь. Более подробно жизнь ссыльных в таежном поселке описана в нашей статье «Цыгане: годы ссылок и побегов» (Бессонов, 2002, 10). К 1937 г. относится новая волна репрессий, связанная с деятельностью «троек». Многие *кишиневцы* были тогда арестованы как «социально опасные элементы» (которыми они, по сути, и являлись). Правда, поводы для осуждения по литерной статье зачастую были ничтожны. Васыля из рода *Костеште* был арестован и погиб в заключении, поскольку его русская жена пожаловалась, что он не пускает детей в школу. Умер в лагере и молодой цыган Сема из рода *Кононеште*. Он был схвачен во время ночной облавы на таборной стоянке в районе Черкасс. Получила срок также его жена, которая слишком «назойливо» упрашивала принять передачу. Цыганки в предвоенные годы рисковали не меньше мужчин. Например, «тройка» осудила на десять лет лагерей двух *кишиневок*, которые всего лишь гадали на московском рынке. Семнадцатилетняя Мария погибла на лесоповале, а 25-летняя Кежа выжила, полностью отбыв свой срок.

В отличие от большинства цыганских групп, *кишиневцы* практически не принимали участия в Великой Отечественной войне. Если русские цыгане или *сэрвы* служили в армии и были отмечены боевыми наградами, то *кишиневцы* всеми силами стремились избежать мобилизации. Они воспринимали государство как главного своего врага и психологически не были готовы его защищать. О том, что нацисты ведут войну, в качестве одной из целей выдвигая уничтожение еврейского и цыганского народа, в таборах не знали. Бытовой опыт контактов с немцами во время оккупации 1918 г. не внушал никаких опасений. Русские цыгане, будучи более интегрированными в общество, быстро осознали сущность фашизма. *Кишиневцам* же пришлось убедиться в правоте советской пропаганды на ряде трагических эпизодов.

Ярмаш Чеботарёв, которому в 1941 г. исполнилось 7 лет, рассказывал, что война застала семью на Украине. Уже через месяц после начала оккупации лошадь была конфискована. Кочевье пришлось прервать. Воспользовавшись румынской национальностью, значащейся в паспорте, Веселина Чеботарёва, мать Ярмаша, добилась в Полтаве предоставления жилья. На жизнь женщины зарабатывали торговлей. Они покупали в Харькове одежду, а потом возвращались на попутных телегах или машинах. Осенью 1943 г. *кишиневки* чудом остались живы. Они решили на обратной дороге заглянуть в табор русских цыган, стоящий на окраине. К счастью, один из местных жителей предупредил женщин, что немцы только что подожгли палатки табора. После выяснилось, что все попавшие в облаву казнены. Семья Чеботарёвых пешком перебралась в Харьков и провела неделю у знакомых цыган. Осознавая опасность, они предложили хозяевам уходить вместе. Хозяева возразили, что им жаль бросать заготовленные на зиму дрова. В результате цыганские семьи Харькова были арестованы и расстреляны. Мальчик по имени Петя спасся благодаря соседкам-украинкам, которые затащили его в свой дом, увидев подъезжающих немцев.

Другим примером гитлеровского террора может служить расправа в г. Николаеве. Большой табор украинских *кишиневцев* решил перебраться в румынскую оккупационную зону. Получив в румынских консульствах Кременчуга и Полтавы необходимые бумаги, табор подъехал к переправе через Верхний Буг. На другой берег успели переправиться 50 семей. Однако предатель из местных жителей сообщил немцам, что перед ними не румыны, желающие вернуться на историческую родину, а цыгане. В результате 70 семей были расстреляны. Как утверждают спасшиеся *кишиневцы*, казнь была проведена на каменоломне «Водопой» в стороне от дороги на Павлоград.

Транснистрия (1941 – 1944), территория, находившаяся под управлением румынской администрации, являлась местом депортации и изоляции цыган. Режим Антонеску провел депортацию, очищая Бухарест и его окрестности. Цыгане, лишившиеся привычных заработков, неожиданно оказались во власти голода и холода. Их выкашивали болезни. По оценкам специалистов, политика переселения обернулась гибелью 9000 человек (Кенрик, Паксон, 2001, 148-152).

*Кишиневцы*, успевшие переправиться через понтонный мост, были отправлены в деревню Ткачивка – одно из вновь созданных цыганских поселений. Их товарищами по несчастью стали *урсары*, *чокэнари* и музыканты из Бухареста. Местные жители были предварительно выселены. Для того чтобы предотвратить самовольные отлучки, существовало оцепление. К весне 1943 г. от голода и брюшного тифа умерло около 200 человек. Впрочем, из *кишиневцев* тогда не погиб никто. В отличие от «заграничных» цыган, говоривших только на румынском и цыганском языках, они смогли договориться с местными полицейскими и всю зиму обменивали хорошие вещи на еду. Летом *кишиневцы* под конвоем работали на починке дорог и в полях. Далее в связи с наступлением советских войск цыгане были отправлены на рытье окопов и постройку блиндажей. Сразу же после освобождения часть молодых людей призывного возраста устроилась в цыганский ансамбль Черниговской филармонии.

Следует описать и судьбу *кишиневцев*, которые избежали оккупации. Как рассказывает Раиса Николаевна Булубашева, на ней уже в пятнадцатилетнем возрасте лежала ответственность за двоих братьев и трех сестер. Отец и мать находились в заключении. Сразу после начала фашистской агрессии табор решил уходить вглубь страны. Во время стоянок девушка ходила по деревням, гадала. Не останавливалась перед тем, чтобы украсть лежащий без присмотра кусок хлеба. Часто она, босая, бедно одетая, появлялась на станциях, где останавливались идущие на фронт эшелоны. Солдаты играли на гармони, а Рая плясала – иногда по три часа подряд, – пока состав не трогался с места. Младшая сестра сидела возле вагонов с мешком, в который бойцы кидали пайковые продукты. Поскольку прошел слух, что оккупанты убивают цыган, табор перекочевывал все дальше на восток. Лошадей тогда не было, и *кишиневцы* заходили к председателям колхозов с просьбой дать подводы. Им обычно шли навстречу. На чужих телегах цыгане доезжали до следующего колхоза. Там все повторялось снова. Впрочем, отношения с властью не были безоблачными. Если на оккупированной территории румынская национальность в паспорте облегчала жизнь, то с советской стороны все было наоборот. Румыны были союзниками немцев, поэтому иногда *кишиневцы* попадали под арест как «подозрительные элементы».

После окончания войны в жизни этнической группы произошло мало изменений. Имелись лишь бытовые перемены. Так, ряд семей приобрел крытые армейские фургоны с верхом защитного цвета. Зевели Потанова рассказывает, что у их семьи появилась палатка армейского образца, под которой умещалось три телеги. Несмотря на то, что *кишиневцы* не воевали, они восприняли послевоенную цыганскую моду и нередко носили галифе, френчи, а также гимнастерки.

Вместе с тем вызревали предпосылки для коренного изменения самого образа жизни. После смерти Сталина мягче стали действовать органы внутренних дел. Как и весь цыганский народ в целом, *кишиневцы* все больше внимания стали уделять посреднической торговле. Ослабление контроля позволяло так называемым «спекулянтам» откупиться от возбуждения уголовного дела. Пожалуй, к середине 50-х гг. лишь инерция мышления мешала *кишиневцам* перейти на торговые заработки. Понадобился внешний фактор для того, чтобы произошла коренная ломка векового уклада.

26 октября 1956 г. было опубликовано постановление Совета Министров РСФСР № 658 «О приобщении к труду цыган, занимающихся бродяжничеством». Этот документ стал катализатором назревших перемен. Он положил конец кочевому образу жизни, который к тому времени экономически себя исчерпал. Указ отвечал интересам цыган, хотя далеко не все они способны были сразу это осознать. По воспоминаниям *кишиневцев*, некоторые старики даже плакали. Практическое воплощение Указа хорошо известно. На дорогах встали милицейские заслоны. Таборы должны были осесть там, где их застало постановление, местным же властям вменялось в обязанность трудоустроить цыган, выделить им жилье и проконтролировать посещение детьми школ. *Кишиневцы* продали лошадей в колхозы. Многие бесплатно получили тогда дома и приусадебные участки; некоторые сняли квартиры в городах. Далее произошла радикальная перемена. Мелкая торговля быстро вытеснила преступную деятельность. Первоначально бизнес строился по следующей схеме: в городах закупалась одежда из вельвета и ее меняли в деревне на перины с подушками. Вложив 300–400 рублей, можно было получить 800. В 60-е гг. *кишиневцы* плавно перешли на торговлю коврами, плащами из болоньи, кроличьими шапками. Конец 70-х дал новый товар – автомобили. Как это ни покажется странным, около пяти лет «во время застоя» *кишиневцы* торговали лошадьми. Уже во время перехода на рыночную экономику в цыганский бизнес прочно вошли дубленки. Одна из современных статей дохода – торговля недвижимостью.

Территориально *кишиневцы* по-прежнему рассредоточены по России и Украине. Одно время самая высокая их концентрация – около 55 семей – отличалась в г. Энгельс. Сейчас они нигде не живут такими крупными общинами; вместе с тем и стремление к изоляции у них отсутствует. Несколько *кишиневских* семей, поселившихся в одной местности, сообща отмечают религиозные праздники, гуляют на свадьбах, крестинах и т. п. Автор не заметил проявлений *кишиневского* «национализма». На разного рода торжества приглашаются русские цыгане, *сэрвы*, *влахи*, *ловари* и так далее. Привлекательной чертой *кишиневцев* является высокая культура общения. Они дружелюбны к собеседнику-цыгану, выдержанны с *гадже*. Кстати, в бизнесе некоторые *кишиневцы* имеют партнеров других национальностей, рассматривая сотрудничество с ними как взаимовыгодное.

Новым явлением стало появление в *кишиневских* домах работников из числа нецыган. Нанимая бригаду на строительство, *кишиневцы* умеют быть очень требовательными. Отдельного упоминания заслуживает прислуга. Обычно эти работники – спивающиеся славяне. Цыганская семья обеспечивает им кров, хорошее питание и карманные деньги при условии воздержания от спиртного. Автор лично наблюдал, как благотворно сказывается такая политика на здоровье и внешнем виде работников. В последние годы больше стало прислуги из Средней Азии.

В новых условиях очень быстро возник слой образованной молодежи, окончившей десять классов, техникумы и даже поступившей в институт. Сейчас считается престижным юридическое образование. Мужчины-*кишиневцы* производят впечатление эрудированных людей. Они легко поддерживают разговор о политике, экономике, спортивных событиях, зарубежных новостях. Женщины же сконцентрированы на хозяйстве. Обычно девочке дают закончить 4–5 классов, а потом забирают из школы, опасаясь «дурного влияния».

Переходя к описанию культуры и быта *киши-*

*невцев*, обратим внимание на то, как много у цыган зависит от этнокультурных контактов. Поскольку молдаванки нередко носили ведро с водой на голове, соответствующую привычку имели и *кишиневки*. Способ повязывать женский платок, делая узел позади, *кишиневки* называют *чалмава*. В этом слове явно просматривается восточный оттенок. Есть и другие черты, выдающие былое проживание на территории, испытавшей османское иго. Так, пожилые *кишиневцы*, желая похвалить смелого и удачливого человека, говорят:

– *Хайдуко сан* (Как гайдук).

В 30-е гг. XX в. ни один цыганский праздник не обходился без молдавских песен и плясок. К примеру, старики любили песни «Ту ешть флоаре дупэ маре» («Ты – цветок за морем») и «Де кынд пьяцэ с-а мутат» («С тех пор, как переехал базар»). Танцевали в кругу, называя это «жок цыганяска». Ныне *кишиневцы* в быту исполняют песни русских цыган.

В отличие от *крымов* и *ловарей*, *кишиневцы* не выдвигали из своей среды профессиональных артистов. Автору известны только два исключения: Николай Фролов (он же Руво из рода *Кононешти*), работавший в ансамбле Вишневской, и Боряцу (которого знали все цыгане СССР в связи с тем, что он был в близких отношениях с дочерью Генсека КПСС Галиной Брежневой).

Молдавский язык ныне практически забыт. В середине XX в. еще жили люди, которые могли объясняться по-молдавски, однако теперь *кишиневцы* владеют лишь цыганским, русским, а иногда и украинским языком. Цыганский диалект, на котором говорят *кишиневцы*, имеет признаки сильного молдавского и русского влияния. Часто в разговоре употребляются русские слова (см. образец разговорной речи в приложении).

Вплоть до Великой Отечественной войны у *кишиневцев* сохранялась типично молдавская система именования, к примеру, ла Микако означает «сын Мики». В редких случаях человека называли по матери (Алеша ла Верако означает «Верин сын»). Очень похоже звучали, кстати, имена у *кэлдэраров*.

В довоенные времена еще исполнялись колядки на молдавском языке. Колядовать ходили и взрослые мужчины. Все собранные при этом деньги дней через десять пускались на выпивку. Колядки в ночь с 13 на 14 января заслуживают отдельного внимания. Испокон веков балканские цыгане и некоторые этногруппы нашей страны чтили праздник святого Василия (Марушиакова, Попов, 1993, 168, 169). В этот день *кишиневцы* шумными компаниями ходили в гости. Иногда они «понарошку» уводили лошадей, которых, конечно же, назавтра возвращали после забавного торга и препирательств. Цыгане стремились в ночь с 13 на 14 украсть у соседей сено и клали пучок его перед иконой. Это будто бы обеспечивало удачу на весь будущий год.

У *кишиневцев* нет песен на их диалекте. Сказки заимствованы. Устная традиция сохраняет интересные истории из прошлого. Приведем для примера несколько сюжетов. Нетрудно заметить, что они запали *кишиневцам* в память благодаря своей авантюрной интриге.

1. Бежал от румынского хозяина Костаки. Сам он был из рода *Генуаря*. В Бессарабии получил свободу (это уже была Российская империя). Костаки вскоре разбогател на торговле зерном и захотел стать членом купеческой гильдии. Пошел к начальству. Но ничего не вышло. Чиновник ему сказал с презрением:

– Чорой (чорой по-молдавски «ворон»), куда ты лезешь? Какой ты был, такой ты и останешься.

Цыган обиделся и сказал на прощанье: «Клянусь, за это оскорбление я откушу тебе уши». И хотя в кабинете этот чиновник был под защитой, он на всякий случай написал записку: «Луудат Костаки сенунки мя» (похвалялся Костаки уши откусить) и положил ее в стол.

Кончилось тем, что «чорой» подкараулил обидчика, убил его и действительно отхватил ему уши. Костаки думал, что не оставил следов, но при следствии нашли ту самую записку. Пришлось ему бежать из Бессарабии. Как раз тогда Карабет уходил кочевать на Украину. Костаки присоединился к его табору. Чтобы устроиться получше, он женился на сестре Карабета. Это его и сгубило. Марга была некрасива и вдобавок сильно больна. Стал цыган с горя пить. Постарев, он был уже лишь тенью прежнего гордого Костаки.

2. Мунзул был богат. У него был свой постоялый двор, земля. И был брат Кэтани. Он жил с отцом. Однажды Мунзул приехал в гости и до поздней ночи засиделся за разговором. Кэтани не выдержал и говорит старшему брату:

– Долго ты еще будешь в гостях? Мне пора с женой спать!

Утром Мунзул вызвал урядника и сдал Кэтани в рекруты. Назад он так и не вернулся.

(Интересно, что до сих пор *кишиневцы* считают поступок Мунзула правильным. Разве можно было так непочтительно отнестись к старшему брату? Такого дурака, как Кэтани, и надо было сдать в солдаты.)

3. Сидел в лагере Гузган, сын Чумака и Флорики. Посадили его еще до войны. А как война началась, было очень голодно. И решил он бежать. С ним четверо русских пошли. А он умел идти по тайге куда нужно. По звездам смотрел, по мху на стволах. Трое суток они бежали. И был сарайчик где-то заброшенный. Они отдохнуть решили, а туда нагрянула погоня. Ну и спрашивают конвойные: «Кто вас вел?» Русские пальцами тычут: «Вел Симоненко». Они всех застрелили, а ему сказали: «Доведешь нас назад до лагеря – живой останешься. Мы сами заблудились». Пошли они обратно. И так он их точно вел, что лес расступился и прямо перед ними – середина ограды. Ничего ему не сделали. Оставили досиживать.

Интересно, что в *кишиневских* историях иногда всплывают старинные бытовые детали. Например, что в Молдавии цыгане зимовали в землянках или

что офицеры до революции имели саблю «с колесиком на ножнах».

Религиозные традиции. *Кишиневцы* по вероисповеданию – православные. Самые почитаемые праздники у них – Пасха и Рождество. Отмечают они и яблочный Спас. Прилежно соблюдают посты, а также траур по умершим. Известны случаи, когда человек давал сам себе обет и строго его придерживался. Например, еще в дореволюционные времена Анника Власица после того, как был убит ее муж, зареклась есть мясо и соблюдала этот обет в течение 35 лет – до самой смерти. В кочевые времена семья возила с собой икону. Зимой, когда *кишиневцы* снимали жилье, икона занимала почетное место в «красном углу».

Кочевой быт, обычаи, приметы. Таборы *кишиневцев* включали от 3 до 8 семей. Стоянку цыгане устраивали возле реки, в хорошо знакомых местах. Когда вечером женщины возвращались с промысла, они разжигали костры и готовили еду. Цыганка, приготовившая первой, звала всех соседей к своей палатке. Вначале усаживались мужчины, после них женщины. Через некоторое время угощать начинали и другие хозяйки.

Роженица в течение полутора месяцев не допускалась к приготовлению общей пищи. В старину за этим строго следили пожилые женщины.

В отличие от русских цыган, любимым напитком которых был чай, *кишиневцы* во времена кочевья предпочитали пить воду.

Как и прочие российские цыгане, *кишиневцы* верят в примету, что женщина с пустыми ведрами приносит несчастье. Кочевые цыганки разных этногрупп даже клали в ведро камешек, чтобы не портить людям настроение, проходя мимо палаток. Так же поступали и *кишиневки*. В наше время, одалживая и возвращая посуду, ее не передают из рук в руки пустой. На дно бросают пару конфет или нечто подобное.

У *ловарей* или *кэлдэраров* существует понятие ритуальной чистоты, которое называется «*магрипэ*/*магримос*» или «*пэкэлимос*»). Юбка замужней *кэлдэрарки* может «осквернить» не только своим прикосновением, но даже бесконтактно – например, если женщина пройдет по второму этажу. В *кишиневском* диалекте также есть слово *магримэ*. Однако в быту не существует таких строгостей, как у названных выше этногрупп. Разумеется, женщина не станет, проходя мимо, касаться юбкой мужчин, – но относится это уже, скорее, к правилам хорошего тона. Готовить желательно в фартуке. Тем не менее, никто не станет избегать человека, который по незнанию сел за один стол с «оскверненным», – *кишиневцы* считают практику, существующую ныне у *ловарей*, нерациональной и несовременной. Вероятно, в отдаленном прошлом цыганки-*кишиневки* также были опутаны сетью унизительных запретов. Но сейчас об этом напоминает, главным образом, обычай садиться на праздниках за мужской и женский стол.

Отметим, что в период кочевья строгого разделения по признаку пола не наблюдалось. В обыденной жизни семья рассаживалась вперемешку, и подходящие к палатке гости присоединялись к общей трапезе, не опасаясь задеть цыганскую юбку.

Палатка. Издавна разные группы цыган отличались способами ставить шатер. Палатка турецких кочевников имела полукруглый свод, *кэлдэрары* предпочитали островерхий шатер, а русские цыгане натягивали полотняную крышу, делая более пологие скаты. Имело свои особенности и жилье *кишиневцев*. В то время как другие цыгане ставили деревянный каркас из нескольких жердей, *кишиневская* палатка опиралась на один шест. В задней части шатра располагалась телега – она была элементом конструкции, поскольку полотно крепилось к ее углам. Несущая жердь была отклонена от телеги. Прочность походного жилья обеспечивалась благодаря вбитым в землю колышкам.

Костюм. Что касается одежды, то она не была такой броской, как в *кэлдэрарских* или *влашских* таборах. Мужчины носили рубашки неярких расцветок, темные штаны и пиджаки. У цыган постарше были каракулевые шапки наподобие папах. *Кишиневцы* любили сапоги с острыми носами; ботинки же появились только после Второй мировой войны. Кроме золотых колец и печаток, других украшений у них не было. У мужчин еще до войны были короткие аккуратные прически. Цыгана с длинными волосами осуждали: «Прии со пляти мукляв орто влахосте» (Смотри, какие длинные волосы отрастил, как влах).

Женщины носили золотые браслеты, кольца, крупные круглые серьги, изредка мониста. Носили и бусы, но чаще одну только нитку. Юбки у *кишиневок* были длинные. Иногда – однотонные и узкие, как у местных жительниц. Но бывало, женщины шили их сами из пестрых тканей, собрав у талии в мелкую складку. Такие юбки были очень широки – можно было поднять подол над головой, не открывая ног. Кофты зачастую были цыганского фасона, с расширяющимся рукавом. Чаще, однако, *кишиневки* одевались неброско. Темные юбки, светлые кофты и обычные косынки придавали им примерно такой же вид, как у окружающих женщин. Замужним женщинам необязательно было носить фартук или косынку; обычаи позволяли ходить с непокрытой головой. Что касается наименований одежды, то передник называли *пестелкой*, платок на голове – словом *басмава*. Шаль именовалась *шалинка*.

В наши дни мужчины одеваются практически так же, как русские. У женщин тоже платья современных фасонов (брючные костюмы и короткие юбки, естественно, исключены).

Застолье. *Кишиневцы* соблюдают старинную традицию, согласно которой во время праздников мужчины и женщины сидят отдельно. За столом существует определенная иерархия. Старики садятся рядом друг с другом на самом почетном месте, далее следуют мужчины зрелых лет, и в конце – молодые женатые мужчины. Юношей, подростков и детей *кишиневцы* стараются, по возможности, посадить отдельно. У этого обычая есть внутренняя логика. Благодаря четкой градации по возрасту и полу, под-

бираются группы, имеющие сходные интересы, что значительно облегчает общение. Иногда мужчина, находящийся во главе стола, требует общего внимания и произносит уважительный тост за женщин, сидящих несколько поодаль. Это на короткое время объединяет всех, находящихся в помещении. Но в целом разговоры о женщинах не приветствуются. Случайно упомянув в разговоре жену, цыган произносит ритуальную фразу извинения.

Беседа идет о поездках в другие города, о встречах, о бизнесе. Конечно же, обсуждаются свадьбы, как недавно состоявшиеся, так и намечаемые. Много говорят о кочевом прошлом, а также уточняют дальние родственные связи. Рассказы воспоминаний чередуются с обсуждением общей ситуации в стране.

Незаметно происходит смена блюд. Женщины тихо убирают одни тарелки и приносят другие. Специфической национальной кухни у *кишиневцев* нет. На столе в большом количестве представлена российская кулинарная традиция. Пасхальные куличи крупных размеров цыганки пекут сами. Украшение стола – запеченные целиком утки или поросята, а также вазы с фруктами.

Во время *кишиневского* застолья действует относительно редкая традиция. Как уже говорилось, во главе стола сидят уважаемые цыгане. По просьбе хозяина стола, обращенной к одному из них, начинается следующий ритуал. Мужчины по очереди принимают из его рук кусок запеченного мяса (в старину это была индюшатина, сейчас прибавились утка или поросенок). Цыгане выслушивают пожелания добра и благополучия, а потом благодарят наделяющего краткой ответной фразой. Суть не в еде как таковой. *Кишиневцы* дорожат атмосферой братства, близости и единения. Для них важно, что человек, имеющий авторитет и находящийся в зрелом возрасте, лично разделывает дичь и находит в каждом случае особые слова. Это не формальный обмен любезностями. В речи обязательно возникают и общие воспоминания, и приветствия всей семье. Поскольку на праздник собираются не только родственники, но и гости из других городов, это обязательно вносит в ритуал разнообразие. Мясо передают и принимают руками, не пользуясь вилками и тарелками.

В остальном *кишиневское* застолье мало отличается от того, что происходит у прочих цыган. Звучат тосты с пожеланиями «счастья, здоровья и благополучия» (*бахт*, *зор*, *састимос*). Время от времени гости и хозяева выходят на середину «залы», чтобы потанцевать под цыганскую или современную эстрадную музыку. Иногда ведущий по очереди вызывает семьи, чтобы те «оказали честь» собравшимся цыганским танцем. С хореографической точки зрения *кишиневская* манера пляски основана на заимствованиях от русских цыган, но крайне однообразна и лишена технической изощренности, присущей русско-цыганскому танцу. Отдаленное сходство с пляской «жок» возникает, когда собравшиеся движутся по кругу, взявшись за руки. Однако характерные для молдавской пляски движения утрачены.

Сватовство и свадьба. Во времена кочевья похищение невесты было правилом, а сватовство исключением. Конечно, «кража» была условной: на деле парень с девушкой, испытывающие взаимную симпатию, заранее договаривались. Убежав, они три-четыре дня скрывались, а потом отец жениха в компании нескольких человек шел сглаживать конфликт. Он держал примерно такую речь:

– Наши дети сами выбрали свою судьбу, не будем же мы им мешать. Бог с ними. Они убежали – они так решили.

В подавляющем большинстве случаев родители девушки шли на мировую. Изредка звучал ответ: «Мы вас не знаем, вы нас не знаете. Если хотите, делайте свадьбу». Так или иначе, но брак становился свершившимся фактом. Иными словами, даже когда *кишиневцы* жили в шатрах, они считались с чувствами девушки. Это выделяет их на фоне тех цыган, которые во главу угла ставили отцовскую волю или брали выкуп за невесту (*крымы*, *кэлдэрары*).

Угощение на свадьбе кочевых времен было скромным: обычно хватало поросенка и двадцати куриц. Надо было купить 2 четверти водки и четверть вина для женщин. Гости дарили молодым деньги – небольшие суммы.

Что касается похищения невесты, то *кишиневцы* видели в этом своего рода молодечество. Отцу было приятно, что его сын «украл девушку», – и со временем, когда обычай стал отходить в прошлое, о нем вспоминали с ностальгией.

Ситуация в корне изменилась после перехода на оседлость. За последние три десятилетия стал преобладать обряд сватовства. Это не значит, что девушка потеряла свободу выбора. Молодежь, как и прежде, имеет возможность встретиться, пообщаться, присмотреться друг к другу. Если парень девушке по душе, она говорит в ответ на его предложение: «Засылай сватов. Убежим, только если родители откажут». Таким образом, чаще всего для отца с матерью сватовство не является неожиданностью. Они знают о симпатиях дочери, и это для них не менее важно, чем репутация семьи жениха.

Сваты появляются с караваем и бутылкой дорогой водки, повязанной красным бантом. Хозяева усаживают их за стол, и начинаются полагающиеся по такому случаю разговоры. Отец старается оттянуть момент окончательного ответа; он ссылается на то, что не может все решать один. Есть родственники, с ними тоже надо посоветоваться и т. д.

Если сватам отказывают, это делается в первый же день. Существуют вежливые формы отказа: невеста молода, не готова к замужеству:

– *Эртин, ромале. Мыры щей най мэритимаски, ой ынкэ тэрни*.

Подобные случаи, однако, исключительно редки. Чаще всего утром второго дня сваты выслушивают фразу, означающую отцовское согласие:

– *Т'аел тумéнгэ бахтали тумари бори*.

После этого бутылку с бантом торжественно открывают. Подозвав молодых, родители ломают хлеб и дают им по кусочку. Начинается общее веселье.

В дом приглашают других цыган – поделиться радостью. По этикету родителям жениха надо в этот момент съездить на базар и прикупить угощение на стол. Только когда все разойдутся, близкие жениха и невесты начинают обсуждать детали свадьбы.

За два-три дня или за неделю до свадьбы устраивают вечер, на который зовут друзей и всех цыган поселка. Это проводы невесты.

Свадьба длится два дня. Первый день – общее застолье. Число гостей может доходить до двух сотен, поскольку съезжаются *кишиневцы* из разных городов. Хозяевам надо позаботиться об угощении и ночлеге, но это приятные хлопоты – свадьба у цыган является самым значительным событием в жизни, и на нее не жалеют ни сил, ни денег.

Утром второго дня, когда гости вновь собрались за столами, им предъявляют доказательства невинности девушки. Одна из пожилых женщин, на которых ночью возлагался контроль, обращается к родителям невесты со словами благодарности: «Спасибо за то, что вырастили такую хорошую девочку». Как видим, все это очень напоминает обрядность русских цыган.

Венчание происходит в первый день свадьбы, с утра, но следует заметить, что церковный брак в глазах *кишиневцев* не обязателен. Множество семей живет невенчанными, и такая ситуация считается абсолютно нормальной. В ритуал свадьбы входит родительское благословение иконами. Последний обычай соблюдается строго и вполне заменяет венчание в церкви.

К слову сказать, будучи людьми глубоко верующими, *кишиневцы* не уважают священников, считая их образ жизни далеким от святости.

Что касается расходов на свадьбу, они сейчас очень велики. В сумму входят аренда зала, угощение и музыка. Поскольку свадебные торжества обходятся очень дорого, большинство цыганских этнических групп справляет так называемую «свадьбу с дарами» (или «с наделом»). Обычай этот возник сравнительно недавно. Стремясь окупить расходы, хозяева по очереди вызывают собравшиеся семьи поздравить молодых. Поскольку под сотнями взглядов неудобно сделать маленький подарок, гости кладут на поднос сотенные купюры или золото. В принципе, цыгане не в восторге от этой разорительной практики. Во-первых, некоторым приходится под благовидным предлогом отказываться от приглашения. Во-вторых, родителям жениха и невесты неловко оттого, что приходится учитывать, кто из гостей способен подарить крупную сумму.

Отступление по поводу расходов потребовалось автору для того, чтобы воздать должное *кишиневцам*, которые до сих пор не перешли на «свадьбу с дарами». Как бы ни было трудно, они придерживаются традиций кочевых времен, формулируя их так: «Люди приходят, чтобы разделить радость. Свадьба – это не коммерческое предприятие». Трудно сказать, долго ли *кишиневцы* смогут оставаться такими щепетильными. Но на данный момент они даже особо оговаривают, что близким родственникам не следует делать подарки публично, поскольку это может быть истолковано как намек или пример для подражания.

У *кишиневцев*, как и у всех цыган, смешанные браки начались не сейчас. Как исключение они были даже в кочевые времена. Интересно, что девушки, решившиеся круто изменить свою судьбу, были не из крестьянских семей. Автору рассказывали о дочери богатых немецких колонистов, о еврейке, имевшей диплом агронома, о трех «поповых дочках» из разных мест. Почти все они удачно врастали в кочевой табор и становились хорошими гадалками.

Похоронная обрядность *кишиневцев* очень близка к той, которая наблюдается у русских цыган. Не следует связывать сходство исключительно с православной религией. Напомним, к примеру, что у православных молдавских цыган сейчас принято хоронить в склепах, причем в специальные ниши ставятся бутылки с вином, а всем съехавшимся людям вручаются от имени покойного подарки.

Конечно же, на обычаях *кишиневцев* сказалась смена этнокультурных контактов. Русское влияние проявляется в том, что похороны происходят на третий день (молдавские цыгане порой откладывают миг последнего прощания на неделю и более – пока не прибудут все дальние родственники).

Сама атмосфера православной обрядности привела к тому, что *кишиневцы* восприняли все сроки поминального цикла (девять дней, сороковины, год), ставят на стол рис с изюмом и т. д. Хотя похоронные обряды относятся к самым консервативным и старики настаивают, что со времен их детства мало что изменилось, некоторые перемены все же есть. Прежде всего, следует отметить увеличение роли официальной Церкви. Отпевание с участием священника сейчас обязательно настолько, что можно даже услышать фразу: «Иначе земля покойного не примет». Во времена кочевья соблюдать предписания Церкви удавалось не всегда. Если человек умирал вдали от храма, цыгане поручали его тело и душу заботам набожных пожилых деревенских женщин, которые оплакивали и «отпевали» его.

Хоронили прежде на деревенском кладбище, после чего могила оставалась лишенной ухода, и если через десять-пятнадцать лет табор возвращался в ту же местность, родственники не всегда могли ее разыскать. Близкого человека, однако, поминали и в этом случае. Не найдя могилы, рассаживались на ближайшем к деревне поле.

Сейчас все, естественно, изменилось. *Кишиневцы* ставят памятники и ухаживают за могилой. Кутью освещают в церкви. Сам же момент похорон сохранил небольшое отличие от русского обряда. *Кишиневцы* кидают на гроб не только комья земли, но и монетки, как бы «откупая» могилу. Старики называли это «*кинел э пхув*». В поминальный день *кишиневцы* льют на холмик водку. За столом проливают водку на скатерть и делают донышком стакана кругообразное движение. Такой обычай существует у многих цыганских этногрупп.

Общим является обычай сидеть при покойном три дня и три ночи. Мужчины не бреются. Родные

и друзья усопшего проводят время за столами, предаваясь воспоминаниям. Не осуждается и разговор на отвлеченные темы.

Траур у *кишиневцев* принято держать в течение года. Ближайшие родственники не ходят на свадьбы, не поют и не пляшут. До сих пор сохранился старинный обычай, приуроченный к годовщине смерти. Сыновья покойного покупают полный комплект одежды, а также мелкие личные вещи, вроде расчески, и дарят все это одному из знакомых цыган. Тот присутствует на поминках, одетый в подаренные вещи. Разумеется, если поминают цыганку, то покупают и дарят женскую одежду.

Правосудие. Формальных лидеров у *кишиневцев* нет. Были и есть уважаемые люди, к мнению которых прислушиваются все окружающие, однако спорные вопросы разрешает цыганский суд, именуемый на *кишиневском* диалекте *жюдеката*. Человек, требующий справедливости, обращается к наиболее авторитетным цыганам, славящимся честностью и знанием обычаев. Расходы на проведение сходки истец берет на себя. Общественные судьи не должны быть родственниками ни той, ни другой стороне, поэтому порой их приглашают даже из другого города.

Чаще всего *жюдеката* собирается по вопросам чести и репутации, а также решает чисто материальные проблемы (раздел прибыли от крупной сделки, задержка с выплатой долга, долги, оставшиеся от родителей и т. д.).

Основная цель *кишиневской жюдекаты* – не наказание виновного и не «справедливость» любой ценой. В основе решений лежит стремление сгладить конфликт и обеспечить прочный мир на годы вперед (иногда ценой того, что безусловно правому человеку предлагают чем-то поступиться). Например, недавно *жюдеката* в Подмосковье убедила цыгана, который дал в долг крупную сумму, предоставить неплательщику полгода отсрочки и простить ему часть процентов. Разумеется, виновный извинился и заявил, что безоговорочно выполнит принятое решение. Автор спросил одного из судей, понимают ли они, что кредитор понес материальный ущерб.

– Верно, – ответил он. – Но мы же знаем, что человеку действительно нечем было на тот момент расплатиться. Неужели было бы лучше, если б его заставили продать дом и сделали детей бомжами? Разве чисто по-христиански можно человека додавливать? А так один цыган все же остался с прибылью, а другой через полгода встал на ноги и рассчитался.

Сейчас *жюдеката* собирается реже, чем в кочевые времена. Объяснение кроется в том, что стало меньше поводов для конфликтов. Ранее *кишиневцы* были связаны общими делами, а в последние десятилетия каждая семья ведет свой отдельный бизнес.

Если спор идет между *кишиневцем* и русским цыганом, на сходку приглашаются русские цыгане. Конечно, *кишиневцы* уверены, что и без этого вынесли бы объективное решение, но поступают так из щепетильности.

В заключение несколько слов о месте *кишиневцев* в иерархии цыганских этногрупп. Это достаточно сложный и деликатный вопрос. «Аутсайдерами» считаются бедные этногруппы, утратившие цыганский язык. Выше котируются цыганоязычные, но традиционно небогатые ремесленники. В русских цыганах и *сэрвах* ценится образованность, но осуждаются признаки ассимиляции и постоянно ослабевающее владение родным языком. *Кишиневцы*, несомненно, находились бы на одной из самых высоких ступеней, если бы не унаследовали от прошлого репутацию «опасных людей». Во многом такой взгляд потерял актуальность (хотя в случае конфликта *кишиневцы* по-прежнему, подобно *крымам*, умеют за себя постоять). Автор не сомневается, что с ходом лет прочие цыгане осознают трансформацию, которую претерпели *кишиневцы* за последние десятилетия. Это может еще более упрочить позиции данной этногруппы в цыганской диаспоре.

**Примечания**

[1] Ђорђевић Тихомир Р. Наш народни живот. Кн. 6. Београд, 1932; Когалничан М. Очерк истории, нравов и языка цыган // Северная пчела, № 77, Спб., 1838.

[2] Bernard H. Moeurs des bohemiens de la Moldavie et de la Valachie. Paris, 1869; Kenrick Donald; Puxon Grattan. The destiny of Europe's gypsies. NY., 1972; Kogalnitchan Michael. Skizze einer geschichte der zigeuner, ihres sitten und ihres sprache. Stuttgart. 1840; Roleine Roberte. Esclaves, les Tsiganes // Historia, nr. 397, 1979; Vaillant J.-A. Les Romes. Paris, 1857.

**Литература**

Бессонов Н., Деметер Н. и др. История цыган. Новый взгляд. Воронеж: ИПФ «Воронеж», 2000.

Бессонов Н. Цыгане: годы ссылок и побегов // 30 октября. № 26/VI. М., 2002.

ГАРФ [Государственный Архив Российской Федерации], 9478/1/19/7.

Дрон И. В. Антропонимия цыган Молдавии // Цыгане. М., 1999.

Кенрик Д., Паксон Г. Цыгане под свастикой. М., 2001.

Крыжановская К. Из истории крепостных цыган Бессарабии в первой половине XIX века // Труды Центрального государственного архива МССР. Т. 1, Кишинев, 1962.

Марушиакова Е., Попов В. Циганите в България. София, 1993.

Biessonow N. Kiszyniowcy. Studium historii i zwyczajow // Studia romologica, Nr.1. Muzeum Okregowe w Tarnowie. Tarnow, 2008.

**Rezumat**

Articolul semnat de romologul rus Nicolai Bessonov, consacrat comunității etnografice a romilor *chişinăuieni* este realizat în baza materialelor de teren ale autorului. Studiul etnografic se concentrează asupra aspectelor legate de geneza şi diferențierea structurii interne a grupului etnografic investigat. Romii *chişinăuieni* sunt o comunitate etnografică care în prezent este localizată în Federația Rusă şi Ucraina, originea căreia se află în arealul moldovenesc. Autorul examinează istoria acestei comunități rome, începând cu peregrinările ei din Basarabia (adică, de la mijlocul secolului XIX până în prezent). Totodată, în articol sunt expuse unele modalități prin care romii *chişinăuieni* îşi câştigau existența; trecând de la o etapă inițială do-

minată de criminalitate, care după sedentarizarea forțată, operată de autoritățile sovietice, să se ocupe de business. În partea a doua a investigației, autorul analizează cultura materială, tradițiile şi folclorul romilor *chişinăuieni*. În anexele studiului, sunt prezentate un model al dialectului țigănesc *chişinăuian* şi arborele genealogic al romilor *chişinăuieni* din vița *turculeştilor*.

**Cuvinte cheie**: romi chişinăuieni, identitatea etnică, costum tradițional, rituri funerare.

**Резюме**

Статья Николая Бессонова, посвященная цыганам-*кишиневцам*, основана на полевых исследованиях автора. В ней рассказано о генезисе этногруппы и ее внутреннем структурном делении. *Кишиневцы* – это группа молдавского происхождения, проживающая в России и на Украине. Автор прослеживает историю этих цыган, начиная с их перекочевки из Бессарабии (с 1860-х гг. по наши дни). Статья знакомит читателей со способами заработка *кишиневцев*; будучи изначально сильно криминализированы, они после Указа об оседлости 1956 г. перешли к бизнесу. Вторая часть исследования посвящена материальной культуре, устной традиции и обычаям. В приложении имеется образец разговорной речи на *кишиневском* диалекте.

**Ключевые слова**: цыгане-кишиневцы, этническая идентичность, традиционный костюм, похоронная обрядность.

**Summary**

Nicolay Bessonov's article devoted to Gypsies from Chisinau is based on the author's field research. It deals with the genesis of the ethnic group and the internal structural division of it. The Gypsies from Chisinau is a group of the Moldovan origin living in Russia and Ukraine. The author traces their history beginning with their movement to Bessarabia (that is from 1860s up to the present). The article provides the reader with the information concerning the ways they earned their living; at first much criminalized, after the Decree of Sedentism of 1956 they got down to business. The second part of the research is devoted to the material culture, oral tradition and traditional practices. The annex provides a conversational speech sample of the Chisinau dialect.

**Key words**: Gypsies from Chisinau, ethnic identity, traditional costume, funeral rites.

**Приложение № 1**

**Текст на кишиневском диалекте**

(Записано Н. Бессоновым в пос. Быково Московской обл., в 2005 г. от Владимира Ермолаевича Чеботарёва. Расшифровка: Л. Н. Черенков)

Miští san! Me sym o Valód'a, śav le Jarmašésko, trajís ánde Bykóva. Murro dad buśól Jarmáš, myrrý dej Ól'ka. Pa dad me sym Milionésko, myrrý dej – Vlaxýjka, ánda le rúski Rrom. Láko ródo buśól Arbúzova, ufímska Romá.

Le lúncy aménde gad'á *že*, sar sy buté manušénde, buté Rroménde. Kána sas aménde lúnta la Moskóva, murró nepóto ynsurisájl'aŭ, andáj *rússkaja* siméjst'a l'a la śeorrá. Ej, but manúš sas – Krýmur'a, Lovár'a sas pe lúnta.

Ánde amarí śib *kišyn'óvskaja* but gaźikané hórbi. Šəl aj činzéč de bərš amé užé trajís, amarí cygəníja trajíl ánde Rrusýja. Andáj Moldávija d'am kačé, ánde Rrusýja.

Nu, so te mothív? Trajís kačé naj but, ánde amaró gav, amaré kaj-*to* deš khəra, Kišyn'óvcuri. Sámo barí cygəníja Kišyn'ovcuréngi, but manúš, trajisájli ándo fóro Éngel's. Kána amé aginásas, ándi Rrusýja aj ándi Ukraína trajín amaré manúš trynšəla simésti.

Páte maj-but, páte maj-xancý. Amé la Éngel's trajísas *s ukáza*, kaj d'aŭ ándo činzéč aj šóvto bərš – mukisájle amaré manúš kočé. Trajínas kočé – amé pa'l khərá aginásas – činzéč aj panź khərá. Ándi siméjstija sas panź-šov śaorrə. Aj te aginás le phurén, *to* ynklél, kə trajínas sáurrə andekthán štaršəlá činčzéč de manúš. Kočé miští trajínas le Rrom andekthán, xánas, pénas. Kána le Rrom anén péskə amínt'a godojá vr'ám'a – kon aśil'áŭ trázo – aj gad'á spomenín , sugəcýn godojá vr'ám'a.

Kána puśás le phurés – "sar d'anglál: maj-but čorénas le śeján or mangənas?" – ov mothól: "Mangənas xancýka". Páte, panž-šov vspomenisard'áŭ. Aj pe ag'és maj-but mangən. Sy ji našən. Nu, te aginás – andál deš oxtó mangən, a duj našən.

Mangənas la śa la Sarátov. Láko dad phend'á, kə del la śa, númaj mangl'á v'əl jek bərš. Ji sy kočé nasvaló, ji lovorrə te kídel pe lúnta, kamél te kərél. Me phenávas myrró gýndo, kə gadajá naj miští. Kána des k'a śa - kər, so d'ap tu o Del, aj jek bərš – gadajá barí vr'ám'a. Trebúl te kərás aj te ynkərás gadajá, sar kərénas amaré phuré. Aj pale trebúl te las, so sas miští! Sar sas d'anglál ka amaré dada, amaré pápure. Kána ajélas-pe vr'ám'a te mangən: ajilé manúš, ek g'es źal o manglimós. Pe tehára tu užé trebúl te mothós le manušəskə - des k'a śa or ni des. Gadajá užé k'i práva. No ynkərés tryn g'es, štar – sóste? Gadajá, me gyndív, kə naj miští.

Nu, murró amál Kól'a mangl'á te mothív, sar aménde źal e źudekáta, ka'l Kišyn'óvcuri. Nu, sar aménde? Daśíl ji andáj ek trába te kídel-pe e źudekáta, ji andáj hórba najlaśí. Kána sy barí trába, amé akharás dáže le Rromén naj amar'átar – ji Vlaxyjén, ji Krymurén, kon sy kaj trajís. Trebúl te akharás manušən naj amar'á śibátar. Naj n'ámuri te ajén le manušəngə - niš kukoléskə, niš kukoléskə.

Kána mothón əl manúš pe źudekáta, trebúl te solaxál o Rrom, kə ni xoxajél, pe źudekáta trebúl te solaxál. Ag'és le źudekəcy kidin'ájen maj-but, sar d'anglál. Akaná sósa nasúl le źudekəcy? De anglál o phuró manúš mothólas ək hórba, užé sár-to pak'ánas. De anglál maj laźánas le manúš, e hórba purají maj-miští hak'arénas, ək avréste maj-but sas phralikaní *otnošénija*.

Maj-miští maj le Rrom trajínas jek avrésa. Akanák sár-to ji e vr'ám'a parruglin'ájel, ji le manúš parrudin'ájle. De anglál one ji uštenas andekthán ánde'l katúne, ji perénas andekthán, ánda'k čaró xánas. De anglál sar sas ánde'l katúni aménde? Kon kirajélas pérvo e pirí, la jagáte kaj kirjólas, godojá katúna trebúlas te cypíl, te akharél le manušən pérvo te xan lénde e pirí godojá. Aj akanák e vr'ám'a, kə trajís káždo ánde pésko khər. Dikhin'ávas əg data ándo kurkó, ajén la hórba le śajé. Mánde o dad o maj-phuró - léskə nouzéč aj panź bərš. D'arat'ára, íta, duj śajé sas, bešl'ám, ánde'l lilorrá

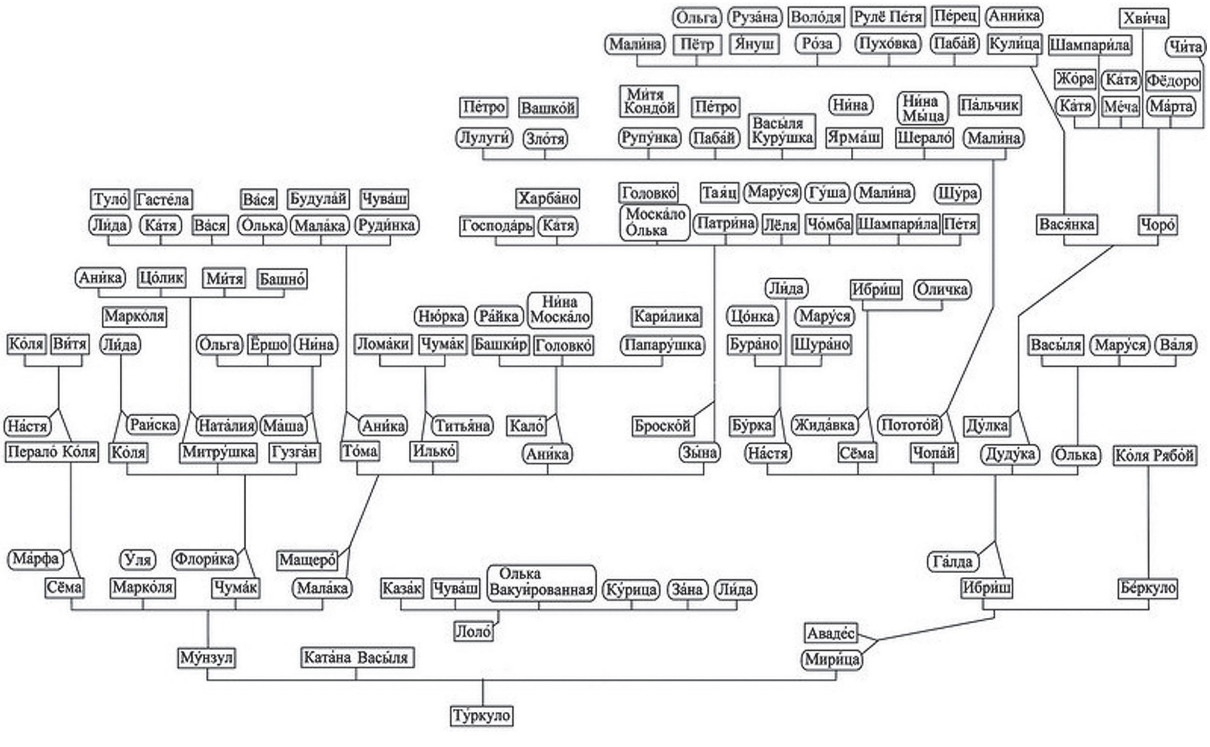
khəld'ám péskə, ej, pil'ám améngə 'k šypušóro rəkíja. Ag'és le manúš ajén data la kurkó, kə sy saurrənde trəbi. Akə, íta, gad'á sár-to le manúš jek avréste kərdin'ájle maj-durál. A maj de anglál sas ánde'l katúni oné, sar phenél-pe, biš thaj štar čásuri ándo g'es andekthán.

Nu, a źudekəcy – te iris-ame godolá horbáte... Sáurrə manúš kamén te na ajél źudekáta. Na de, Dévla, e ikána! Kə ikána te les ánde'l vas – godojá barí trába! Améndе godolátar káždo manúš darál, kə te lel e ikána te solaxál. Ánda gadajá ji nípr'a kamén əl źudekəcy. Kána sy hórba źudekatákə, maj-mištó akharénas ək manúš – duj: "Ájde, kərás-amé maškár améndе – sóste te vázdas sáorrə manušən?" No avér data trebúl te kídes, čúže manúš te rosudín e źudekáta. Kon źudekíl, kamél le Rrom te trajín andekthán, te na xán-pe maškár péste.

**Приложение № 2**

**Генеалогическое древо *кишиневского* рода *туркулеште***

(Последние два-три поколения в схеме не отражены по техническим причинам. Основатель рода – цыган ***Туркуло*** – жил в первой половине XIX в.)




**Приложение № 3**

**Фотографии цыган-кишиневцев**

1. Кишиневцы. Конец 1940-х.

2. Цыганка из рода *Воулеште* в конце 1940-х.

3. Николай Бессонов. Кишиневцы из рода *Туркулеште* после войны. Реконструкция в технике цифровой живописи. 2010 г.

4. Цыгане из рода *Харулеште,* г. Энгельс Саратовской области, 1965 г.

5. Свадьба кишиневцев. Украина, г. Донецк. 1970-е.

*Н. АБАКУМОВА-ЗАБУНОВА*

## СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ МОНАСТЫРИ И СКИТЫ В БЕССАРАБИИ

Тема «Старообрядческие монастыри и скиты на территории Бессарабии» в молдавской историографии является мало изученной. Вместе с тем территории Южной Бессарабии и Молдавского княжества издавна служили местом убежища для русских староверов. Здесь, пользуясь веротерпимостью турецких и молдавских властей, они могли свободно и беспрепятственно устраивать свою частную и религиозно-церковную жизнь – строить свои церкви, часовни, монастыри и скиты (маленькие монастырки).

Конец XVII – первая половина XVIII вв. отмечены переселением первых групп русских старообрядцев из пределов Польши (Ветки и Стародубья) [1] на территорию Молдавского княжества и Южной Бессарабии – в низовья Днестра и на нижний Дунай (Лилеев, 1895, 262-263). Примерно в это же время в Подунавье возникают и первые общины некрасовских казаков-старообрядцев (Пригарин, 2010, 61-62).

Если в Южную Бессарабию старообрядцы стремились прежде всего из-за возможности использования богатых рыбой низовий Днестра и Дуная (рыболовство являлось традиционной отраслью их хозяйства), то Молдавское княжество привлекало их как близкая по вере православная страна, с которой они связывали надежды на обретение для себя «благочестивого» священства. В эти годы ветковские и молдавские старообрядцы «вели деятельные сношения» с молдавским правительством и ясским митрополитом, обращаясь к ним с просьбой рукоположить для их Церкви епископа. Известно, что просьба ветковцев (1730 г.) не осталась без внимания молдавского господаря Григоре Гика. Собрав на совет архиереев и сенат, он обещал дать старообрядцам епископа с усло-

вием, что они перейдут на жительство в Молдавию (Смирнов, 1906, 50).

В районах наибольшего скопления старообрядческого населения, оседавшего на территории Молдавии и Южной Бессарабии, возникали монастыри и скиты, составлявшие важную часть религиозно-церковной жизни старообрядцев. Главной функцией монастырей была молитвенная жизнь, богослужение. В бессарабских монастырях укрывались бежавшие из России старообрядческие священники и монахи. В монастырских церквях священники совершали богослужения и все присущие их власти таинства и требы (крестили, миропомазывали, исповедовали, причащали, венчали) для прибывающих из других уездов старообрядцев, лишенных своих священников, которых вообще (особенно в XVIII в. и до создания в 1846 г. Белокриницкой иерархии) было немного. Скиты, с небольшим числом проживающих в них скитников, как правило, людей престарелого возраста, имели преимущественно местное, локальное значение.

В монастыри приезжали на поклонение или искали спасение. Для староверов уход в монастырь или скит, отмечает известная исследовательница старообрядчества И. В. Поздеева, не связывался с постригом, а представлял собой попытку уйти лишь из «мира антихриста» и от «ложной церкви». Доминировало «стремление сохранить веру, а не желание принять монашеский постриг» (Старообрядец, 2006). Этим объясняется тот факт, что в старообрядческих монастырях, кроме монахов и послушников, готовящихся к постригу (бельцов), проживало много простых богомольцев из мирян, живших там месяцами, а то и годами, по «ерликам» (письменным свидетельствам). Население монастырей было достаточно мобильно. Здесь легко было укрыться и разного рода беглым (беспаспортным) людям, которым монастыри всегда оказывали приют и помощь. Средства на поддержание монастырей собирали в виде пожертвований их многочисленные единоверцы. Богатые раскольники перед смертью завещали монастырям деньги, имущество, но и при жизни делали значительные вклады.

Документальные источники свидетельствуют, что на территории Бессарабии в разное время (XVIII–XX вв.) возникали и действовали 6 старообрядческих монастырей и 4 скита. Хотя это не исключает возможности существования и других. К примеру, известный дореволюционный писатель и этнограф А. С. Афанасьев-Чужбинский описал пещеры, обнаруженные им в Хотинском уезде (у деревни Неповоротово), в которых, по словам местных жителей, находился раскольничий монастырь. Пещеры эти, как пишет автор, «интересны не только по остаткам древностей, но и по своему оригинальному устройству – внутри довольно широкая галерея, вырубленная в горе и поддерживаемая натуральными столбами. В углублении есть несколько нишей с выделанными в стенах крестами… Подобные пещеры относятся к первым векам христианства, когда христиане, преследуемые язычниками, скрывались в неприступных местах для отправления своего богослужения» (Афанасьев-Чужбинский, 1863, 163). По утверждению археологов, пещерные обители, в которых находились самые древние монастыри, появились на землях Среднего Поднестровья и Верхнего Припрутья во второй половине XI–XII вв. (Чучко, 2005-2009, 73). Вполне допустимо, что они могли использоваться и в качестве первых раскольничьих обителей на территории Бессарабии. На территории Хотинского уезда зафиксирован и самый ранний (предположительно конец XVIII в.) старообрядческий скит, на месте, где в начале XIX в. возникло одно из самых крупных поселений старообрядцев в Бессарабии – Грубно. В то время местность эта была покрыта сплошным лесом, и «в овраге, где потом расположилось село Грубно, жили несколько старообрядческих монахов, имевших несколько келий, посещаемых разносчиками-коробейниками» (КЕВ, 1893, 20). Сведения о наличии в с. Грубно «монастырка» с шестью кельями, «в которых спасаются некоторые старцы», содержатся и в отчете миссионерского комитета Кишиневской епархии за 1894 г. (КЕВ, 1895, 185).

Старейшим старообрядческим монастырем на территории Бессарабии являлся мужской монастырь во имя Святой мученицы Екатерины, более известный в истории старообрядчества как Серковский (Абакумова-Забунова, 2011, 26). Основан он был в 30–40-е гг. XVIII в. в Оргеевском цинуте, в трех верстах от селения Серково (откуда и широко распространенное название), в глухом лесу на владельческой земле (вотчина Пискарешты), принадлежавшей молдавскому боярину Илие Стурдзе. В 1765 г. вотчину Пискарешты, в которой находился старообрядческий монастырь вместе с его насельниками, наследники Стурдзы передали в дар ясскому монастырю Галата, в свою очередь, преклоненному иерусалимскому монастырю Св. Гроба Господня. С этого времени Серковский монастырь (как и Галатский) находился в собственности монастыря Гроба Господня, что, собственно, выражалось в ежегодных отчислениях материальных средств, которые, согласно положению о преклоненных монастырях, составляли «излишки», сверх необходимых потребностей самого Серковского монастыря. Монастырь являлся довольно крепкой обителью, с некогда большим числом монахов, о чем свидетельствует наличие указанных в документах 20 иноческих келий, в том числе 9 братских разного размера (от одно- до пятикомнатных). По данным за 1835 г., в монастыре проживали всего 26 монахов (возраст многих иноков был от 50 до 110 лет). Церковь и трапезная монастыря располагали богато украшенными предметами и символами культа: разнообразной церковной утварью, старинными иконами, древними рукописными книгами. За время своего существования монастырь обзавелся довольно большим количеством построек бытового и хозяйственного назначения, успешно занимался хозяйственно-экономической деятельностью. Средства на содержание монастыря и братии поступали и в виде разного рода пожертвований, высылаемых как бессарабскими старообрядцами, так и из других мест и городов России.

Достаточно спокойно существовавший и после присоединения Бессарабии к России (где, как известно, старообрядцы преследовались, а старообрядческие обители подвергались разгромам), Серковский монастырь официально действовал на территории Бессарабии до 1845 г. Главной причиной его закрытия стали события, разворачивавшиеся в те годы в связи с созданием в Белой Кринице (Буковина) заграничной старообрядческой иерархии, активное участие в которых принимали иноки Серковского монастыря. После ликвидации монастыря все оказавшиеся там налицо монахи (25 чел.) были причислены к кишиневским мещанам (поближе, под надзор властей), а имущество передано Калараскому православному монастырю.

Все это вполне соответствовало политике царского правительства и господствующей синодальной церкви, носящей в целом ограничительно-запретительный характер в отношении канонической свободы Старообрядческой церкви и организации старообрядческой церковной жизни: «раскольникам» запрещалось основывать скиты, обители или что-либо подобное; строить для своих нужд церкви, часовни и молитвенные дома. Все эти запретительные меры были распространены и на старообрядцев Бессарабии, оказавшихся после 1812 г. в поле действия российского законодательства.

Однако это не коснулось, например, некрасовских старообрядцев, проживавших на территории Южной Бессарабии, административно преобразованной в Измаильское градоначальство. С самого начала отношение к ним со стороны правительства отличалось особыми, политически обусловленными «преимуществами» (Абакумова-Забунова, 2010). Благодаря инициативным действиям командующего Дунайской армии М. И. Кутузова, убежденного в «выгодах», которые могло бы получить правительство от всеобщего переселения некрасовцев в Россию (Материалы..,1952, 383), в 1811 г. царским указом Александра I некрасовским казакам было даровано «*вечное прощение в прежних их винах против государя и отечества Российского»* и Высочайшее дозволение «*на отправление веры по правилам старообрядческим, которое не будет воспрещено или притесняемо никем»* (КЕВ, 1894, 254). Это послужило причиной переселения из турецкой Добруджи больших групп некрасовцев и расселения их в Измаильском градоначальстве; позже эти «привилегии» были подтверждены и Указом Николая I (1828 г.) в отношении новой волны переселенцев из-за Дуная. Проводимая в отношении некрасовцев политика неизбежно распространялась и на все остальное старообрядческое население, жившее в Придунавье. Не случайно именно в этом регионе в XIX в. возникло несколько новых старообрядческих монастырей.

В 1812 г. вблизи г. Измаила был открыт мужской старообрядческий монастырь во имя Святого Николая Чудотворца (Свято-Николаевский). Большую роль в его открытии и деятельности сыграли иноки Серковского монастыря. Еще в мае 1811 г. Кутузов поручил командующему крепостями в Бессарабии генерал-майору С. А. Тучкову для переходящих в Бессарабию некрасовцев «взять находящуюся в Орхейском цинуте старообрядческую церковь и поставить у Измаила» (Материалы.., 1952, 907). Летом следующего года, уже с разрешения нового главнокомандующего Дунайской армией П. В. Чичагова, игумен Серковского монастыря Евфимий и часть монахов с необходимой для богослужения церковной утварью и другим имуществом (богослужебными книгами, иконами) отправились в Измаил, недалеко от которого на Некрасовской Балке (с. Старая Некрасовка) основали новый монастырь. К 1818 г. была возведена церковь во имя Св. Николая. Она представляла собой двухэтажный храм (первый этаж с трех сторон каменный, а четвертая стена и второй этаж – деревянные). При монастыре было 6 келий и 15 землянок, в которых жили 22 монаха и 14 послушников, а также мельница.

Свято-Николаевский монастырь являлся важным конфессиональным центром старообрядцев на юге Бессарабии. В монастырь стекались монашествующие из разных регионов, но преобладали среди них «серковские» (Пригарин, 2010, 254). Однако монастырь просуществовал недолго. В 1829 г. по предписанию Новороссийского генерал-губернатора за «непозволительные сношения с единоверцами из Турции, предоставления убежища беглым старообрядцам» Измаильский монастырь был закрыт. Поскольку в 1828–1829 гг. шла русско-турецкая война, можно с уверенностью полагать, что закрытие монастыря было продиктовано не столько вопросом веры, сколько политическими соображениями и интересами государственной безопасности, учитывая имевшие место прежние отношения сотрудничества между некрасовским казачеством и турками. Все монахи вместе с церковным имуществом (иконы, книги, утварь) упраздненного монастыря были переведены в Серковский монастырь.

Хотя Свято-Николаевский монастырь был закрыт, измаильские старообрядцы по-прежнему имели значительно больше свобод в отправлении культа, чем на остальной территории Бессарабии: здесь открывались новые церкви и новые монастыри, в них служили священники, открыто осуществлявшие богослужебную деятельность и окормление паствы. Благоприятные условия привлекали в этот регион старообрядцев не только из внутренних губерний России, но и из-за границы. Как отмечал П. Сырку, «..после возвращения Молдавии южной части Бессарабии (в 1856 г. – Н. А.-З.) измаильская консистория, учрежденная в то время для ведения дел духовных в этой, снова возвращенной, части Румынии, через комиссию для обревизования этой части Бессарабии, узнала, что еще под русским правительством и особенно со времени войны России с Турцией (1853–1855) очень много священников и монахов переехало из Турции в эту часть Бессарабии, и по заключении мира одни из них возвратились на прежние места своего жительства, другие же поселились здесь» (Сырку, 1878, 696).

В 40-х гг. XIX в. (согласно новым изысканиям одесской исследовательницы А. И. Федоровой) в

10 км от посада Вилков, на берегу Песчаного гирла (где Дунай впадает в Черное море), начал действовать другой мужской старообрядческий монастырь – «Святых Апостолов Петра и Павла» (Федорова, 2008, 46). Дореволюционные же исследователи П. Сырку и Г. Бахталовский открытие Петропавловского (или Вилковского) монастыря датировали 60-ми гг. XIX в., связывая это событие с периодом вхождения территории Южной Бессарабии в 1856 г. в состав Молдавского княжества, а с 1861 г. – в состав Румынии (Сырку, 1878; Бахталовский, 1882). Как пишет П. Сырку, «поселившийся из России раскольник, под именем иеромонаха Симеона, построил монастырь на спомоществования из России, Турции и Румынии; в нем живут 5 или 6 монахов, которые построили себе маленькую деревянную церковь с колокольней, для которой иконы, ризы и прочие предметы, употребляемые при богослужении, подарил раскольничий московский митрополит. Освящена церковь 29 июня 1870 г. архиепископом славским из Добруджи» (Сырку, 1878, 687). Некоторые неточности наводят на мысль, что автор мог не знать точной даты основания этого монастыря. Что касается политических условий для открытия здесь в этот исторический период старообрядческих монастырей, то очевидно, что объявленная в Молдавском княжестве (в связи с заключенной в 1858 г. Турцией конвенцией) полная свобода вероисповедания способствовала переселению сюда еще большего числа старообрядцев из других регионов и активизации религиозной жизни. В феврале 1860 г. румынскими властями в Измаиле была учреждена епископская старообрядческая кафедра во главе с епископом Аркадием (васлуйским), способствовавшая открытию новых церквей и монастырей.

Так, в 1863 г. (по другим данным – в 1865 г.) вблизи предместья г. Измаила – Новой Некрасовки, на берегу озера Кугурлуй, был основан старообрядческий мужской монастырь Св. Михаила Архангела. Находился он в западной части предместья, на месте, подаренном жителями Н. Некрасовки, и был отстроен на средства известного измаильского купца 2-й гильдии Никиты Беляева. Кроме настоятеля – архимандрита Силуяна, в монастыре проживало около 20 монахов, среди которых были и священноиноки (то есть имеющие священный сан) (КЕВ, 1879, 616). Монастырь был обнесен рвом в виде четырехугольника, внутри его по двум сторонам параллельно рву располагалось два ряда строений по 12 келий в каждом (все постройки в нем были земляные), посередине находилась маленькая, совсем простенькая церковь. (Сырку, 1878, 686). Любопытно его описание монастырских келий: «В келиях нет другой мебели, кроме кроватей из досок, небольших рундуков (сундуков – Н. А.-З.), над которыми висят маленькие иконы и лампады, и русских печей с лежанкой, на которых можно было бы спать. Монахи занимались земледелием и обработкою виноградников» (Сырку, там же).

После 1878 г., с возвращением территории Южной Бессарабии в состав Российской империи, монастыри продолжали действовать. При этом положение их значительно улучшилось. Как отмечают исследователи (А. Федорова, И. Кучерявенко, Н. Михайлуца), с конца 1870-х гг. начинается расцвет монастырей, во многом благодаря материальной поддержке, которая возобновилась от единоверцев из России, особенно богатого московского купечества. Помощь монастырям книгами, а также в виде финансовых перечислений поступала непосредственно от архиепископа Московского и всея Руси Савватия в ответ на неоднократные просьбы монастырских властей оказать им содействие в связи с неурожаем или на постройку келий и другие нужды (Осипов, 2009, 160-166).

К началу XX в., как показывает отчет бессарабского епархиального миссионера, священника Ф. Воловея, Петропавловский монастырь состоял уже из двух храмов: летнего – Петра и Павла – и зимнего – Св. Николая. В нем жило 40 монахов во главе с игуменом Галактионом, румынскоподданным. «Сей монастырь, – пишет Воловей, – основан еще при румынском владычестве, обнесен деревянным забором, благодаря материальной поддержке со стороны московских купцов-старообрядцев, не терпит нужды, является довольно благоустроенным, посещается довольно часто благосклонными представителями власти, встречающими здесь радушный прием и гостеприимство» (КЕВ, 1902, 268). Качественные перемены претерпел и Архангело-Михайловский монастырь. Долгое время монастырская церковь оставалась покрытой лишь камышом и не имела купола. В 1891 г. монастырскую церковь перекрыли железом и соорудили на ней купол. Позже был построен еще один храм в честь Знамения Пресвятой Богородицы. Штат монахов строго не регламентировался. В конце XIX – начале XX вв. в монастыре проживало 40 и более иноков. Монастырь располагал большой библиотекой с богатым собранием рукописных и печатных книг и древних икон. Имея миссионерское значение не только для местного старообрядчества, но и всей России, он привлекал и большие финансовые средства. Монастырь служил резиденцией Измаильского старообрядческого архиерея. Сюда часто приезжали именитые гости – архиепископ Московский Иоанн (Картушин), капиталист и меценат Савва Морозов, известные старообрядческие деятели (Швецов, Бриллиантов, Перетрухин, братья Мельниковы). (КЕВ, 1903, 125; Федорова, 2010, 71-72.).

В 1909 г. в старообрядческом селении Муравлевке Измаильского уезда был освящен женский монастырь «Усекновение главы Иоанна Предтечи». По сведениям миссионеров, этот монастырь оказался «устроеннее» мужских, хотя жил в основном на добровольные пожертвования. Кроме церкви, келарии и дома священника, тут было построено 4 флигеля, в которых располагались до 40 инокинь. Руководствуясь уставом старообрядческих монастырей, в нем проживали 24 женщины (8 монахинь и 16 послушниц) и настоятель монастырского храма – о. Трифон (Сметанин), в монашестве – Таврион. Монастырю принадлежали 4 жилых строения, из которых два были приспособлены для молитвы и трапезы, а в двух других жили монахини. Сами строения представляли собой низкие глинобитные мазанки, покрытые камышом и местами черепицей. Посередине двора красовалась кирпичная колокольня с пятью колоколами и глубокий колодец. Из церковного имущества в монастыре имелись

75 старинных икон, которые находились в алтаре, два Евангелия с иконами в медных оправах и 12 других книг духовного содержания, монастырский устав, две хоругви и культовая посуда (Михайлуца, 2004, 72).

Кроме перечисленных монастырей, в XIX в. на территории Бессарабии, в Подунавье, действовали два женских скита. В 1868 г. купцом Беляевым был основан старообрядческий женский скит в г. Измаиле при Свято-Николаевском кафедральном соборе. В специально построенном флигеле в разные годы проживало от 10 до 15 черниц (или стариц – пожилых женщин). Содержались они на пожертвования измаильских старообрядцев, а также на свои скромные заработки от рукоделия. Еще один женский скит существовал в с. Подковке. (КЕВ, 1879, 616; 1895, 182).

Сохранившиеся описания позволяют нам представить быт старообрядческих обителей. «Монахи носили черную рясу, на которую надевали мантию, обрамленную красной каймой, на голове – скуфия (маленькая круглая шапочка из черной материи), поверх которой был суконный клобук, спускавшийся до плеч» (Кучерявенко, 2004, 69). «Монастырская жизнь шла строго и размеренно. По колоколу обители в селе сверяли часы: в три часа утра звонили к утрене, в девять – к обедне, в четыре дня – к вечерне». И. Кучерявенко приводит интересные воспоминания жителя с. Старая Некрасовка Степана Петровича Хрусталева, 1912 г. рождения: «Родители отдали меня в монастырь мальчиком лет восьми, чтобы я научился грамоте. Устав в монастыре был очень строгим. Вставать нужно было в 3 часа утра. Мне в первые дни очень не хотелось вставать, и я в первый же день не пошел в церковь со всеми, укрылся одеялом и уснул. В 11 часов всех позвали обедать. Я тоже пошел в трапезную. Меня никто не ругал за то, что я проспал, и я решил, что этого никто не заметил. Начали раздавать миски с похлебкой, очень вкусно пахло. Каково же было мое удивление, когда передо мной поставили только кусочек хлеба и стакан воды. Так мне без слов дали понять, что обеда я не заработал» (Кучерявенко, 2004).

Значение бессарабских старообрядческих монастырей признавали сами православные миссионеры. «Измаильские монастыри – писал Ф. Воловей, – это единственные монастыри во всей Российской империи, пользующиеся полною религиозной свободою и называемые за это российскими старообрядцами – „Палестиною”», они «служат расколу своим торжественно-открытым и строго-уставным богослужением, призрением нищих и убогих и, вообще, соблюдением правил „древлего благочестия”» ( КЕВ, 1903, 126).

С приходом румынской власти (1918–1940 гг.) старообрядческие монастыри в бессарабском Подунавье сохранились. Однако основной поток пожертвований (из России) был утерян, общее экономическое состояние в крае было тяжелым, и монастыри пришли к постепенному упадку. Расположенные в сельской местности (без помощи более зажиточных городских единоверцев) монастыри едва выживали. В большинстве своем монахи и монахини занимались в монастырях молением и поиском средств к выживанию.

После установления советской власти в крае в 1940 г. Петропавловский монастырь был закрыт, в то время как Свято-Архангельский не закрывался и собственность его не национализировалась (возможно, органы власти просто не успели это сделать). Во время войны (1941–1944), при румынах, все закрытые монастыри вновь начали действовать. Учитывая трудное материальное положение, как свидетельствуют документы, румынская власть даже оказывала некоторую правительственную материальную и денежную помощь, в частности, Вилковскому монастырю Святых Апостолов Петра и Павла. Понятно, что в противовес «богоборческой» советской власти, установившейся после 1944 г., большинство старообрядческих монастырей имели прорумынскую ориентацию, о чем свидетельствует, например, такой факт: настоятель Вилковского монастрыря священник Изотов в своих богослужениях неоднократно вспоминал румынскую власть и румынского митрополита Тихона (Качалкина) и за него молился (Михайлуца, 2004, 72).

Органы советской власти, видя в монахах самую реакционную часть духовенства, проводили политику ограничения монастырской жизни. Начиная с 1945 г., монастыри облагались поставками государству зерна, мяса, шерсти, что фактически вело к их полному разорению, поскольку к этому времени они фактически представляли незначительные ячейки патриархального производства. К 1949 г. все находившиеся в Подунавье мужские монастыри были закрыты либо самоликвидировались и более не возобновляли свою деятельность. Последняя женская обитель – в с. Муравлевке – была разрушена в начале 50-х гг.

Определенным образом в истории старообрядческих монашеских обителей на территории Бессарабии выделяется так называемый «Куничский скит». В устных преданиях жителей с. Кунича существует красивая легенда о безумной и трагической любви юного псаломщика, описанная куничским писателем С. Придорожновым, согласно которой «родители юноши в память о сыне построили монастырский скит на окраине села, недалеко от кладбища, где без погребения покоился юный псаломщик… Десять первых монахинь поселились в нем и жили под материальной опекой родителей юноши до скончания их самих...» (Придорожнов, 2007, 28-30). Найденные же источники позволяют восстановить его реальную историю. В 1884 г. на окраине села, в пустынном месте около леса, десять монахов, среди которых был и один местный куничанин, основали монастырек, построив несколько келий и церковь во имя Святой Троицы с колокольней (для благовеста использовали чугунную доску, так как колокола были запрещены). Через два года местное начальство, узнав о существовании «незаконных» монастырка и действующей при нем церкви, приехало в Куничу и разогнало монахов. Вскоре, однако, там снова появились насельники. 30 января 1898 г. по распоряжению властей была разрушена церковь, но сам скит продолжал существовать. Еще в начале XX в. в нем проживало какое-то число стариков, и, по всей видимости, он использовался как своего рода богадельня для местных престарелых прихожан [2].

В 1930 г. по предложению жителей с. Кунича на месте бывшего мужского скита был открыт старообрядческий женский монастырь во имя Казанской Божьей матери. Особая роль в его основании и духовной жизни принадлежала инокиням Муравлевской женской обители – Персиде (Пелагея Кузьминична Иванова), первой настоятельнице Куничского монастыря, и сменившей ее на этом посту в 1933 г. Валентине (Васса Михеевна Силакова). В то время в монастыре проживали 50 инокинь, дьяконес и игуменья (Пригарин, 2009, 55-56). В 1959 г. монастырь был закрыт, имущество и книги были спасены в приходском храме Святых Флора и Лавра, а часть инокинь вынужденно вернулись в Муравлевку.

В 1990-х гг. началась подготовительная работа по возрождению монастыря, а с 1995 г. он начал действовать во главе с игуменьей Таисией (в настоящее время она пребывает в Белокриницком монастыре). Сегодня в монастыре обитают настоятельница монастыря, игуменья Соломония (из Балты) и шесть монахинь. Это единственный действующий на территории современной Молдовы старообрядческий монастырь.

Даже кратко изложенный материал статьи (на примере Бессарабии) позволяет сделать выводы, что монастыри и скиты играли в структуре церковной организации старообрядчества роль центров объединения, религиозной жизни, духовного образования и воспитания старообрядцев, а наличие тесной связи монастырей и их обитателей с единоверцами-мирянами гарантировало всестороннюю помощь одних общин другим (через финансовую и материальную поддержку, приезды священников, паломников, укрывательство беглых и др.) и предотвращало их замкнутость на местном уровне, что было особенно важно в условиях инонационального и иноконфессионального окружения.

**Примечания**

[1] Крупные старообрядческие центры, возникшие на территории в то время Речи Посполитой (Польши).

[2] Национальный архив Республики Молдова (НАРМ). Ф. 6. Оп. 1 Д. 1101. Л. 1-7об; Кишиневские епархиальные ведомости, 1893, № 1-2, С. 65.

**Литература**

Абакумова-Забунова Н. В. Духовные центры старообрядчества в Бессарабии: Серковский мужской монастырь (XVIII–XIX вв.) // Русские старообрядцы. Духовные и культурные традиции. Chişinău, 2011.

Абакумова-Забунова Н. В. Политика правительства и взаимоотношения бессарабских некрасовцев с местной гражданской и епархиальной властью в 20–40-е гг. XIX в. // Липоване. Вып. 7. Одесса-Измаил, 2010.

Афанасьев-Чужбинский А. С. Поездка в Южную Россию. Очерки Днестра. Ч. 2. СПб., 1863.

Бахталовский Г. Посад Вилков // Кишиневские епархиальные ведомости. 1882, № 19.

Кишиневские епархиальные ведомости (КЕВ), 1879, № 15; 1902, № 12; 1893, № 1-2; 1895, № 13; 1903, № 5.

Кучерявенко И. Ф. История возникновения старообрядческих поселений в Придунавье. http://samstar-biblio.ucoz.ru

Кучерявенко И. Ф. Одна из страниц заселения старообрядцами Бессарабии // Липоване. Вып. 1. Одесса, 2004.

Лилеев М. И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье. XVII–XVIII вв. Киев, 1895.

Материалы по истории русской армии. Русские полководцы. М. И. Кутузов. Сборник документов. Док. 467. Т. 3. М., 1952.

Михайлуца Н. И. Старообрядческие монастыри и монашество на Измаильщине в годы Великой Отечественной войны // Липоване. Вып. 1. Одесса, 2004.

Осипов В. И. Обзор документов по Бессарабской епархии за 1892 г. (по материалам Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси) // Липоване. Вып. 6. Одесса, 2009.

Пригарин А. Из памяти в историю: Муравлевские церкви и обитель // Липоване. Вып. 6. Одесса, 2009.

Пригарин А. Русские старообрядцы на Дунае. Одесса–Измаил–Москва, 2010.

Придорожнов С. Кунича, до востребования. Кишинев, 2007.

Смирнов П. С. Первые попытки раскольников приобрести архиерея // Христианское чтение, 1906, № 7.

Старообрядец, № 37, ноябрь, 2006.

Статистические сведения о расколе и сектантстве в епархии // Кишиневские епархиальные ведомости, 1894, № 16.

Сырку П. Наши раскольники в Румынии и отношение к ним румынского правительства // Христианское чтение, 1878, № 5-6.

Федорова А. И. История возникновения вилковских старообрядческих церквей и монастырей // Липоване. Вып. 5. Одесса, 2008.

Федорова А. И. Старообрядческий мужской монастырь во имя Архангела Михаила (с. Новая Некрасовка // Липоване. Вып. 7. Одесса-Измаил, 2010.

Чучко М. Ю. «Вдали от суетного мира…» // Stratum plus, № 6, 2005-2009.

**Rezumat**

Acest articol este dedicat istoriei şi dezvoltării mănăstirilor şi schiturilor lipoveneşti de pe teritoriul Basarabiei (în sec. XVIII–XX), se face o descriere a organizării interne, a dezvoltării lor economice şi a vieţii monahale.

**Cuvinte cheie**: Basarabia, mănăstiri, credincioşii lipoveni.

**Резюме**

Статья посвящена истории возникновения и развития старообрядческих монастырей и скитов на территории Бессарабии (XVIII–XX вв.), описанию их внутреннего обустройства, экономического положения и бытовых особенностей монашеской жизни.

**Ключевые слова**: Бессарабия, монастыри, старообрядцы.

**Summary**

The article is devoted to the history and development of the churches of Old Believers on the territory of Bessarabia (XVIII–XX), the internal arrangement, economic status and household characteristics of monastic life.

**Key words**: Bessarabia, monasteries, Old Believers.

*А. КОВАЛОВ*

# ОБРЯДЫ ВЫЗЫВАНИЯ ДОЖДЯ У БЕССАРАБСКИХ БОЛГАР

Подобные обряды известны многим народам, прежде всего земледельческим. Общебалканским считается обряд «Пеперуда» (под сходными названиями он встречается и у молдаван). Часто он исполняется в сочетании с другим обрядом – «Герман» («Германче», «Калоянче»).

Описания этих обрядовых комплексов можно найти в ряде современных исследований календарной обрядности бессарабских болгар, касающихся населенных пунктов, которые находятся на территории современной Украины (Водинчар, 2003; Диханов, 2001; Дыханов, 2003; Пригарин, 2002 и др.).

Попытаемся дополнить эти сведения материалами исследований, проведенных автором в ряде населенных пунктов с преобладающим или значительным болгарским населением на территории Республики Молдова (предлагаемые ниже материалы, относящиеся к болгарским селам Молдовы, – из личного архива автора данной статьи).

В с. Валя-Пержей Тараклийского района при сильной засухе в один из Великих четвергов (а при необходимости – и во все) исполняется «Пеперуда» (болг. *пеперуда* – бабочка). Собираются мальчики и девочки, берут траву, ведерко с водой, брызгают воду и поют:

*Пеперуда лята,*
*над вода се мята,*
*на Бога се моли:*
*дай ни, Боже, дъждец*
*да се роди жито,*
*жито жълтокласо,*
*мама да ми меси*
*ситен-питен кравай,*
*на харманя токан,*
*с чекия стърган,*
*на слънцето пекан,*
*на Бога нарекан.*

(инф. Мария Иванова и Любовь Михова)

Так они обходят свою «махалу», а хозяйки им дарят продукты: брынзу, перец, соль, картошку, фасоль и т. п. После этого дети идут в один из домов, где взрослые женщины им готовят, а затем во дворе, на постланных на земле ковриках, накрывается общая трапеза.

Аналогичный «Герману» обряд совершается в этом селе на *Еньовден* (7.VII) и называется «Еньо». Девочки в возрасте 10–12 лет делают из грязи или глины человеческую фигурку (*Еньо*), кладут ее в ящичек из нескольких дощечек, украшают букетами цветов, как покойника, копают могилку и с плачем хоронят. Затем усаживаются за общий стол, едят и пьют сок из плодов шелковицы. Потом ходят «да преливат» (*рус*. поливать) «покойника»: по одним свидетельствам – до девятого дня, по другим – когда долго нет дождя.

В с. Кайраклия Тараклийского района оба обряда совершаются на праздник *Ермия* (1/14.V). Пеперуда здесь – девочка-сирота, на которую, как на невесту, надевают венок и мониста из «пеперудницы» (травянистого растения с белыми цветками). В центре группы из 5–6 девочек она ходит от дома к дому и в каждом дворе танцует и кропит водой с помощью двух букетиков цветов или пучков той же травы, в то время как остальные поют песню, похожую на приведенную выше. Хозяева поливают их водой, дают продукты. После этого девочки собираются в каком-нибудь доме, где готовят и едят. Позже приносят глину и делают из нее на одной доске человеческую фигурку – *Герман*, *Германчо*. Украшают его цветами «пеперудницы», как покойника, и оплакивают:

*Ай, Германе, Германе,*
*Моли съ, Германе, за дъш,*
*Да вали дъш…*

Затем идут с ним на речку и с плачем бросают в воду, приговаривая: «Как идет вода – так пусть идет дождь».

В с. Парканы Слободзейского района исполнение обряда «Пеперуда» («Пеперуда ляда») не связано с определенной датой. Пеперудой выбирают девочку-сироту, на нее надевают, как на невесту, белую фату, венок из трав, украшают ее зелеными травами и цветами. Она танцует, а хозяева поливают ее водой, дают деньги и продукты. Участницы поют песню, которая исполняется и после молебна о дожде:

*Пеперуда ляда, моли съ на Бога:*
*Дай, Боже, дъждец, да съ роди ръжчец,*
*Ръжчец и голичка, лятната пшеничка.*
*Да ми отсее мама на тънкото сито*
*От бялото жито.*
*Да опече мама ситен-питен кравай,*
*Да раздаде мама*
*На младите булчици и дребните дечица.*

Обряд «Герман» в Парканах неизвестен.

В г. Тараклия Пеперуда совершается в *Черна сряда* (25-й день после Пасхи). Главную роль играет сирота, вся украшенная листвой. Пеперуда пускает по земле сито, и, если оно, покатившись, перевернется, верят, что год будет плодородным, а если нет, то урожая не будет. Девочкам дарят продукты и деньги, при этом для предохранения от града не дают яйца. В этот же день здесь исполняется и «Герман». Те же девочки, которые участвовали в «Пеперуде», делают из земли или глины антропоморфную фигурку, кладут ее в «гроб» из дощечек, украшают, как покойника, цветами и с плачем хоронят. Кроме того, иногда отмечают «девять дней», на 9-й день Германа откапывают и бросают в реку – «для дождя».

* * *

Далее речь пойдет о нескольких селах, обычаи в которых можно сопоставить с обычаями «материнских» сел, то есть тех, из которых произошло переселение. Так, например, в селе Кирсово Комратского района и селе Жеравна Сливенской области Болгарии «Пеперуда» исполняется в случае засухи (в Кирсово обычно это происходит 1 или 9 мая), чаще всего в сочетании с молебном ( в Кирсово – «молба», то есть просьба, прошение). В качестве бабочки выбирают девочку-сироту, которую наряжают, украшают зеленью, цветами, на голову надевают венок. Участвующие в отправлении обряда девочки ходят от дома к дому, поют, обливаются водой.

В Кирсово затем в тот же день девочки лепят из грязи фигурку ребенка – *Ерменче*, украшают ее цветами, травами и, оплакивая, как покойника, кидают в воду. Вероятнее всего, данный обычай представляет собой более позднее заимствование, характерное и для некоторых других болгарских сел в Бессарабии, где живут переселенцы из Юго-Восточной Болгарии. Тот факт, что и в них пустил корни обычай «Герман», исконной зоной распространения которого в Болгарии считают территорию Дунайской равнины, отмечен уже Л. Марковой (Маркова, 1968, 163-164). Что же касается самого слова «Ерменче» (или еще «Еременче»), то, помимо явного созвучия с «Германом» и «Германчо», возможна еще и связь с названием праздника св. Иеремии или же с девичьей весенней игрой «Ерюменчи–позлатенчи», которую исполняют в некоторых равнинных селах Сливенской области в период Великого поста (в Кирсово эта игра неизвестна) (Демирев, 1989, 95).

В с. Кортен Тараклийского района и с. Кортен Новозагорского района Болгарии не работают 7 четвергов (болг. *Велики четвъртъци*), первый из которых – перед Пасхой. В материнском селе в первый из них не впрягают волов – «для плодородия» (Стоянова, 1940, 187), остальные празднуются «за здраве», а в дочернем селе – для предохранения от грозы и града. В «средний» Великий четверг (то есть 4-й) в обоих селах исполняется обряд вызывания дождя – «Пеперуда». Группа девочек ходит от двора ко двору, сопровождая главную участницу, которая с головы до ног украшена зелеными листьями, а в руках держит зеленые ветки или букет цветов. Пеперуда или другие участницы шествия окропляют все вокруг себя водой, а хозяева, в свою очередь, обливают их, прежде всего Пеперуду. Действия сопровождаются обрядовой песней:

*Пеперуда лята,*
*лята и полята.*
*Ис вода се мята*
*и се Богу моли:*
*«Дай Божнеле дъждец*
*за зелени ниви,*
*за пролятни лозя».*

с. Кортен (Болгария) (Радулова, 1935, 88)

*Пипируда лята,*
*лята и пролята.*
*Из уда съ мята*
*и съ Богу моли:*
*«Дай, Божнеле, дъждец*
*да се роди жито,*
*жито черноклaсо.*
*Мама да ми меси*
*ситян плетен кравай,*
*на камък е месян,*
*на слънцето е печан,*
*месян – недомесян,*
*печан – недопечан».*

Инф. Мария Люленова, с. Кортен (Молдова)

Девочкам дарят деньги, продукты, из которых они затем готовят себе угощение. В бессарабском селе в этот же день по завершении обряда «Пеперуда» те же девочки делают из земли или глины фигурку *Герман*, *Германчу*. Его украшают травой и, оплакивая, как покойника, «хоронят». Семантика обряда та же – вызывание дождя.

Обрядовое шествие Пеперуды в селе Твардица Тараклийского района и городе Твырдица Сливенской области Болгарии совершается в период засухи. Группа детей во главе с девочкой, наряженной, как невеста, ходят по улице. Пеперуда, обмакивая в воду пучки травы или цветов, кропит дворы, хозяева также выносят воду и поливают детей. Обычай исполняют также и после молебна. «Герман» не исполняется ни в одном из этих населенных пунктов.

* * *

Интерес представляют и некоторые исторические свидетельства, касающиеся данных обрядов. В 1875 г. в «Кишиневских епархиальных ведомостях» была опубликована статья священника из бессарабского села Чумлекьой С. Киранова, в которой упоминается и «Пеперуда». Проводился обряд в один из Великих четвергов в случае бездождия (считалось, что злой дух в виде женщины не дает небу орошать землю). «Собирается группа из более двадцати девиц, одну из них – по жребию – одевают в лохмотья, закрывают лицо, водят по селу, обливают у каждого колодца, перед каждым домом поют и пляшут, за что получают от хозяев деньги, муку, сало, масло, кур... Везут это все на повозке, а вечером заканчивают растерзанием приготовленного ими соломенного чучела, зарытием его с „воплями плачевными"... Всю ночь продолжается веселье под звуки гайды…» Чучело, по словам автора, представляет собой олицетворение ведьмы, причины бездождия (Киранов, 1875, 780-782).

Здесь мы видим пример изготовления Германа из другого материала. Следует отметить, что на болгарской этнической территории фигурку Германа делают из земли, глины, метлы или тряпок (Попов, 1994, 84). Интересно, что существует и другой вариант обряда – с противоположной направленностью (болг. «Герман за суша»), – который проводится тогда, когда долгое время идут сильные дожди, наносящие вред посевам. В этом случае Герман представляет собой метлу, замотанную в тряпки, а на краю ручки ее изображается голова с глазами, бровями, ртом (Маринов, 1994, 737).

Свидетельство другого священника, датированное 1891 г., касается с. Исерлия Аккерманского уезда. Здесь девушки во время бездождия выбирают

девочку-сиротку, раздевают до рубашки, покрывают листьями деревьев, украшают разными цветами и так водят из дома в дом. Подходя к порогу, Пеперуда повелевает петь. Сама не поет, только кружится.

*Пипируда злата*
*Пред Перуна лята,*
*Лята и пролята,*
*По поля се мята*
*И се Богу моли:*
*«Дай, Божнеле, дъждец!*
*Да израстат нивы,*
*Нивы и ливады!*
*Бары, бары води*
*Блата, блата вина*
*Всяк клас и тыгаръ!*
*Всяко гребло тягло*
*От корена кошница*
*По всяка лозица»!*

Мотив автор называет грустным. Пение прекращает сама Пеперуда, когда получит дары (муку, деньги, яйца, сало). При прощании льют безжалостно воду (Чакир, 1891, 778). Наибольший интерес в этом описании представляет обрядовая песенка (хотя не все ее слова понятны), а точнее – упоминание в ней верховного божества болгарских славян Перуна, с именем которого многие ученые связывают название самого обряда Пеперуда (Стойнев, 1994, 268-262).

Символическое же погребение Германа «…подчинено, вероятно, архаической идее священного оплодотворения матери-земли, в результате которого появляется влага и изобилие. Некоторые авторы видят в нем реминисценции языческих человеческих жертвоприношений в честь божества плодородия» (Попов, 1994, 85). Один из таких авторов – Цани Гинчев, который в своей работе «Герман или Скало-Ян», написанной в конце XIX в., приводит данные из бессарабского села Карагач. Когда наступила сильная засуха, поп с крестом и Евангелием, народ с иконами и хоругвями вошли в озеро Ялпуг по пояс и стали молиться, после чего долго плескали водой друг в друга. «Давайте утопим кого-нибудь и бросим его как „курбан" (болг. *жертвоприношение*) воде, чтобы пошел дождь», – слышались из толпы голоса, разумеется, в шутку. Но не столько их страшило наказание, сколько сильная засуха. Казалось, они бы сделали это, если бы только им кто-нибудь сказал, что затем непременно пойдет дождь, указывает автор (Гинчев, 1892, 276-278).

Он же связывает название обряда с именем бога солнца (*Енуса* или *Еня*), говоря о том, что *Еню* (*Ян*, *Янус*) упоминается в некоторых болгарских песнях и выражениях в качестве названия солнца после праздника *Еньовден* (24.VI/7.VII – день Св. Иоанна Крестителя), в то время как до этого дня (до летнего солнцестояния) к солнцу обращаются по имени Райно (Гинчев, 1892, 276-278).

По словам исследователя, в с. Карагач, где он пребывал в течение семи лет, только один раз делали *Калоянчи* (так там именуют Германа), причем тайно, так как не разрешал священник. Там его бросали в озеро Ялпуг (Гинчев, 1892, 276-278).

Внимания заслуживает также работа Й. Титорова, в которой приводится описание обряда «Пеперуда», исполнявшегося 1 мая. Говорится в ней и о приготовлении Германче: его делают из земли, зажигают свечи, как для покойника, окуривают, хоронят, позже выкапывают и, наконец, бросают в озеро, если оно есть поблизости. Автор отмечает, что около 40 лет назад священники прекратили принимать участие в этом обычае, так как считают его нехристианским. Однако обычай продолжает существовать и исполняется с верой, что в мае будет идти дождь (Титоров, 1903, 266-267).

**Литература**


Водинчар Е. Календарни обреди, обичаи и фолклор на българите от село Чийшия // Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии. Одесса, 2003.

Гинчев Ц. Обичаи от Бесарабия // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. VIII. София, 1892.

Демирев В. Момински пролетни игри // Фолклорната традиция на Сливенския край. Т. 2. София, 1989.

Державин Н. С. Болгарские колонии в России. София, 1914.

Диханов В. Я. Календарна обрядовість болгар та гагаузів Південної України 2001 года. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук. Київ, 2001.

Дыханов В. Я. Календарные обряды и обычаи // Чийшия: очерки истории и этнографии болгарского села Городнее в Бессарабии. Одесса, 2003.

Дякович В. Българската Бесарабия. София, 1918.

Киранов С. Борьба приходского священника с предрассудками и суевериями прихожан-болгар // Кишиневские епархиальные ведомости, 1875, № 21.

Константинов Д. Жеравна в миналото и до днешно време. Жеравна, 1948.

Крълев П. Изследователска работа по фолклора и традициите в Твърдица. Музейна сбирка, гр. Твърдица, № 539, 1995.

Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1994.

Маркова Л. В. Некоторые наблюдения над развитием календарной обрядности у болгар междуречья Прута и Днестра // Известия на Етнографски институт и музей. Кн. XI. София, 1968.

Попов Р. Герман // Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994.

Пригарин А., Тхоржевская Т., Агафонова Т., Ганчев А. Кубей и кубейци. Одесса, 2002.

Радулова А. Етнографско изследване на с. Кортен, Новозагорско. София, 1935 // Ръкописен фонд от дипломни работи в библиотеката на Софийски университет. РКС 262.

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

Стоянова С. Етнографско изследване на с. Кортен, Новозагорско. София, 1940 // Ръкописен фонд от дипломни работи в библиотеката на Софийски университет. РКС 265.

Титоров Й. Българите в Бесарабия. София, 1903.

Чакир Д. Историко-статистическое описание церкви и прихода села Исерлии, Аккерманского уезда // Кишиневские епархиальные ведомости, 1891, № 23.

**Rezumat**

În cadrul acestui articol este investigat procesul ritualic de provocare a ploii în mediul bulgarilor din Basarabia: „Peperuda” şi „Gherman”.

**Cuvinte cheie**: bulgari basarabeni, „Peperuda”, „Gherman”.

**Резюме**

В статье рассматриваются обряды вызывания дождя у бессарабских болгар: «Пеперуда» и «Герман».

**Ключевые слова**: бессарабские болгары, «Пеперуда», «Герман».

**Summary**

The article considers rain-making rituals spread among Bessarabian Bulgarians, called “Peperuda” and “Gherman”.

**Key words:** Bessarabian Bulgarians, “Peperuda”, “Gherman”.

*А. ПРИГАРИН*

# ФОТОГРАФИЯ В КУЛЬТУРЕ И КУЛЬТУРА В ФОТОГРАФИЯХ: О СВОЕОБРАЗИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ТИПА ИСТОЧНИКОВ

Начиная с 1839 г. фотография стремительно и активно вошла в человеческий быт. Текстов по истории фотоискусства и ремесла немало в актуальном научном и популярном дискурсах. Можно утверждать, что «совокупность разнообразных научно-технических средств и технологий, которые имеют целью регистрацию единичных долговременных изображений объектов с помощью света» (Український радянський енциклопедичний словник, 1987, 486) стала не только средством отображения жизненных реалий, но и, в некоторой степени, – структурообразующим фактором повседневно-праздничного поведения (обычай фотографироваться семействами во время важных событий, роль фотографа на свадьбе, современные визуальные образы социальных сетей и тому подобное).

Современная общественная практика предоставляет широкие возможности для культурологического анализа феномена фотографии и его роли в жизни модерного человека. Это направление сегодня удачно разрабатывается в рамках искусствоведения, фольклористики, теории культуры. Вместе с тем, этнология/антропология пока что остается в стороне от этого комплекса вопросов, хотя разработка некоторых аспектов создания и функционирования фотокарточек со всей очевидностью свидетельствует о потребности осознания нового круга гносеологических приемов нашей науки. Хотя удивительно – видимо, не случайно этно- и фотоГРАФИЯ возникают примерно в одно время и имеют много общих точек соприкосновения. Если отпечаток от реальности отделяет лишь «тень», то и описание этнографа стремится к тому же. Многообразие теоретически-методических принципов отношения к фотографии в этнографии можно свести к трем основным позициям:

– роль фотографии в народных культурах, специфика моментов и социальной среды, которые стимулировали развитие отдельных композиционно-жанровых вариантов (онтологические свойства фотореальности);

– значение фотографии как специфического типа исторически-этнографического источника визуальной разновидности, его эвристический потенциал и возможности верификации подобной структуры данных (соответствия материала для анализа – эпистемологические качества фотографии);

– фотография как прием исследовательских стратегий в пределах полевого метода – тип источников, который собирается и создается учеными (инструментальность гносеологического приема).

Опираясь на опыт использования фотографии в экспедициях кафедры археологии и этнологии Украины Одесского национального университета им. И. И. Мечникова (конец XX – начало XXI вв.), попробуем представить некоторые рассуждения по указанным тематическим блокам. Стоит отметить, что детальное академическое рассмотрение возможно будет осуществить лишь в дальнейшем, с помощью профессиональных рефлексий и объединения усилий научных работников разных центров и дисциплин. Отдельного внимания заслуживает применение визуальных данных в образовательной практике подготовки этнологов (четвертая, дидактическая группа принципов). Данная публикация является попыткой демонстрации регионально-локального примера фотографического наследства и его этнической вариативности и не претендует на закрытие всех проблемных категорий этого направления.

В результате экспедиционных исследований была получена достаточно репрезентативная коллекция фотокарточек из украинской, русской, болгарской, гагаузской, греческой, молдавской, польской, еврейской среды населения юга Украины (свыше 5 тысяч единиц из семейных собраний и около 12 тысяч современной этнографической фотофиксации). Наиболее ранние фотографии относятся к концу XIX в. (1870-ые гг. – первая из нами зафиксированных), но главным образом они представляют как сельский, так и городской быт на протяжении всего XX столетия. Кроме того, с 1999 г. системно собирались устные комментарии и воспоминания респондентов во время пересмотра семейных фотособраний. Материалы данных коллекций и тематические интервью стали источниками для этих построений.

**«Образы повседневности».** Общая практика фотографирования начинается с середины XIX в.

и поначалу воспринимается как маркер элитарности. Поэтому ранние портреты изображают, как правило, аристократию и состоятельных мещан. Из урбанистической среды фотография лишь в конце XIX в. переходит в крестьянскую культуру, где практически сразу становится почти обязательным элементом каждой хаты и примечательных событий в селе.

Оставим в стороне специальные этнографические фото, обратимся лишь к фотографии как бытовому массовому явлению в практике разных народов. Собственные наблюдения автора в разных исторически-этнографических областях Восточной Европы позволяют выдвинуть следующую схему периодизации создания и существования фотокарточек в обычных ситуациях, включающую ряд этапов:

1) *традиционный* (конец XIX – 30-е гг. XX в.) – студийный формат портретного жанра (частного, группового, семейного), а также запечатление знаковых моментов жизни (проводы или служба в армии, свадьба и похороны и т. д.);

2) *модерный* (1940–1990-е гг.) – этап «фотолетописей» (семейные альбомы и стенные фотоколлажи), серьезное расширение репортажной съемки важных семейно-публичных событий, в которых принимает участие человек; усиление тенденции композиционной дифференциации: отдельные ситуации – специальные форматы (доски почета, свадебные, дембельские и детские альбомы, другие формы репрезентации биографических этапов);

3) *современный* (начало XXI в.) – начало эры «постфотографии», для которой характерна персональная эмансипация пространственного бриколлажа, возникновение уникальных траекторий и использование широкого диапазона средств репрезентации (специализированные портфолио, цифровые социальные сети и т. п.); отчуждение фотографии одновременно и от реальности (технически легкое видоизменение снимаемого, включение единиц фактического в разнообразные виртуальные приемы), и от результата съемки (практически отсутствие физического измерения фотографий).

Эта периодизация отражает основные композиционные трансформации фотографии и ее функционирования в быту. Понятно, что речь идет на уровне тенденций, поскольку переход к каждому новому этапу не перечеркивает свойств предыдущего – в качестве реликтов многие из черт продолжают свое существование. Накопление опыта почти всегда проходило путем обогащения уже известных профессиональных приемов и сосуществования разностадиальных форм выражения. Показательно, что аналогичная модель стратификации фотопрошлого выдвигалась в контексте изучения фотографии в повседневности историком культуры (Гурьева, 2009).

Интересным моментом является рассмотрение мест, которые отводились для фотографий в интерьере. Очевидно, у частных портретов планом-содержанием (предпосылкой) служили традиционные компоненты – иконы, лубок и рушники. Не случайным является расположение фотографий в системе почетных, социально и ритуально знаковых локусов – в красных углах (в селе) и на комодах (в городе). Это стандартизированные карточки, украшенные резной рамкой-виньеткой или рушником, нередко с оттиском инициалов владельца фотостудии, для которых характерны этикетные коды – неподвижность поз, прямой взгляд, специфический практически универсальный фон. Инвариант таких ранних фотографий сводится к штампам: семья, солдаты или отдельная личность. А вариативность – стили одежды и собственно уникальность лиц. Усложнение и развитие отдельных семейств приводило к целому комплексу таких портретов – в нем появлялись изображения всех членов семьи, родового или территориального объединения.

Улучшение условий жизни и повышение уровня семейного достатка в послевоенные годы способствуют появлению и распространению любительских фотокамер, а вместе с этим приводят к демократизации этой профессионально-коммерческой деятельности и упрощением технологии фотографирования. Если до середины XX в. каждая фотография предусматривала долговременное сохранение, поскольку была средством «документирования» отдельных ситуаций персональной истории и выполняла функцию аккумуляции родовой памяти, то после указанного рубежа, в связи с расширением практического диапазона, лишь некоторые из них остаются актуальными для презентации их хранителей.

Жанровой доминантой в это время становятся моменты «обрядов перехода» личного (свадьба, похороны, крещения, позднее – первых и/или последних звонков, выпускных вечеров, проводов в армию и т. п.) и общественного значения (храмовые праздники, общественные обряды годового цикла, со временем – демонстрации, выборы). Однако фотографирование не просто сопровождает ритуалы, а быстро приобретает свою собственную субъектность. Это убедительно иллюстрировал на материалах свадьбы, крещения и первого причастия П. Бурдье (Bourdieu, 1990). Исследовательница советской повседневности аналогичным образом утверждает, что фотографирование «стало неотъемлемой частью современного свадебного ритуала и других переходных ритуалов: „первого звонка", выпускных вечеров, праздника совершеннолетия и т. п., – на которые родители отправляются с фотоаппаратом» (Разумова, 2001, 178). Попытка оста(но)вить в памяти важный эпизод биографии постепенно становится структурно-формирующим компонентом праздника. Например, сосредоточение внимания перед самим актом съемки («Внимание! Сейчас вылетит птичка»!; «Чиз»! или другие средства получения статики в событии). Именно в этот период постоянным атрибутом всех важных моментов жизни становится популярная фраза «Мы должны обязательно сфотографироваться…».

Ссылаясь на тезис А. К. Байбурина о ритуале как средстве трансляции информации и сохранения памяти об обустройстве мира (Байбурин, 1993, 11-16), одна из коллег удачно объясняет феномен присут-

ствия любительской фотографии в обрядах перехода. «Современный ритуал – не только событие, которое повторяется в жизни коллектива, но и веха в биографии человека, а индивидуальная биография в нашей культуре становится предметом мемориализации и артикуляции. Однако в дилетантских фото индивидуальные черты и биографические факты выражаются в принятых для каждого случая клише. В этом проявляется парадокс фотографии: направленная, как кажется носителям культуры, на фиксацию фактов биографии определенного лица, она, в действительности, регистрирует общее и служит для вписывания индивидуального жизненного пути в „правильный" сценарий» (Бойцова, 2009, 331-332). Это качество и делает иногда за этнолога работу по типологизации культурных явлений. Соучастие в событиях или присутствие на легендарном топосе вынуждает фотографироваться в нормах и канонах своего времени, своей традиции («на фоне Пушкина снимается семейство…»).

В течение 1920–1950-х гг. складываются «иконографические образцы» отдельных жанров. Например, семейный групповой портрет – родители (или лишь мужчина) сидят, вокруг них – дети и внуки; свадьба – в центре новобрачные, иногда – священник, родители по обеим сторонам от молодых, в несколько рядов гости с атрибутами свадьбы (иконы, рушники, демонстративно – вино и предметы для его коллективного употребления: графин, кувшин и стаканы); похороны – гроб с умершим в центре, за ним – родственники и гости, смотрящие на покойника. Все они прошли свой путь эволюции – от одной фотографии к целому репортажу. Разным было также и отношение к карточкам, как это показывают новейшие исследования (Бойцова, 2009, 327-352). В будущем было бы полезно исследовать не только историю существующих жанров как отражение народной культурной традиции, но и активных субъектов основных ритуалов (сценарная роль фотографа на свадьбе – яркий пример).

Этнография может немало узнать об этнических картинах мира, если обратится к инварианту и многообразию норм фотографирования, композиционных структур, жанровой направленности. В качестве их плана-содержания, как правило, выступают не столько импортированные технические возможности массовой технологии, сколько имманентные для культуры представления и стереотипы о том, *что, когда* и *каким образом* снимать. Даже без знаний деталей конкретной фотокарточки обычно можно легко идентифицировать текст «туристического», «свадебного», «похоронного» и других сюжетов (при том, что главные акторы-знаки могут вообще отсутствовать на изображении).

Персональные и семейные портреты в домашнем обиходе доминируют до 1910-х гг. в селах. Только с 1920-х гг. появляются композиционные снимки отдельных событий (то есть появляется некая динамика). Особую переходную группу представляют «военные» фотоснимки: к появлению таких снимков в семьях приводили выезды в города или путешествия на места службы. На этом этапе человек самостоятельно ехал к фотомастеру, где тот и осуществлял студийную съемку. Однако случались приглашения в экономически развитые поселения, когда в силу выгодности предложения фотограф мог согласиться на выездную работу (в Бессарабии к таким примерам можно отнести болгарские колонии поблизости от Болграда, где местный аграрный колорит фиксируется уже с 1900-х гг.).

Исключительные события, сопряженные с отдельными обрядами, начинают массово изображаться лишь с 1920-х гг., хотя в нашей коллекции встречаются некоторые более ранние фотографии свадьбы (в 1896 г.) или похорон (в 1915 г.). Все примеры подобных фото в досоветский период представляют городскую среду или принадлежат состоятельным прослойкам аграрного социума – священникам, учителям, трактирщикам и т. д.

Количественное накопление фотоматериала дает возможность осуществить предыдущую попытку классификационной градации относительно расположения в пространстве и времени. В советское время популярными были две формы фотопрезентации: на стенах парадного помещения в доме в виде своеобразного «жития семьи» – лубочный комплекс коллажей, в рамках которого пытались соединить наиболее значимые личности и моменты приватной жизни; вторая – семейные фотоальбомы, которые изначально заводились на каждую семью, но активный процесс личностной эмансипации обусловливает возникновение в дальнейшем индивидуальных разновидностей таких альбомов. Этот когда-то аристократический формат памяти хорошо известен в урбанистической среде еще с начала XX в., однако в селах Южной Украины он появляется не ранее 1930-х гг. До этой поры фотокарточки, которые не попадали в экспозиции на стенах, хранились в различных шкатулках и сундуках. Как вариант такого хранения удалось зафиксировать их расположение в книгах (это практиковали, в первую очередь, представители этноконфессиональных сообществ – старообрядцы-липоване, молокане и другие).

Сельский фотоальбом как явление в нашем регионе распространяется лишь с 1950-х гг., а популярность обретает в 1960–1970-е гг. Тогда же в быт проникают специализированные и окказиональные альбомы: дембельские, свадебные, школьные и т. п. Причина значительных трансформаций и модификаций заключалась в быстром вхождении феномена фотографии в сельскую местность, где начиная с 1930-х гг. уже известны отдельные случаи существования фотолюбителей. Однако с 1960-х гг. любители фотографирования, вооруженные соответствующими техническими средствами, оказываются почти в каждом селе. Упрощение и уменьшение стоимости изготовления фотоснимков стали основными предпосылками перехода от элитарного искусства к кустарному тотальному присутствию. И вновь основным фокусом этих «аборигенных мастеров» становятся лиминальные особы и социально важные события социума. Простой человек в его повседневности начинает массово фотографироваться только в последние двадцать лет. Как

в свое время телевизор прошел путь от статусной вещи к элементу повсеместной семейной практики (количество их почти достигло количества членов семейства по принципу «одна комната – один телевизор»), так и фотоаппарат постепенно становится средством персонального использования.

Происходят изменения и в функциях фотографии. Как и большинство компонентов культурных традиций, она постепенно теряет престижно-знаковые качества и становится обыденной вещью. К середине XX в. почти все фотокарточки имели высокое семиотическое наполнение, выполняли функции сохранения, трансляции и социализации человеческого опыта. Их расположение на почетных местах, бережное отношение к каждому экземпляру, табу на утилизацию и много других проявлений их значения подчеркивали ценность фотографий для человеческой практики. В этом плане фотографии приближались к таким традиционным семейным атрибутам, как иконы, полотенца, зеркала. С постепенным изменением социальных контекстов фотографии продолжали свою жизнь в частном пространстве дома, но изменяли свое расположение на профанные локусы (чердак, кладовка, сундук и т. д.). Уже исчезли персонажи или прекратились контакты с ними, а фотографии продолжали бережно хранить. В таких случаях интересной кажется попытка респондентов отдать их в руки профессиональных хранителей – «выбросить как-то рука не поднимается, а хранить нечего».

Фотографию как составляющую массовой культуры сегодня принято анализировать в ракурсе технически-эстетического явления, однако именно знаковость продолжает существовать и определять это занятие. «За последнее время фотография стала таким же распространенным развлечением, как секс и танцы, – утверждает культуролог, – и это не значит, что те, кто фотографируется, не признают в ней, как и в других видах массовой культуры, искусство. Фотография – это, по большому счету, социальный ритуал, защита от переживаний и инструмент власти» (Зонтаг, 2002, 16).

Постоянными оставались две основных функции фотографии – память и коммуникация. Диахронная память человека сейчас формализуется, в том числе, и путем фотопрезентации: рассмотрение альбома – рассказ о биографии отдельного человека или рода. Иногда фотография создает хронологическую глубину – сохранение изображений предков, которых уже давно нет в живых. Попытка «остановить мгновение» применяется к примечательным событиям личной судьбы: «увидеть можно все, чем мы фотографии обязаны: историю конструирования нынешнего времени сквозь фотографический взгляд» (Самутина, 2003).

Такой формат народной памяти иногда использовался и косвенно. Так, например, в нашем собрании немало фотографий, на обороте которых содержатся записи хозяйственного, экономического или бытового содержания. Понимая «вечность» карточки родителей, одна хозяйка в 1933 г. записала, что «фторе одияло из вовны 1 400 лей материял». В аналогичной ситуации хозяин фиксировал даты рождения скота. Подобные примеры подчеркивают, что вся площадь фотографии воспринималась как надежный информационный ресурс.

Такая «кодовость» фотоснимка подтверждается другими интересными историческими реалиями. В 1930–1950-е гг. фотокарточки нередко сопровождались кустарными вербальными пометками: «Привет из Одессы», «Люби и помни», «Приглашаем на свадьбу». В этом переходном варианте фиксируется перевод-объяснение виртуального изображения привычным вербальным посланием. Подобное параллельное существование кодов одинакового значения в разных форматах очень напоминают трансформацию обычая посещения и подарков на праздники (Хромова, 2001, 100-124).

Изучение коммуникативных качеств фотографии может обогатить социологию, психологию, фольклористику и этнологию новейшим эмпирическим материалом. Слишком рано фотографии начали использоваться в качестве контекста для сближения с человеком или событием. Не случайно фотооткрытки соединяли людей во время разлуки – портреты с признаниями в любви, вечной дружбе и «на память» существуют столько же, сколько существует фотография. В этом плане наш региональный материал представляет собой достаточно информативный блок о развитии межличностных отношений, пожеланий, ритуализованных формул и приветствий. Это своеобразный дуальный код, который был ориентирован на одну цель – визуальные и вербальные знаки внимания друг к другу, формы выражения которых демонстрируют эволюцию представлений об отношениях между друзьями, любимыми, родственниками.

Не менее важную роль играют сюжетные снимки. Дистанция между людьми сокращается не только обычными визитами, но и ссылкой на фотографии. К примеру, свадебные и похоронные фотографии рассылались по почте тем родственникам, которых не было на этих важных событиях. Таким образом, непосредственное соучастие заменяли визуальным звеном.

Можно констатировать, что сейчас человечество имеет возможность наблюдать «эру постфотографии» – фотография перешла от элитарной ценности к массовому низовому уровню, утратила многие из своих эстетических черт, почти исчезла ее физическая форма. Среди младшего поколения изображения в виде «папок» существуют на электронных носителях чаще, чем в виде обычных альбомов. Но и в виртуальной отрасли социальных сетей, в которые теперь активно включаются фотоснимки, можно проследить интегрирующие, эстетические, социализирующие, коммуникативные и другие функции. Скорее всего, мы имеем дело с процессом переформатирования, который хорошо известен в этнологии. Так уже происходило на практике, когда традиционные символы пожелания начали вытесняться христианской символикой, а потом – усиливаться вербально-письменными кодами. В результате, например, на свадьбе сосуществуют рушники,

каравай, иконы, свечи, торт, и сознательного противоречия при этом никто не чувствует, хотя все эти проявления одинаковы по смыслу, но различаются стадиальностью происхождения.

Таким образом, на основании функционального и сравнительно-исторического анализа можно выявить свойства фотографии как субъекта человеческой практики конца XIX – начала XX вв. В этом плане еще предстоит работа по реконструкции ее кодовых предшественников, чтобы ввести фотокарточку в общий процесс развития культуры (например, связь с иконой, лубком, фольклорными текстами). Кроме того, можно проследить формы бытования и отношения к фото в разных культурах, композиционную вариативность изображения. Виртуальность фотографии продуктивно также присоединить к векторам реальности отдельных практик (например, обычай устанавливать фотографии на намогильных памятниках вместо христианской формулы-поминания на крестах).

**Эвристические перспективы.** Фотография как существенная составляющая часть источниковой базы этнографа достаточно рано осознавалась в науке. Это подчеркивается оснасткой экспедиционных выездов фотокамерами уже с конца XIX в. Специализированные этнографические фотоколлекции собираются также всеми музейными учреждениями мира.

При такой позиции удивляют некоторые общие моменты. Во-первых, прагматичное отношение к фотографии как к иллюстративному дополнению – редко можно увидеть, чтобы визуальные данные использовались собственно в роли источника, вместо побочной информации. Фотосюжеты воспринимались в качестве отпечатка реальности, что делало их второстепенными в понимании традиции, которая изучалась. Во-вторых, фотографии как разновидность полевого материала с эвристически широким диапазоном не получили специальной гносеологической рефлексии в среде нашей корпорации. Правда, эта ситуация присуща целому корпусу источниковедческих вопросов в этнологии (Прігарін, 2009, 270-294).

Справедливым выглядит утверждение относительно близкой нам социологии: «Фотография появилась приблизительно в одни времена с социологией (читай – этнографией, А. П.), однако использование фотографий как источника социальной информации так и не получило популярности. Миллионы фотографий делаются каждый год и занимают свои места в семейных альбомах, но социологи не чувствуют особенного интереса к тому, что могло бы стать основной информационной базой исследования и продемонстрировать зафиксированный образ индивида, группы, места события» (Семенова, 1998, 112).

Историографическая ситуация значительно улучшилась в последние годы. В рамках так называемой «визуальной антропологии» (Александров, 2005, 381) начинает формироваться и активно заявлять о себе направление, у истоков которого находится «этнограф с фотокамерой» – как правило, под ним понимаются репортажи профессиональных наблюдателей живых традиций. Безусловно, что «антропологическая/этнографическая фотография» имеет все основания перерасти в специальную отрасль полевой деятельности и получить все преференции как особый тип источника. По точному замечанию одной из коллег, это понятие «все еще остается за пределами теоретических измышлений исследователей, потому преимущество предоставляется рассмотрению определенного набора фотоматериала, его сравнению, изучению, попыткам разобраться в сюжете, понять, что пытался сказать автор своей работой» (Толмачева, 2009, 581). К сожалению, до нашего времени не имеется четкой дефиниции и не определены пределы применения понятия «этнографической фотографии». Это при том, что именно от таких определений зависят достоверность и возможности использования подобной информации. Парадоксально, что жизненные курьезы неоднократно демонстрировали и актуализировали эту проблемную область – пример недавнего суда в Узбекистане над Умидой Ахмедовой за фильм и фоторепортаж «Груз целомудрия» (Тищенко, 2011). Более приятные моменты того же процесса – огромное количество специально ориентированных ресурсов в веб-пространстве.

Но и лишняя теоретизация – на уровне тотальной семиотики – может привести к забыванию реальных контекстов фотографии. «В силу того, что фотография представляет собой объект антропологически новый, он, уверен, не затрагивается обычными дебатами о природе образа, – саркастически указывает Р. Барт, – среди современных исследователей Фотографии, будь они или социологами, или семиотиками, в моде семантическая относительность: никакой „реальности”, ничего, кроме технических приемов, оказывается огромное презрение к „реалистам”, которые не замечают, что любое фото закодировано» (Барт, 1997, 28). Однако следует признать, что настоящий научный прорыв сделала как раз семиотика повседневности – именно эти авторы поставили вопрос о значении фотокарточек и, собственно, процедуре фотографирования в культурной среде (Барт, 2003; Бодрийяр, 1999; Гурьева, 2009; Нуркова, 2006; Петровская, 2002; и др.). Как исторический источник с широким спектром возможностей на эмпирическом материале продемонстрировал это, например, историк моды Александр Васильев.

Совсем другое дело – «чужие» фотографии, которые создавались и функционировали не ради этнографа. Данная категория достаточно активно используется – из семейных альбомов они переходят в антропологические тексты. Известны тысячи подобных примеров, сопровождающих описания разных территориальных и этнических групп. Но и этот вид фотографии еще не получил окончательного статуса и определения в источниковедческом плане. Чаще всего такие снимки используют несколько потребительски – в качестве наглядного дополнения к устным свидетельствам респондентов. В таком же жанре они присутствуют на страницах

многих современных монографий и академических сборников.

Эвристический потенциал фотокарточки можно обозначить сразу в двух измерениях: что и когда на ней изображено (единицы первичного фактографического вектора), а также отображение контекстов на момент съемки и при рассказе (структура данных в функциях). «Фотография является документом, то есть зафиксированным текстом, – отмечает социолог. – Этот документ был создан в социальной реальности и рассказывает о ней, потому он требует двойного прочтения: во-первых, систем текстообразующих значений в знаках и символах, во-вторых, значимости ситуации фотографирования. Поскольку в качестве субъекта текстообразования выступает культурная действительность изображения, то значение ситуации создания фотографии определяется фотографом и социальным взаимодействием процесса фотографирования» (Малес, 2007, 170). На наш взгляд, не меньше смысла формируется в дальнейшем – судьба фотокарточки является еще одним социокультурным параметром, в котором стоит искать содержание и семантическую нагрузку.

Следовательно, на всех трех уровнях прослеживается процесс акцентуации прошлого опыта. Сосредоточиваясь на этом аспекте, один из исследователей замечает: «Своей текстурой старая фотография (подобно старому столу, картине, хате) представляет не прошлое в современном (дом стареет так же, как стареет фотобумага: прошлое, которое дожило до нынешнего времени), а бывшее как современное: световой образ, который мы наблюдаем, рассматривая фотографию, никоим образом не устарел за долгие годы, он представляет взгляд вещи из ее современности (состарилась карточка, которая хранит образ, но не сам образ как моментальное изображение, которое уже остановилось на „теперь", „здесь" вещи)» (Лишаев, 2007, 40-62). В этом плане фотореальность – это конгломерат разнообразных плоскостей действительности (кто фотографировал; что изображено; какое значение придавалось хранителем; что комментировалось для собирателя). Характеризуя идентичность, Р. Барт подчеркивал, что «перед объективом я в то же время являюсь тем, кем я себя считаю, кем бы я хотел бы, чтобы меня считали, тем, кем меня видит фотограф, и тем, кем он пользуется, чтобы проявить свое искусство» (Барт, 1997, 26). Такая полисемантика и составляет широкий потенциал в различных эпистемологических или гносеологических направлениях.

По нашему убеждению, уже можно говорить об условной самостоятельности этого типа источника. Фотографии этнофоров становятся своеобразными носителями информации, отражая хронологические и этнокультурные реалии, как и их хозяева. Нет сомнений, что многое из этого они донесли с не меньшим «информационными пафосом», чем это транслирует человеческая память, однако они с документальной точностью передают все основные реалии культуры – от внешнего вида до социальных институтов, от отдельных обрядовых действ до хозяйственных занятий. Фотоматериалы не могут выступать в качестве полноценного источника (без опроса многие детали остаются вне границ внимания), но разве другие формы этнографической работы продуцируют исключительно самодостаточные данные?! Уверен, что сегодня без наглядности любая традиция будет недостаточно качественно представлена в научном дискурсе.

Фотографии принадлежат к так называемым «массовым источникам», в которых феноменология расценивается в категориях «типичности» или «случайности». Исходя из опыта источниковедческих приемов в отношении такого варианта данных, стоит не столько сосредоточивать усилие на поиске уникальных черт, сколько пытаться легитимизировать конкретную инновацию с помощью количественного накопления ее визуальных проявлений. Сейчас, в условиях современных технологий, коллективные усилия выявления, сохранения и обработки формулярных свидетельств становятся все более возможными. Исследовательская работа с ними нуждается в решении лишь теоретических принципов, которые будут конкретизированы в непосредственных методиках. Так как и в любом этнографическом описании на первый план выходят вопросы контекстуальности, фотография требует четких параметров сопровождения (где, когда, что изображено и другие данные о внутренних и внешних связях фотокарточки с культурой) – тогда ее можно считать верификационным аргументом в разнообразных научных сетях.

**«Пересматривая фотонаследство».** Знакомство с фотоколлажами в среде их бытования («in situ», как сказал бы археолог) сначала выступало как разновидность наблюдения или сбора этнографических коллекций (когда удавалось их получить). Более классическим было создание собственных визуальных фиксаций культурно-бытовых традиций, но при обращении к учебникам и методической литературе за дополнительными рекомендациями на первый план выступали абстрактные предложения и ссылки на специальную продукцию для профессиональных фотографов.

Несмотря на существенные изменения последнего десятилетия – появление возможности создания электронных фотокопий непосредственно во время разговора с респондентом; распространение цифровой техники для этнографического репортажа; презентация подобного эмпирического материала в веб-пространстве – советы остаются на предыдущем уровне. Да, в новейшем украинском пособии констатируется, что «фотографирование и видеосьемка вещественных материалов предусматривает не только умелое использование имеющейся технической аппаратуры, но и усвоение определенных методических принципов и правил их фиксации, которые будем рассматривать во время изучения методики и практики исследования разных участков традиционной культуры и быта» (Глушко, 2008, 94). И действительно, эти принципы становятся понятнее, однако образцы оформления материала созданы без актуальных требований нынешнего времени – как правило, относительно аналоговой фотофиксации,

которая принципиально отличается от цифровой (Ушаков, 2007, 116-136; Ушаков, 2008, 160-172).

Хрестоматийные описания экспедиционного фотоархива, которые раньше выступали в качестве кодов-комментариев к изображениям, теперь быстро исчезают. Причина – преодоление географической и часовой дистанции между съемкой, созданием и хранением – сейчас атрибуции кадра можно представлять параллельно, в момент интервью. Если ранее пленки шифровались, после возвращения проявлялись, потом печатались и разбирались, то сейчас это все можно сделать сразу в момент фиксации. Во время коллективной полевой работы используется разработанная система шифровки: кто и когда фотографировал, кто или что изображено, где именно, в какой момент, композиционно-сюжетные особенности. Это выступает в качестве важной составляющей «электронного полевого дневника».

Главная проблема репортажного этнографического фотографирования – «скрыть» человека с фотоаппаратом, чтобы не вызывать негативной реакции со стороны этнофоров. Один коллега выдал очень удачный совет – всегда фотографировать, ходить всюду с фотоаппаратом. Таким образом, это становится обычным поведением и, соответственно, к этому просто привыкают и не реагируют. Такое средство позволяет эффективно снять искусственность в диалогах среди сообществ, которые изучаются. Однако далеко не все можно просто отснять – отдельные достопримечательности народной культуры или моменты в быту физически невозможно уместить в рамку фотоаппарата из-за объективных факторов или ввиду проявления деликатности. Однако большинство тематически-проблемных направлений этнографической работы нуждаются в сопровождении профессиональными наглядными материалами.

Маргинальную природу фотографии в культурах удачно определил один из теоретиков этого научного дискурса: «Мы видим, но невидимые, однако видим не потому, что способны увидеть, а потому, что это позволяет нам „объектив”. Однако оттого, что мы видим, изображение на фотографии не изменяется» (Подорога, 2001, 198).

От такой «присваивающей» формы экспедиционной работы фотографирование постепенно переходит на уровень сотворчества (это удачно продемонстрировано на социологическом инструментарии, см.: Штомпка, 2007). В частности, нами были осуществлены экспериментальные попытки оставлять фотоаппарат этнофору и предлагать ему отснять тематические репортажи, в результате которых можно было увидеть не только нужные реалии, но и ракурс, который считается «удачным» для носителя данной традиции. Также «native anthology with camera» продемонстрирует значимые с его точки зрения моменты обрядовых комплексов. Аналогично, из собственной исследовательской практики: как только видят этнографа с фотоаппаратом, сразу реакция – «а, фотографируешь» – и тут же становится прозрачной необходимость твоего пребывания «в гостях». Ради репортажей этнографов более охотно приглашают присоединиться к праздникам и к повседневным делам.

По-настоящему революционными стали процессы совместного просмотра семейных фотоальбомов. Применяя этот метод с 2000 г., можем утверждать, что подобные формы получают все качества эффективных диалогов с респондентами. Конвергентные аналогичные приемы распространяются и среди других региональных центров этнографии (Власова, 2007, 123-145; Толмачева, 2007, 149-156). Среди рефлексий уже имеются основательные мысли относительно антропологического значения подобных «семейных архивов» (Круткин, 2005, 171-178).

Подчеркнем основные черты производительности этой формы полевой работы этнографа. Во-первых, она является гармоничным средством проникновения в среду человека (культуры), которые изучаются. Собеседник сразу же настраивается на искреннее и открытое общение. Кроме собственно просмотра можно выяснить масштабное количество тематических блоков и вопросов, что становится надежным вариантом антропологического интервью. Находясь в интимном пространстве сопереживания, информант чувствует себя уверенно и с удовольствием предоставляет ответы на вопросы корреспондента, который становится «своим» для него.

Во-вторых, диалоги с помощью семейных альбомов оказываются структурированными типами опроса, в которых расположение фотокарточек (как правило, хронологическое с небольшими отклонениями) побуждает респондента на детальные рассказы, пояснения и комментарии. Вместо вопросов этнографической программы выступают личности и события прошлого, которые образуют сценарий разговора не менее удачный, чем во время глубинных или тематических интервью. Поскольку указанный вид собеседования по характеру приближается к биографическому интервьюированию, его можно считать одной из разновидностей такого опроса. Кроме того, подобные контактные встречи могут характеризоваться как отдельный фольклорно-лингвистический жанр: с помощью общего фокуса внимания устанавливается языковая ситуация с развернутым понятием времени и пространства («здесь и сейчас» сквозь режим интерпретации воспринимается как время события более, чем момент беседы, – таким образом, достигается погружение в изучаемую культуру) (Бойцова, 2009, 575).

В-третьих, осуществляется отбор типичных или феноменальных фотографий – этот комплекс копируется, составляется его описание. Уже отдельный семейный альбом может выступать в качестве источника анализа: хронология, количество и структура, присутствие и распространенность жанров и другие параметры, которые предоставляют возможности работать в рамках микроистории или локальной антропологии. Однако эвристический потенциал значительно расширяется в случае роста количества пересмотренных альбомов – таким образом, создается коллективный или групповой визуальный портрет культуры определенного населенного пун-

кта, этнической или социальной группы. Именно это приближает семейные фотографии к гносеологической ценности массового источника.

Как свидетельствует практика нашей кафедры, работа с таким мегаисточником позволяет реально представить динамику культурно-бытовых традиций, установить трансформацию или устойчивость отдельных элементов, реконструировать почти все комплексы традиционного наследства – от хозяйства и материального быта до социальных практик, обрядовых действий, от этикетных норм до подарков на праздниках – все они неоднократно становились объектом фотографирования, хотя в большинстве случаев главный фокус был сосредоточен все же на людях.

Уже сейчас, с помощью компаративного и контент-анализа появляется возможность установить специфику мировоззренческих ориентиров и выявить их отражение в фотографиях, воссоздать стадиальные и этнокультурные особенности последних. Так, например, сюжеты похорон фиксируются среди балканских общностей нашего региона раньше и интенсивнее, чем среди украинцев или русских, а обычай табуирования на фотографирование среди пожилых людей дольше продержался в среде старообрядцев.

**«Визуальные картинки мира».** Таким образом, можно говорить о том, что в начале XXI в. фотография уже получила свое признание в качестве важного историко-этнографического источника со всеми качествами массового материала. При этом рассмотрение вопросов теоретического характера еще лишь начинается – рефлексии относительно как этнографических репортажей, так и стратегий использования карточек этнофора находятся на начальном этапе определения проблемных узлов. От решения комплекса методологических аспектов создания и использования визуальных данных в антропологии зависит производительность развития как отдельных направлений, субдисциплин, так и расширения методического диапазона классической полевой работы этнографа.

В этом контексте, очевидно, имеется два потенциальных вектора. Внешние (академические) стратегии фотографирования проявлений народной культуры силами этнографов-наблюдателей – первый вариант создания фотографического типа источника. Второй – фиксация фотонаследства в среде культуры с помощью накопления автоосознаний, впечатлений и внутренних взглядов ее носителей.

Еще одним направлением работы с фотокарточками в этнологии могут стать специальные опыты восприятия знаковых функций представителями разных культур в определенные исторические периоды. При этом полезным кажется проведение не только сравнительно-исторических реконструкций проникновения визуальных образов в повседневную или обрядово-праздничную практику, но и уже хрестоматийные семиотические наблюдения. Фотография, безусловно, – это феномен модерной стадии культуры, но, как и любая инновация, она уже прошла фильтр знаковых систем, получив от них предыдущие семантические конфигурации (например, иконы, зеркала, рушники).

**Литература**

Александров Е. В. Спектр проблем визуальной антропологии // VI Конгресс этнографов и антропологов России, Санкт-Петербург, 28 июня – 2 июля 2005 г. Тезисы докладов / Отв. ред. Ю. К. Чистов. СПб., 2005.

Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. М., 2003.

Барт Р. «Camera Lucida». Фрагменты / Пер. с франц. М. Рыклина. М., 1997.

Бодрийяр Ж. Фотография, или Письмо света (1999) / Пер. с франц. А. Меликяна [электронный ресурс] режим доступа: http//www.nsys.by/klinamen/dunaev1.html

Бойцова О. Ю. Показ фотографий: лингвистический аспект // VIII Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Оренбург, 1–5 июля 2009 г. / Ред.: В. А. Тишков и др. Оренбург, 2009.

Бойцова О. Ю. «Не смотри их, они плохие»: фотографии похорон в русской культуре // Антропологический форум, № 12. СПб., 2010.

Власова Т. А. Рассматривание, рассказывание, припоминание: нарративизация содержания семейных фотоальбомов // Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность / Под ред. Е. Р. Ярской-Смирновой, П. В. Романова, В. Л. Круткина. Саратов, 2007.

Глушко М. С. Методика польового етнографічного дослідження. Л., 2008.

Гурьева М. М. Повседневная фотография в современном культурном контексте. Автореф. дисс. … канд. филос. наук. СПб., 2009.

Зонтаг С. О Фотографії / Пер с англ. Київ, 2002.

Круткин В. Л. Антропологический смысл фотографий семейного альбома // Журнал социологии и социальной антропологии. Том VIII, № I, 2005.

Лишаев С. А. Старая фотография (вещь, образ, расположение) // Mixtura verborum'2007: сила простых вещей: сб. ст. / Общ. ред. С. А. Лишаева. Самара, 2007.

Малес Л. В. Фотография в социологических дисциплинах // Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность: Сб. научн. ст. / Под ред. Е. В. Ярской-Смирновой, П. В. Романова, В. Л. Круткина. Саратов, 2007.

Нуркова В. В. Зеркало с памятью. Феномен фотографии. Культурно-исторический анализ. М., 2006.

Петровская Е. Непроявленное. Очерки по философии фотографии. М., 2002.

Подорога В. А. Непредъявленная фотография // Автобиография. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии / Под ред. В. А. Подорога. М., 2001.

Прігарін О. А. Факт(ор) в етнологічному дослідженні: про варіативність стратегій в антропологічній корпорації // Ейдос: Альманах теорії та історії історичної науки / Відп. ред. І. І. Колесник. Вип.4. Київ, 2009.

Разумова И. А. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М., 2001.

Самутина Н. Одна фотография-1 // Русский журнал [электронный ресурс], режим доступа: http://www.russ.ru/culture/vystavka/20031020__sam-pr.html. Дата публикации: 20.10.2003.

Семенова В. Качественные методы: введение в гуманистическую социологию. М., 1998.

Тищенко М. Негативу здесь не место (Фотографа осудили за «оскорбление узбекского народа») // «Лента.Ру» четверг, 24.03.2011, 17:29:04 [электронный ресурс], режим доступа: http://lenta.ru/articles/2010/02/11/case/.

Толмачева Е. Б. Личные фотоархивы жителей деревни (По материалам экспедиции в Двиницкое поселение Сямженского района Вологодской области) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 7. СПб., 2007.

Толмачева Е. Б. Понятие этнографической фотографи // VIII Конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов. Оренбург, 1–5 июля 2009 г. / Ред.: В. А. Тишков и др. Оренбург, 2009.

Хромова А. В. «С Новым годом поздравляю и от всей души желаю…»: тексты новогодних поздравительных открыток // Антропология. Фольклористика. Лингвистика: Сб. ст. Вып. 1. СПб., 2001.

Ушаков Н. В. Цифровая фотосъемка в полевой работе // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 7. СПб., 2007.

Ушаков Н. В. Цифровая фотосъемка в этнографической экспедиции: (По материалам Вепсской фотоэкспедиции МАЭ РАН 2007 г.) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 8. СПб., 2008.

Штомпка П. Визуальная социология. Фотография как метод исследования: учебник / Пер. с польск. Н. В. Морозовой, вступ. ст. Н. Е. Покровский. М., 2007.

Український радянський енциклопедичний словник. В 3-х тт. Т. 3. 2-е изд. Київ, 1987.

Bourdieu P. Photography: A middle-brow Art. Stanford, 1990.

**Rezumat**

În cadrul articolului sunt abordate aspecte teoretico-metodologice privind utilizarea materialelor foto în calitate de surse istorico-etnografice. Sunt investigate trei direcţii fundamentale: prezenţa fotografiilor în cadrul diferitor culturi; potenţialul euristic expus în cadrul materialelor foto originale şi tematice; posibilitatea utilizării fotografiilor în calitate de procedeu specific în cadrul investigaţiilor etnografice de pe teren. Este analizat un diapazon specific fiecărei direcţii, prin prisma experienţei cumulate în cadrul Catedrei de Etnologie şi Arheologie a Universităţii Naţionale „I. Mecinikov” din Odesa.

**Cuvinte cheie**: fotografie etnografică, „modele iconografice”, foto albumul rural, „codificarea” fotografiei.

**Резюме**

В статье ставятся вопросы о теоретико-методических аспектах использования фотоматериалов в качестве историко-этнографического источника. Демонстрируется три основных направления: бытование фотокарточек в различных культурах; эвристический потенциал оригинальных и жанровых фотоматериалов; возможности фотографии как специфического приема полевой этнографической работы. Рассматривается диапазон каждого из направлений, анализируется опыт кафедры археологии и этнологии Украины Одесского национального университета.

**Ключевые слова:** этнографические фото, «иконографические образцы», сельский фотоальбом, «кодовость» фотоснимка.

**Summary**

The article raises the questions about theoretical and methodological aspects of using photographs as historical and ethnographic sources. Three main directions are being demonstrated: photographs in different cultures; heuristic potential of original and genre photographs; possibilities of photography as a specific procedure of field ethnographic work. The range of these directions is considered, the experience of the Department of Archaeology and Ethnology of Ukraine of Odessa National University being analyzed.

**Key words:** ethnographic photographs, “iconographic samples”, village photo album, “code” of the photograph.

*Ivan DUMINICA*

# VIAŢA SPIRITUALĂ A BULGARILOR DIN BASARABIA ROMÂNĂ ÎN ANII 1856–1878

Astăzi, în Republica Moldova, dar şi în străinătate a crescut în mod semnificativ interesul public pentru istoria culturii bulgarilor din Basarabia. Interesul este condiţionat de procesele politice şi etnoculturale care au loc în ţara noastră. Din această cauză, multe aspecte din trecut au ajuns în centrul atenţiei cercetătorilor de astăzi. Printre problemele puţin cercetate rămâne viaţa spirituală a bulgarilor, care este strâns legată de multe aspecte ale vieţii sociale şi familiale. Sistematizarea cunoştinţelor despre viaţa bisericească ne ajută să înţelegem mai bine cultura acestui popor, să dezvăluim identitatea lui şi tradiţionalismul, să deschidem o nouă viziune asupra proceselor etnoculturale şi asupra interacţiunii bulgarilor cu naţiunea română şi cu alte popoare vecine.

Cadrul cronologic al studiului cuprinde perioada anilor 1856–1878, atunci când sudul Basarabiei a devenit parte a Principatului Moldovei, iar din 1859 – a Regatului Român, şi până în anul 1878, când prin decizia Congresului de la Berlin, acest teritoriu a revenit Imperiului Rus.

În perioada vizată, starea bulgarilor din sudul Basarabiei a fost abordată pentru prima dată de Ivan Ivanov. Fiind tutore al bulgarilor basarabeni în anii 1858 – 1866, el a încercat să desfăşoare ipoteza care a fost susţinută de administraţia ţaristă, precum că „doar aici, în Rusia, unica creştin-ortodoxă, bulgarii bejenari de peste Dunăre au găsit adăpost frăţesc şi confort. Ca rezultat, acum patruzeci de ani, aici în sudul Basarabiei a fost formată o «Nouă Bulgarie»” (Иванов, 1868a, 19).

Un pas important în studierea problemei date a făcut istoricul bulgar Iov Titorov, care s-a născut în oraşul Bolgrad. Cunoscând situaţia bulgarilor în Basarabia, el descrie detaliat toate aspectele vieţii coloniştilor bulgari pe „pământul nou” (Титоров, 1903).

În perioada interbelică, studierea istoriei bulgarilor

din Basarabia a fost dictată în primul rând, de situația internațională, legată de politica României şi Bulgariei în ceea ce priveşte minoritățile naționale. Unii dintre cercetătorii care au studiat această temă au trăit printre bulgarii basarabeni, ceea ce conferă un anumit interes şi obiectivitate lucrărilor lor. Astfel, prima lucrare care a fost bazată pe memoriile bulgarilor şi documentelor personale a fost scrisă de Diacovici V., care a fost unul dintre liderii Uniunii bulgarilor din Basarabia. (Дякович, 1918a; 1930b)

Primul în istoriografia română din perioada interbelică, care a început să studieze coloniile bulgare, a fost Dragomir G (Dragomir, 1923). Pe baza observațiilor personale, în timpul vizitei sale în colonii şi „comunicarea cu bătrânii satului" (Dragomir, 1923, 6), şi prin examinarea actelor legislative cu privire la bulgari, el a încercat să descrie în detalii apariția şi organizarea coloniilor bulgare în partea de sud a Basarabiei, pentru a analiza drepturile şi privilegiile primite de la administrația română. Autorul deschide noi date din arhiva Iaşiului şi Bucureştiului. Potrivit cercetătorului, unul dintre obiectivele de atragere a coloniştilor bulgari în Bugeac a fost creştinarea teritoriilor, care până atunci a fost populată de tătari – musulmani (Dragomir, 1923, 11).

În 1930, Dimitar Mincev, care a trăit în Dobrici [Bazargic -în bulgară *Добрич/Dobrici*, în perioada otomană: *Hacıoğlu Pazarcık*, un oraş aflat în nord-estul Bulgariei – I. D.], a scris o lucrare specială despre istoria coloniştilor bulgari din Basarabia (Mincev, 1938a). Meritul său constă în faptul că el primul a ridicat problema relațiilor româno-bulgare, care au avut un impact pozitiv asupra celor două popoare vecine (Mincev, 1936b; 1937c, 46-50). Autorul califică obiectiv România ca pe unul dintre cele mai importante centre ale renaşterii culturii bulgarilor. Mincev D. descrie dezvoltarea lor spirituală în Basarabia prin construirea „noilor case" în oraşe, şcolilor şi bisericilor (Mincev, 1937c, 46).

Urme vizibile în studierea diasporei bulgare a lăsat istoricul din Bucovina Ion Nistor (Nistor, 1923a). În 1944, la editura din Bucureşti, apare cartea despre coloniile bulgare şi găgăuze din Basarabia (Nistor, 1944b). Astfel, I. Nistor este primul dintre cercetătorii români care a realizat o descriere a găgăuzilor din punct de vedere istoric şi etnografic, separându-i de la masa totală a bulgarilor. Bazându-se pe materialul de arhivă, autorul citează statistici privind bulgarii din Banat şi Basarabia, indicând județele, comunele şi numărul de bulgari care locuiesc în ele.

Nu a rămas fără atenția cercetătorilor nici procesul de reemigrare a bulgarilor din Basarabia, în Crimeea şi regiunea Azovului (Иванов, 1862; Стойков, 1911, 1-72). Ivanov I. a declarat că guvernul rus nu a oferit sprijinul material adecvat coloniştilor bulgari din partea rusă a Basarabiei în perioada emigrației lor din anii 1860–1862. La rândul său, slavistul din Odesa, Poprujenko M. a introdus în circuitul ştiințific o serie de documente valoroase, printre care mesajul bulgarilor din Moldova către Alexandru al II-lea şi adresarea bulgarilor către Comisia Europeană, cu cererea de a le oferi condiții potrivite pentru un trai paşnic în cadrul României (Попруженко, 1910a, 1-34; 1912b, 296-413; Барсов, 1895).

Tot aici putem nota că o anumită contribuție la studiul problemei au adus istoricul ucrainean Turkov V. (Турков, 1997) şi omologul său moldovean Chervencov N. şi Grek I (Грек, 1993; Грек, Червенков, 1993). În studiile lor, ei au atins unele aspecte ale vieții spirituale a imigranților bulgari.

La mijlocul anilor '90 ai sec XX apar două articole ale lui Vitalii Văratec (Văratec, 1995a, 13-33; 1995b, 62-68). În baza arhivelor din România şi Rusia, autorul prezintă statistici referitoare la componența etnică a populației din Basarabia, care a fost alăturată principatului Moldovei în 1856. Tot în această perioadă, la Sofia, şi-a apărat teza de doctorat cu titlul „Şcolarizarea şi viața culturală a imigranților bulgari din Basarabia (1856–1878)" Chelak K., originară din satul Tvardița, Republica Moldova (Челак, 1999a). Cercetătoarea a publicat anterior, mai multe articole privind aspecte particulare ale temei desfăşurate în teză (Челак, 1993b, 90-99; 1995c, 203-213).

Un studiu detaliat despre dezvolatrea economică a coloniilor bulgare şi găgăuze din sudul Basarabiei, aflate în componența României, a efectuat Novakov S. (Новаков, 2004).

În ultimul timp, cercetătorul din Ucraina Puşcov I. a încercat să ofere o analiză completă a istoricului Catedralei „Schimbarea la față a Mântuitorului" din Bolgrad (Пушков, 2005a, 32-76). Cercetătorul descrie detaliat cum s-a efectuat construirea Catedralei şi care din colonii au donat bani pentru cumpărarea bunurilor pentru acest locaş sfânt. În baza arhivelor din Ismail şi Chişinău, autorul face lista completă a clerului care de-a lungul istoriei Catedralei a efectuat slujbe religioase (Пушков, 2005b, 77-109; 2005c, 256-293). La rândul său, cercetătorul Pacev S. a analizat procesul de construire a bisericilor în coloniile bulgarilor care au emigrat în 1861 din partea Basarabiei române şi s-au stabilit în Crimeea (Пачев, 2005, 161-164). Totuşi, un neajuns al lucrării lui îl constituie faptul că autorul ucrainean nu a prezentat situația acestor colonişti bulgari până la emigrarea lor.

Cu toate acestea, putem constata că toți autorii menționați mai sus nu au avut drept scop principal de a cerceta viața spirituală a bulgarilor cuprinzând toate coloniile. Scopul nostru este de a identifica rolul factorilor interni şi externi în dezvoltarea vieții bisericeşti a bulgarilor din sudul Basarabiei în perioada aflării coloniilor lor sub cârmuirea administrativă a Iaşiului şi Bucureştiului.

Rusia a pierdut războiul din Crimeea în anii 1853–1856, din cauza înapoierii sale militare şi economice. Pacea a fost încheiată prin semnarea tratatului de la Paris, la 18 (30) martie 1856 (Acte.., 1889, 175). În articolul 20 era stipulat că, în schimbul oraşelor, porturilor şi terenurilor (Sevastopol, Balaklava, Kamâş, Kerci-Ienikale) şi pentru a asigura o mai bună navigație pe Dunăre, împăratul rus este de acord să fie trasată o nouă linie de graniță prin Basarabia, începutul căreia va fi stabilit printr-un punct de pe malul Mării Negre, situat la un kilometru de la lacul Burna – Sola; aceasta se va alipi perpendicular pe drumul Akkermanului, pe care va urma valul lui Traian, apoi se va întinde mai la sud de Bolgrad şi în sus pe râul Ialpug, până la înălțimea Sara-

ţica şi satul Cotul Morii, pe râul Prut. De la acest punct în sus pe râu, vechea graniţă dintre cele două imperii – rus şi turc – rămâne neschimbată. În conformitate cu articolul 21 – „terenurile cedate de către Rusia, vor fi alipite la principatul Moldovei, sub suzeranitatea supremă a Înaltei Porţi. Ţăranii care locuiesc pe pământurile indicate se vor bucura de drepturile atribuite principatelor Moldovei şi Ţării Româneşti. Pe o perioadă de trei ani li se permite să se stabilească cu traiul în alte locuri şi să-şi administreze liber proprietatea" (Сборник.., 1952, 29).

În anul 1856, general-guvernatorul Novorosiei şi al Basarabiei, contele Stroganov A. a format o comisie cu privire la transferul sudului Basarabiei, în frunte cu guvernatorul militar al acesteia, general – maiorul Ilinschii M., către principatul Moldovei. Comisia trebuia să pregătească şi să prezinte comisarilor moldoveni toate informaţiile despre ţinutul ce urma să fie transmis [1].

La rândul său, Sfântul Sinod a emis un decret, la 25 mai 1856 (№ 4830), prin care a ordonat arhiepiscopului eparhiei Chişinăului Irinarh să colaboreze cu Ilinskii M. şi dacă este posibil, chiar şi cu însuşi ofiţerul suprem al Statului Major al Rusiei, general-maiorul Fonton de Veraion, în probleme referitoare la bisericile din acea parte a Basarabiei care urma să fie reîntoarsă Moldovei. Irinarh trebuia să prezinte date exacte, cu privire la câte şi care anume biserici vor rămâne în cele trei judeţe, câţi reprezentanţi ai clerului şi câţi enoriaşi are fiecare din acele biserici, tot aici el trebuia să indice câte din totalul de biserici sunt parohii şi dacă mai există pe lângă unele biserici şcoli sau alte instituţii, şi apoi să analizeze dacă există vreo posibilitate de a păstra aceste biserici şi clerul sub tutela Bisericii Ortodoxe Ruse (Пархомович, 1911a, 53).

După aceasta a urmat alt decret special al Sfântului Sinod, (№ 3385) din 18 septembrie 1856, în care era indicat ca autorităţile eparhiale să transmită bisericile "transparent şi cu mare atenţie, în prezenţa celor mai de vază enoriaşi" (Popovski, 1931, 109). Tot aici se recomanda insistent ca clerului să i se explice clar că va avea posibilitatea să-şi trimită copiii la studii în instituţiile ruse, iar în caz de necesitate, să caute protecţie în Rusia.

Conform poruncii Sfântului Sinod, arhiepiscopul Irinarh l-a trimis în Iaşi pe protoiereul Nicolae Danilevschii, pentru a purta negocieri cu mitropolitul Moldovei Sofronie Miclescu, cu privire la păstrarea şi menţinerea ordinii în bisercile transmise Moldovei "întru prosperarea spirituală a enoriaşilor" (Popovski, 1931, 109). Interesant este faptul că Danilevschii N. trebuia să ceară mitropolitului ca celor mai de vază oameni ai oraşelor şi satelor să li se confere dreptul de ctitorie – care prevedea că ei trebuiau să îngrijească de starea bisericilor – dar anume în localităţile unde majoritatea populaţiei o constituiau bulgarii, iar cei aleşi trebuiau să fie din rândurile lor. Mitropolitul Moldovei a luat în consideraţie propunerile clericului rus şi mai mult decât atât, a fost de acord ca în bisericile coloniştilor transdanubieni, slujbele religioase să se efectueze în continuare în bulgara veche. Totodată, Sofronie Miclescu a propus ca pentru bisericile din judeţele Cahul, Ismail şi Bolgrad să fie creată o eparhie specială, în frunte cu un episcop care cunoaşte bine limba rusă (Popovski, 1931, 109). La rândul său, la 18 noiembrie 1856, caimacamul Moldovei, boierul Teodor Balş, a dat garanţii că slujbele se vor ţine în limba natală a enoriaşilor, acolo unde va fi posibil. De aici reiese că bulgarii din Basarabia au primit dreptul de a asculta slujbele religioase în limba pe care ei o cunoşteau şi o înţelegeau (Пархомович, 1911a, 54).

În acelaşi timp, conform indicaţiilor arhiepiscopului Irinarh, comisia specială constituită din clerici a selectat toată informaţia despre bunurile bisericilor care urmau să fie transmise Moldovei, după care toate datele au fost incluse în trei cărţi speciale, care se păstrau în arhivele Consistoriului Duhovnicesc din Chişinău (Пархомович, 1911a, 57).

Bisericile au fost transmise la 1 martie 1857. La ora 10 dimineaţa, protoiereul ţinutului Bender, Feodosii Muranevici, şi clericul Gavriil Druganov, în prezenţa reprezentanului Consistoriului Duhovnicesc din Chişinău, Fiodor Slaninov, au transmis bisericile din judeţele Chişinău şi Cahul[2]. La rândul lor, protoiereul ţinutului Akkerman, Alexandr Cociubinschii şi adjunctul lui, protoiereul Silivestr Vahnitchii, tot în prezenţa lui Slaninov F., au transmis bisericile oraşului Ismail şi ale ţinutului Akkerman. Din partea Moldovei, bisericile erau primite de episcopul titular al Stavropolului, magistru al academiei din Kiev, Filaret Scriban, şi arhiereul Fioctist Scriban (Пархомович, 1911a, 57-58). Aşadar, Mitropolia Moldovei a primit 124 biserici, dintre care din judeţul Chişinăului – 2, din judeţul Cahului – 39, Bolgrad – 37, Ismail – 18, Cetatea Albă – 25 (Пархомович, 1911a, 57-58; Popovski, 1931, 110).

Pe teritoriul care a intrat în componenţa principatului Moldovei locuiau 140 000 de oameni [3], din care jumătate o constitua bulgarii care ocupau pământurile dintre Prut şi lacul Sasic din Basarabia de Sud (Văratec, 1995a, 13). Conform estimărilor lui Novacov S., numărul bulgarilor se ridica la 43 373 de suflete de ambele sexe, din care 32 374 erau bărbaţi, iar 20 999 – femei (Новаков, 2004, 42-43). Contemporanii subliniază că bulgarii cu greu s-au supus noii administraţii, care nu putea privi cu ochi buni speranţa lor de a-şi revedea, cu ajutorul Imperiului Rus, patria istorică – Bulgaria. Acum, bulgarii "nu aveau speranţe în viitor" (Иванов, 1868a, 19; Леонтьев, 1862, 252). Înţelegând starea alarmată a bulgarilor, care au fost anterior favorizaţi de către administraţia ţaristă, administraţia din Iaşi, în frunte cu Teodor Balş, a emis o proclamaţie "Către locuitorii regiunii Basarabiei retrocedate Moldovei", în care coloniştilor li se promitea că le vor fi garantate toate drepturile şi privilegiile de care s-au bucurau în cadrul Imperiului Rus (Греков, 1990, 218). După moartea lui Balş T., bulgarii îi cer noului caimacam Nicolae Conachi Vogoridi, care în plus era de origine bulgară [4], să le confirme drepturile şi privilegiile lor. Vogoridi N. dorea ca relaţiile dintre Iaşi şi colonişti să fie cât mai strânse şi bazate pe încredere între cele două popoare vecine. Din această cauză, la 6 şi 10 iunie 1858, el nu doar emite Hrisovul care confirmă privilegiile bulgarilor şi găgăuzilor, dar şi le permite să deschidă un gimnaziu în Bolgard (Титоров, 1903, 124).

După ce sudul Basarabiei a fost împărțit în trei districte – Cahul, cu centrul la Cahul, Bolgrad, cu centrul la Bolgrad, și Ismail, cu centrul la Ismail [5], unii preoți s-au adresat către ministrul rus de externe din orașul Galați, Pavel Romanenko, solicitând eliberarea pașapoartelor pentru a călători în Rusia; unii doreau să-și viziteze rudele, iar alții – să-și schimbe locul de trai. La rândul său, Sfântul Sinod, luând în considerație cererea clericilor superiori din Moldova: „să nu permită fără motive speciale ca preoții din bisericile din Basarabia de Sud să părăsească meleagul", i-a dat indicații arhiepiscopului Irinarh să „respingă, pe cât posibil, cererile clericilor care vor dori să se mute cu traiul în Rusia" (Пархомович, 1911, 59; Popovski, 1931, 110).

După ce bisericile Basarabiei de Sud au devenit parte componentă a mitropoliei Iașiului și Suceavei, pentru administrarea directă a acestora, la 26 martie 1857 a fost format consistoriul cu sediul la Ismail (Pacu, 1929, 381). Teoctist Scriban a devenit primul organizator și conducător al noii instituții. Meritul lui constă în faptul că imediat după formarea Consistoriului la 1 mai 1857, el a format o școală pentru instruirea clerului. Procesul educațional se petrecea în limbile română și rusă, ceea ce a contribuit la faptul că aici învățau și bulgari. Arhimandritul a motivat formarea acestei școli prin faptul că numai zece clerici din trei ținuturi (Cahul, Ismail, Bolgrad – I. D.) înțelegeau cu exactitate misiunea lor spirituală (Pacu, 1929, 382-383). Școala bisericească se afla sub supravegherea directă a Arhiepiscopiei din Iași, ceea ce a contribuit în opinia noastră, semnificativ la educația spirituală a clerului basarabean după legile bisericești din principatul Moldovei. Corpul profesoral al școlii bisericești din Ismail era format din directorul F. Scriban și învățători: clericul bulgar Simion Topalov și clericul rus Iacov Ceaikovskhii. Primul buget al Consistoriului a constituit 3192 de galbeni, iar în 1860 a ajuns la 5442 de galbeni (Pacu, 1929, 382-383).

După unirea Moldovei și Țării Românești în 1859, domnitorul Alexandru Ion Cuza, împreună cu prim-ministrul Mihail Kogălniceanu „pentru o stare religioasă, morală și națională mai bună a poporului" au emis un decret prin care în 1864 a fost formată Eparhia Dunării de Jos (Пархомович, 1911, 61-62). În componența noii eparhii, în afară de districtele Bolgrad și Ismail, au intrat și districtele Covurlui și Brăila. În schimb, districtul Cahul a fost inclus în eparhia Hușilor (provine de la denumirea orașului Huși din județul Vaslui) (Фрацман, 1901, 55). Prin decretul domnesc № 1617 din 17 noiembrie 1864, episcop al noii eparhii a fost numit renumitul om de știință Milchisedec Ștefănescu [6]. Scopul formării noii eparhii consta în dezvoltarea sentimentului religios ortodox și introducerea elementelor de românism la popoarele care trăiau în sudul Basarabiei (Pacu, 1929, 383-384).

Un rol important în educarea spirituală a bulgarilor l-a jucat seminarul duhovnicesc, deschis în Ismail, la 14 noiembrie 1864. Prin decretul domnesc № 1597, școala bisericească a lui Feoctist Scriban a fost înălțată la rangul de seminar duhovnicesc (Anuarul.., 1923, 19). Acesta instituia patru clase. La studii erau admiși doar absolvenții unui ciclu de studii complet în școlile laice. După absolvire, studenții aveau dreptul să învețe la seminarul din Iași, care avea șapte clase. Personalul seminarului din Ismail era format din rector și șapte profesori. Instituția era asigurată material din veniturile pentru vânzarea lumânărilor. Însă din 1865, când a fost fondată Episcopia Ismailului, finanțarea seminarului venea direct din haznaua statului. Salariul profesorilor ajungea la 200 de franci pe lună. Din 1875, sediul seminarului era casa lui Flor Stepanovici Juravliov, care după moartea soției lui, a trecut în proprietatea Episcopiei. Potrivit testamentului, casa devine proprietatea clerului și seminariul încetează să plătească bani pentru arendă (Пархомович, 1912b, 45-46). Considerăm că deschiderea seminarului a fost un eveniment semnificativ, care mai apoi a jucat un rol important în educarea clericilor din sudul Basarabiei. Aici și-au făcut studiile mulți bulgari celebri, care în timp vor aduce o contribuție importantă la dezvoltarea spirituală a acestei regiuni. Printre absolvenții seminarului au fost și Teodosie Teodorov – preot, Alexandr Tomov și Marin Vladov – basarabeni (Anuarul.., 1923, 21-22). Mulți dintre ei ulterior au ales cariera de profesor, de exemplu, Ioan Kirilov – profesor la liceu și cleric la Catedrala „Sf. Fecioara" din Ismail. Ca profesor la seminarul din Ismail a activat și Ignat Dima (Dimov), care s-a născut tot aici. Iar în 1878, când potrivit tratatului de la Berlin, Basarabia sudică a fost întoarsă Imperuilui Rus, seminarul a fost transferat la Galați. După ce a trecut cu brio examenele, Ignat Dima a fost numit în funcția de traducător la Consulatul Român din Rusciuc (actualul oraș rus din nordul Bulgariei, pe malul Dunării) (Pacu, 1929, 389). Absolvenți ai școlii bisericești din Ismail sunt și frații Dmitri și George Agura, bulgari de origine, născuți în comuna Ceșmeaua-Varuita (actualul sat Krinicinoe) din districtul Ismail. Primul, după ce a absolvit cu succes facultatea de Filologie din Iași, unde a fost unul dintre elevii preferați ai profesorului Titu Maiorescu[7], s-a angajat ca profesor și a activat în liceele din orașele Bolgrad, Botoșani și în Școala Comercială din Galați. În anul 1875, el a lucrat și ca revizor școlar pentru județele Iași și Vaslui[8]. Ulterior, s-a mutat cu traiul la Sofia, unde a devenit Ministru al Educației în guvernul lui Leonid Sobolev, după care a ocupat funcția de director al Liceului de băieți din Sofia (1884–1885) și al celui din Plovdiv (1885–1889). În 1889, la un an după ce fost înființată Universitatea „Sf. Climent Ohridschii" din Sofia, Agura D. a devenit lector de istorie universală al acestei instituții. El a ocupat funcția de rector al Universității din Sofia de trei ori (1889–1890, 1892–1895, 1907–1908) (Agura, 1880, 3; Дякович, 1930a, 105; Тащев, 1999, 24-25). La rândul său, fratele lui, Gheorge Agura a fost înrolat în armata bulgară în 1877, ridicându-se până la gradul de general de armată și adjutant al regeului. După 1878 el devine principalul procuror militar al Cnezatului bulgar, iar în 1900 acesta va scrie textul imnului casei regale bulgare (Недев, 1993, 157).

Absolvent al Seminarului Teologic din Ismail a fost și preotul bisericii „Sf. Nicolae" din colonia Enichioi, județul Cahul – Hristofor Teodorov, care a fost numit în această funcție în 1872 (Anuarul Eparhiei.., 1922, 43). Așadar, din cele expuse anterior concluzionăm că importanța instituțiilor române pentru educația intelegenței și clerului bulgar este indiscutabilă. Aici trebuie să

menţionăm că în şcolile duhovniceşti din Ismail au fost crescuţi mai mulţi clerici pentru bisericile din coloniile bulgare.

După cum s-a menţionat mai sus, bisericile Basarabiei aparţineau celor două eparhii: cea a Dunării de Jos şi cea a Huşilor, care erau subordonate episcopului Melchisedec din Ismail şi respectiv, Iosif din Huşi. Supravegherea directă a bisericilor şi clerului intra în competenţa a trei protoierei din judeţele Bolgrad, Cahul şi Ismail. Primii doi se subordonau Consistoriului Duhovnicesc din Ismail, iar al treilea – eparhiei Huşilor. Din 1865, încep să fie scrise scurte notiţe despre preoţi, fără a se indica şi timpul eliberării lor din funcţii. În perioada anilor 1856–1878, preoţii îşi primeau salariul din haznaua statului: cei trei protopopi ai judeţelor Ismail, Bolgrad şi Cahul primeau în total 8052 de franci lunar, adică fiecăruia îi reveneau câte 2684 de franci, preoţii din bisericile rurale primeau câte 400-500 de franci lunar (Пархомович, 1912b, 78-79).

De raportarea informaţiei cu privire la veniturile bisericii se ocupau, încă din 1866, primăriile satelor şi oraşelor. Deoarece clericii, alături de primari, erau deseori învinuiţi că cheltuie banii ilegal, guvernul român din 1874 a stabilit un patronaj bisericesc, compus dintr-un preot şi un „staroste", care era ales de colonişti, fără restricţii privind termenul de serviciu şi fără aprobare din partea autorităţilor eparhiale. Din componenţa patronajului făcea parte şi un enoriaş al bisericii, care era desemnat de către Consiliul oraşului (Пархомович, 1912b, 47). Cei trei membrii efectuau pentru fiecare an, o estimare a veniturilor şi cheltuielilor bisericeşti. Raportul pentru bisericile rurale era aprobat de consiliul primăriei satului, iar pentru cele din mediul urban – de consiliul oraşului şi prezentat primăriei. Începând cu 1864, primăriile erau obligate să introducă informaţia în aşa-numitele registre de stare civilă. Doar din 1874, când Melhisedec a introdus registre de stare civilă noi, în care nu exista nici coloana cu data naşterii, nici patronimicul, nici rangul, şi în care nu se indica nici dacă persoana se află într-o căsătorie legală, acestea au început să se păstreze în biserici (Пархомович, 1912b, 47).

Bisericile coloniştilor aveau un singur preot, pe când Catedrala, mai mulţi. Astfel, în Catedrala „Schimbarea la Faţă a Mântuitorului" din centrul administrativ al coloniştilor bulgari din Basarabia, oraşul Bolgrad, activau părintele Iosif Glizian, sachelarul (grad onorific în ierarhia preoţească, inspector ecleziastic al mănăstirilor). Ioanichii Stadnicov, trei preoţi, Platon Danilov, Mihail Kazanakli [9], Andrei Paraladov, diaconul Nicolae Agura [10], patru cântăreţi, Ivan Nikolaev, Adam Bobir, Foma Kirilov, Ioan Buzilov şi doi ecleziarhi, Bunzuk Ştefan şi Vladimir Bukatari. Potrivit unor date, la Catedrală a activat şi Afanasii Popov (Българска.., 1988, 540) (el a donat bani pentru cartea lui Silvio Peliko "Despre obligaţiile omului", care în variantă bulgară a fost editată la Bolgrad) [11] şi Pahomii din Rila (Ţvetco Dimov) [12]. În aceasta perioadă, la Catedrala din Bolgrad a activat şi Natanail din Ohrid [13], căruia domnitorul Alexandru Ion Cuza i-a solicitat opinia cu privire la construcţia ulterioară a Şcolii duhovniceşti din Bolgrad. În raportul său din 6 iunie 1863, clericul răspunde că cel mai bine ar fi ca în cadrul Gimnaziului din Bolgrad care avea cinci clase, să se mai adauge încă două, pe care le vor face cei care vor să devină clerici, dar şi cei care vor dori să-şi perfecţioneze studiile. În cei doi ani de studii care se adăugau urma să înveţe teologie, agricultură şi comerţ [14]. Propunerile lui Natanail au fost acceptate. Totuşi, când clericul a fost propus de către Comitetul Titular al Gimnaziului din Bolgrad la funcţia de director, condidatura lui a fost respinsă, deoarece era rusofil [15]. În parohiile bulgare din coloniile Karakurt (actualul sat Jevtnevoe, judeţul Bolgrad), Ceşmeaua-Varuita (actualul sat Crinicinoe, judeţul Bolgrad) şi Erdek-burnu (actualul sat Utconosivcha, judeţul Ismail) preoţii au purtau titlul de sachelari (Пархомович, 1912b, 65).

În ceea ce priveşte limba în care se ţinea serviciul duhovnicesc, constatăm că episcopul Melhesedec încuraja slujbele în limba maternă a bulgarilor, cu atât mai mult cu cât în colonii slujeau preoţi de origine bulgară. Desigur, de multe ori, slujbele erau ţinute şi în limba română (Дякович, 1930, 26). Nici în perioada aflării Basarabiei sudice în componenţa României nu s-a întrerupt procesul de construcţie a bisericilor. Astfel, în anul 1871 a fost construită biserica „Sf. Nicolae" (Anuarul Eparhiei.., 1922, 106-112), iar între aceasta şi Catedrală a fost pavat un bulevard şi sădită o alee cu copaci. În zilele de sărbătoare, în Catedrală un cor cântă muzică duhovnicească, care a devenit, cu timpul, unul popular bulgar (Дякович, 1930, 27). Despre situaţia bună a bisericilor scriu şi bulgarii din Europa. În publicaţiile lor ei menţionează că bulgarii basarabeni din cele 80 de colonii au bisericile lor şi gimnaziul din Bolgrad, şi trăiesc mai bine decât cei din Basarabia rusească „care sunt rusificaţi" şi cei „românizaţi" din alte părţi a României (За българските.., 1869, 220-221; Българите, 1874, 7). Despre prosperitatea coloniştilor în noua patrie scriu şi călătorii români care au vizitat sudul Basarabiei. Călătorii au remarcat că aceştea sunt „foarte religioşi, iar această religiozitate se transformă în fanatism. Ei urăsc tot ce nu se potriveşte creştinismului ortodox" (Sion, 1857, 79-80). Tot aici se adaugă că românii trebuie să ia exemplu de la coloniştii bulgari.

Bisericile din sudul Basarabiei au primit în proprietate terenuri de pământ încă de la guvernul rus. În conformitate cu noua lege „Cu privire la aducerea în ordine a moşiilor de stat din Basarabia care sunt locuite de colonişti şi de ţăranii statului" din 12 iunie 1874, clerul era obligat să răscumpere jumătate din acest teren şi să-l transforme în proprietatea sa. După actul din 14 februarie 1875, termenul de răscumpărare a fost stabilit de 15 ani, dar realizând că clericii nu se grăbeau, prin actul din 19 mai 1878, guvernul a prelungit acest termen cu încă 10 ani [16]. Unii clerici nici nu aveau ce să răscumpere, astfel, de exemplu, Catedrala din Bolgrad avea în proprietate 240 desetine de pământ [17], care după 1856 vor rămâne în partea Basarabiei ruse şi vor fi repartizate între coloniştii nou veniţi. Doar în 1875, statul i-a repartizat Catedralei 60 desetine de pământ [18], pe care lăcaşul le-a păstrat ulterior în proprietate [19].

Aflându-se într-o stare materială gravă, clericii nu ezitau să ajute patriei lor istorice în lupta pentru eliberarea naţională. După serviciul divin, ei îi îndemnau pe consăteni să contribuie material la renaştera Bulgariei şi a compatrioţilor lor [20]. Potrivit comentariilor făcute în

presa de atunci, "fiind inspiraţi de preoţi, bărbaţii adunau cereale, iar femeile – haine" [21]. Un exemplu în acest sens este Vasile Dmitriev Agura, cleric la biserica din colonia Şichirli – Chitai (actualul sat Suvorovo, judeţul Ismail) [22]. El a înfiinţat, în anul 1876, o organizaţie de caritate, care avea drept scop colectarea banilor destinaţi persoanelor care au avut de suferit sub jugul otoman. Astfel de organizaţii au fost înfiinţate în colonia Caracurt [23] şi oraşul Bolgrad, ca filiale ale organizaţiei din Bucureşti [24].

Bulgarii aveau deplină încredere în biserica lor şi îşi legau viaţa anume de lăcaşul sfânt. Din acest considerent, decretul guvernului român, potrivit căruia bulgarii erau obligaţi să acorde prioritate căsătoriilor civile în defavoarea cununiei oficiate la biserică, ultima rămânând la dorinţa tinerilor, a creat confuzie în rândurile bulgarilor (Pacu, 1929, 389). Populaţia din colonii, obişnuită să trăiască conform regulilor şi tradiţiilor creştin-ortodoxe, şi să participe la toate Sfintele Taine, a considerat acest act drept un atac la religia, obiceiurile şi moravurile sale. Prin urmare, coloniştii au refuzat să se conformeze decretului. Pentru a nu provoca revolte în masă în rândurile bulgarilor, guvernul a mers la un compromis: căsătoria civilă era obligatorie, iar căsătoria spirituală urma să fie oficiată ulterior de către preot. Nunta se petrecea conform vechiurilor obiceiuri populare bulgare, iar primăria elibera actul de căsătorie şi îl expedia tinerilor şi părinţilor lor pentru a fi semnat.

Din cele expuse mai sus, putem concluziona că în perioada reunificării sudului Basarabiei cu Principatul Moldovei şi transferul a mai mult de 40 de colonii cu populaţie bulgară sub jurisdicţia Moldovei, şi apoi a României Unite, bulgarii şi-au păstrat tradiţiile şi obiceiurile. La acest fapt a contribuit şi politica legislativă a guvernului român, care prin decretele din 1857, 1858, 1864, a încercat să promoveze dezvoltarea spirituală şi culturală a bulgarilor basarabeni. Nominalizat în 1864 pentru postul de episcop, Milhisedec Ştefănescu a încurajat efectuarea serviciului divin în limba bulgară. În plus, toate procesele istorice care au avut loc în această regiune, legate de statul românesc în perioada anilor 1856–1878, au contribuit la unitatea lor spirituală. Prin intermediul bisericilor şi şcolilor proprii, coloniştii au adus o contribuţie semnificativă la dezvoltarea culturală a sudului Basarabiei. Astfel, în perioada anilor 1863–1874, la iniţiativa Mitropoliei din Iaşi, aici au fost construite 8 biserici. Ţinând seama de acest considerent, nu putem să vorbim despre un sistem instituţional bisericesc pur bulgăresc, independent de cel român. Dacă în bisericile orăşeneşti, clerul era ales de către enoriaşi, în colonii, acesta era numit de către Mitropolitul Moldovei, dar astfel ca să fie de origine bulgară, la fel ca şi enoriaşii. La rândul lor, bulgarii şi-au construit propriile centre de iluminare spirituală. Exemplu al unui astfel de centru poate servi şcoala bisericească, care a fost deschisă în 1875 la iniţiativa lui Feoctist Scriban şi a constituit un loc de formare a clerului tânăr. Un rol important l-a jucat şi gimnaziul din Bolgrad, care a fost deschis în 1858, şi Seminarul Teologic din Ismail, fondat în 1864, ultima instituţie având menirea de a "forma preoţi pentru eparhie şi a servi la naţionalizarea elementelor eterogene din Basarabia". Absolvenţii seminarului sunt intelectuali care în viitor îşi vor aduce contribuţia la dezvoltarea vieţii culturale şi politice, nu numai din regiune, dar şi din Bulgaria. În acelaşi timp, organizarea bisericească a bulgarilor a păstrat tradiţionalismul acestora, menţinând totodată o relaţie prietenoasă cu populaţia românească autohtonă. Biserica bulgară avea şi o orientare politică, prin faptul că mulţi preoţi erau înscrişi în comitete revoluţionare şi făceau apel către enoriaşi să aloce bani pentru compatrioţii lor din Imperiul Otoman. Biserica a devenit un loc unde se făceau adunări politice cu ocazia sărbătorilor naţionale, cum ar fi "Ziua fraţilor Chiril şi Metodiu", marcată pe 24 mai. Preoţii bulgari, ca purtători ai unei culturi spirituale, au contribuit nu numai la educarea morală şi religioasă a mirenilor, dar şi la păstrarea identităţii naţionale şi spirituale a coloniştilor.

**Note**

[1] Arhiva Naţională a Republicii Moldova (în continuare – ANRM) F. 134, inv. 3, d. 154, ff. 11–23.

[2] Ibidem. F. 2, inv. 1, d. 6457, f. 302.

[3] A. Zasciuk susţine că în ajunul anului 1856, în sudul Basarabiei au trăit 127 912 suflete de ambele sexe. – Защук А. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. Бессарабская область. СПб., 1862. P. 252.

[4] Vogoride Nicolae – bulgar de origine, s-a născut la Iaşi, este fiul lui Ştefan Vogoride caimacam [locţiitor – I. D.] la conducerea Moldovei între 1821 şi iulie 1822, între 1836 şi 1849 a fost prinţ de Samos [insulă în Grecia – I. D.]), bunelul lui a fost cărturarul Sofronii din Vraţa, care în 1866 a tradus Evanghelia în bulgară pentru compatrioţii săi din Basarabia. Făcându-şi studiile în Imperiul Otoman, el se împrieteneşte cu revoluţionarul bulgar Gh. Rokovski. Din 1837–1839 deţine funcţia de dragoman în Paris în cadrul Imperiului Otoman, situaţie în care funcţia încorpora atribuţii diplomatice – în speţă, în domeniul relaţiilor dintre Înalta Poartă şi statele aparţinând lumii creştine. Sub căimăcămia lui Teodor Balş, a fost Ministru de Finanţe al Moldovei: 18 decembrie 1856 – 7 martie 1857. Când a fost numit caimacam, s-a opus din răsputeri unirii Principatelor Române. La cererea prietenului său Gheorghe Rakovski, Vogoridi în 1857 permite crearea comunităţii bulgare şi deschiderea tipografiei la Galaţi, în acelaşi an, prin intermediul revoluţionarului Pantelaki Avramov, el preîntâmpină pe Rakovski că autorităţile otomane îl caută ca să-l aresteze. Revoluţionarul bulgar fuge în Rusia. – *Constantinescu-Iaşi,* P. Vogoridi bulgar // Arhiva. № 3-4. Iaşi, 1924. P. 12-27; Начов Н. Княз Стефан Богориди (Биографични бележки // Княз Стефан Богориди, УИ „Св. Св. Кирил и Методий". Велико Търново: Университ. Изд: Св. Св. Кирил И Методий 1994. P. 149-153; Трайков В. Георги Стойков Раковски. Биография. София, БАН, 1974. P. 148, 150, 241.

[5] ANRM. F. 329, inv. 3, d. 1380, f. 44.

[6] Melchisedec Ştefănescu – magistru al Academiei Teologice din Kiev în 1851, membru titular al Academiei de Ştiinţe din România în 1870, ministrul cultelor; a scris o serie de lucrări cu caracter istoric despre lipovenism, protestantism în România. – Alexandru M. Ioniţa, Episcopul Melchisedec Ştefănescu al Românu-

lui. Viaţa şi activitatea (1822–1892). Constanţa, 1999. Ed. Europolis, 404 p.

[7] Arhivele Statului din Iaşi. Rectorat. 2/1868, f. 209. Adresarea lui Titu Maiorescu către Secretariatul Facultăţii de litere, Iaşi, privind examenele studentului D. D. Agura. 7 septembrie 1869.

[8] După ce a renunţat la funcţia de revizor şcolar pentru a preda la Gimnaziul din Bolgrad limba bulgară şi română, locul rămas vacant este ocupat de poetul Mihai Eminescu – M. Eminescu în documente de familie, editate de Gh. Ungureanu. Documente literare. Bucureşti: Ed. Minerva. 1977. P. 306-307, doc. № 259.

[9] Cazanacli Mihail Vasilievici – la solicitarea enoriaşilor a fost numit în funcţia de preot la Catedrala din Bolgrad. S-a născut la Taşbunar, în 1857 absolveşte Seminarul Teologic din Chişinău. La 15 martie a primit rangul de iereu de la mitrapolitul Sofronie la biserica „Sf. Nicolai" în Ismail. În 1880, ocupă funcţia de cenzor în plasa a doua judeţului Iasmail. În 1886, revine la Seminarul Teologic din Chişinău, unde câteva luni a lucrat în mediul duhovnicesc, aici el strânge bani pentru studenţii săraci. În timpul Renaşterii naţionale şi spirituale a Bulgariei, scrie articole în care apără limba bulgară din biserică de influenţa greacă. Moare la 22 ianuarie 1908 şi este înmormântat la Bolgrad. – Казанакли М. Кой е православен // Независимост, 1873. 17 март. Бр. 26; *Дякович, В.* Българска Бесарабия... P. 182; Мыславский К. И. Исторический очерк гимназии Императора Александра III в Болграде. Т. 1. Гимназия императора Александра III в Болграде в период времени (1885–1885). Болград: Ком. тип. Б. Сапожникова, 1904. P. 210; Стоянович В. Священник Михаил Васильевич Казанакли (Некролог) // Кишиневские Епархиальные Ведомости. № 12. Кишинев, 1908. P. 451-455.

[10] Agura Nicolae – s-a născut în 1853, în colonia Ceşmeaua-Varuita. Absolveşte Seminarul Teologic din Ismail. Conform datelor lui Siupiur E. în 1875 el ocupă funcţia de învăţător în coloniile bulgare. Din 1879, este numit cleric în biserica coloniei Enichoi, judeţul Ismail, dar după o săptămână, la 28 mai 1879, el devine al doilea cleric în biserica satului Cara-Makmet al aceluiaşi judeţ. Tot aici, de la 20 august 1880, el predă Legea Domnului în şcoala pentru fete şi băieţi. Moare la 22 noiembrie 1897, în judeţul Bender – ANRM. F. 316, inv. 2, d. 6, f. 34; Ронталер Э. А. Памятная книга по Одесскому учебному округу. 1881 г. Одесса: тип. П. Францова, 1881. P. 235, 244; Сюпюр Е. Българската емигрантска интелегенция в Румъния през XIX в. София: Изд. на българската академия на науките, 1982. P. 113.

[11] *Silvio Pelico* – dramaturg italian (1789–1854). Participant al mişcării de Resordjimento (Renaştere). A fost condamnat la 15 ani de închisoare. Din această carte bulgarii au vrut să ia un exemplu pentru lupta de eliberare a patriei lor de sub dominaţia străină. За длъжностите на човека. Сочинено от Силвия Пелико. Преведе от италиански език Димитрий Тошкович. Под редакция на Д. Мутева. Болград: В печатницата на Българското централно училище. 1862. P. 147.

[12] Pahomii din Rila (1830–1894), s-a născut în oraşul Sevlievo (Bulgaria). În mănăstirea din Rila a ocupat funcţia de tacsidiot (colecta donaţiile) în eparhia Veliko-Tărnovo. Persoană controversată, în 15 ani el trece la catolicism, după care la islam, dar fuge în Moldova şi revine la religia ortodoxă. Каравелов Л. Всички народи ще изпроводят на Виенската изложба по някое чудо // Любен Каравелов. Събрани съчинения: Т. 5. София: «Български писател», 1985. P. 215; История на Българите в 8 тома. Т. II. Късно средновековие и възраждание. София: Издателство «Знание», 2004. P. 594.

[13] Natanail din Ohrid (Natanail Staianovici). S-a născut în 1820 în Chucevişte (actualul sat în Macedonia). Absolvent al Simenarului Teologic din Chişinău şi Odesa (1838–1847) şi al Academiei Teologice din Kiev (1847–1851). Cleric şi învăţător la mănăstirea Zograf. Este trimis la Iaşi ca să conducă mănăstirea Dobrovăţ (1854–1863). Pledează pentru biserica bulgară independentă şi pentru o Macedonie în componenţa Cneazatului Bulgar. În 1872, este ales ca mitropolit în Ohrid şi Plovdiv. Натанаил, Охридски Преспански. Живописание // Сборникъ за Народни Умотворения, Наука и Книжнина, Дѣлъ историко-филологиченъ. Средец, кн. VII (XXV), 1909. P. 5-77.

[14] Arhiva Statului din Bucureşti. Ministerul Cultelor şi Instrucţiunii Publice [în continuare – ASB. MIC]. F. 483/1863, f. 88.

[15] ASB. MIC. F. 70/1869, f. 176.

[16] ANRM. F. 329, inv. 3, d. 1380, f. 43-48.

[17] ANRM. F. 208, inv. 2, d. 2459, f. 1.

[18] Измаильский архив. Ф.627,оп.1, д. 10, л. 1.

[19] Ibidem.

[20] Aici este vorba de starea gravă a bulgarior după nereuşita Revoltă bulgarilor din aprilie 1876 (o insurecţie organizată de bulgari în Imperiul Otoman din aprilie până în mai 1876, care în mod indirect a dus la restabilirea Bulgariei ca naţiune autonomă în 1878), care a fost înăbuşită cu brutalitate de armata Imperiului Otoman şi de unităţile bashi-bazouk. În rezultat, au fost ucişi 30 000 de bulgari, 20 de sate au fost arse, iar 300 – jefuite, fapt ce a provocat indignare în Europa – Ovciarov N. Geschichte Bulgariens. Kurzer Abriss. Plovdiv: Litera, 2006. P. 53.

[21] Български глас. Болград. 1876, г. I. № 23, 18 септ. 1876.

[22] Български глас. Болград. 1876, г. I. № 14, 20 юли 1876.

[23] Български глас. Болград. 1876, г. I. № 18, 29 август 1876.

[24] Vasilii Dmitrievici Agura. S-a născut în 1846. În 1866 absolveşte Seminarul Teologic din Ismail, la 14 octombrie 1867 este numit în funcţia de diacon în biserica "Sf. Gheorge" din colonia Ceşma-Varuita (unde s-a născut). La 1 aprilie 1869, este ridicat în gradul de cleric al acestei biserici. La 5 mai 1871, este trimis la biserica din colonia Şichirli – Chitai. Din 24 septembrie 1879, deţine funcţia de învăţător în şcolile pentru băieţi şi fete din această colonie. Din 26 august 1880, predă în şcoala Cimaşir (actualul sat Priaziornoe), iar din 14 octombrie 1885, în satul Novopocrovcha. Moare la 10 iunie 1924. – Измаильский архив. Ф. 503, оп. 1, д. 2, л. 224-225; Руссев Н. Василий Дмитриевич Агура:

Жизнь и судьба – Православные храмы в болгарских и украинских селениях юга Украины и Молдовы. Болград, 2005. С. 246-256.

**Literatura**

Acte şi documente relative despre istoria renaşterii României, publicate de Ghenadie Petrescu, Dmitrie A. Sturdza şi Dmitrie C. Sturdza, vol. II, Bucureşti: Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, 1889.

Agura D. D. Independence Roumaine, 14/26 ian. 1880, col. III-IV.

Anuarul Eparhiei Chişinăului şi Hotinului (Basarabia). Chişinău: Tipografia Eparhială. 1922.

Anuarul Istoric al Seminarului „Melhisedec Episcopul" din Ismail (Cinci ani de şcoală românească în Basarabia) de Iconomul Stavr. Gheorghe Leu. Tipografia Bisericească din Sfânta Mănăstire Cernica, 1923.

Dragomir G. M. Coloniile bulgare din sudul Basarabiei. Tulcea: Tip. Naţională, 1923.

Mincev D. N. Bulgarii din Basarabia de sud. Constanţa: imprim. „Grafica modernă", 1938.

Mincev D. N. România şi Renaşterea bulgară. Constanţa: Tip. „Albania", 1936.

Mincev D. N. Rolul Basarabiei în epoca Renaşterii bulgare // Din trecutul nostru. Chişinău, 1937, anul V, № 40-50.

Nistor I. Aşezările bulgare şi găgăuze din Basarabia (Analele Academiei Române, memoriile secţiunii istorice. Seria III, tomul XXVI, meni.13). Bucureşti, 1944.

Nistor I. Istoria Basarabiei. Cernăuţi: Editura Glasul Bucovinei, 1923.

Pacu M. M. Amintiri besericeşti din Basarabia Sudică sub cârmuirea română din 1857–1878 // Revista societăţii istorico-arheologico-bisericeşti din Chişinău. Vol. XIX. 1929.

Popovski N. Istoria bisericii din Basarabia în veacul al XIX-lea. sub ruşi, Chişinău: Tipografia Eparhială "Cartea Românească", 1931.

Sion Gh. Suvenire de călătorie în Basarabia meridională. Bucureşti: Imprimarea lui Romanow et Comp, 1857.

Văratec V. Sudul Basarabiei revenit în componenţa Principatului Moldovei la 1857 (Teritoriul şi populaţia) // Destin Românesc. Nr. 2. Chişinău, 1995.

Văratec V. Un moment „De Cumpănă" în istoria târgului Cahul // Revista de istorie a Moldovei. Chişinău, 1995, nr. 2.

Барсов Н. П. Тридцатилетие деятельности Одесского болгарского настоятельства (1854–1884) и материалы для истории освобождения Болгарии. Одесса: Тип. штаба округа, 1895.

Българска възражденска интелигенция. Учители, свещеници, монаси, висши духовници, художници, лекари, аптекари, писатели, издатели, книжари, търговци, военни. Енциклопедия. София: ДИ «Д-р Петър Берон», 1988

Грек И. Преселването на българи от бесарабската част на Молдовското княжество в Приазовието / края на 50-те – началото на 60-те години на XIX в. Българите в Северното Причерноморие. Т. 2. Велико Търново, 1993.

Грек И., Червенков Н. Българите от Украйна и Молдова. Минало и настояще. София: Издателска къща «Христо Ботев». 1993.

Греков М. Как ние освобождавахме България. Под общата редакция на Христо Йонков. Т. 1. София: Изд. на ОФ. Друмев В. 1990.

Дякович В. Българска Бесарабия. Историко-етнографски очеркъ съ спомени за генерала Иван Колев отъ съучениците му по гимназия съ отечественици: Вл. Дякович Д. И. Николаев, П. Бачурин и д-р К. Бачурин. София, Печатница на Акц. Д-во «Радикал», 1918.

Дякович Вл. Българите в Бесарабия. Кратък исторически очерк с пет приложения [б./и.]. София, 1930.

Иванов Ив. С. Заметки о переселении болгар из Молдавии в Новороссийский край. Одесса: Типография П. Францова, 1862.

Иванов И. С. Краткий очерк болгарских колоний в Бессарабии // Записки Бессарабского областного статистического комитета. Том III. Изданый под редакцией Д. Члена Комитета А. Н. Егунова, Кишинев: Типография областного правления, 1868.

Леонтьев К. Полное собрание сочинений и писем в 12 томах. Том 6. В 2 книгах. Книга 1. Воспоминания, очерки, автобиографические произведения 1869–1891годов. Москва: Издательство: В. Даль, 2003.

Недев С. Командването на българската войска през войните за национално обединение. София: Военноиздателски комплекс «Св. Георги Победоносец», 1993.

Новаков С. З. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел южной Бессарабии (1857 – 1918). Chişinău: «Tipografia Centrală», 2004.

Пархомович И. Деятельность архиепископа Иринарха в период управления им Кишиневской епархией // Труды Бессарабского церковно-историко-археологического общества. Вып. VI. Кишинев, 1911.

Пархомович И. Деятельность архиепископа Павла в период управления им Кишиневской Епархии. Труды Бессарабского церковного историко-археологического общества. Вып. VII. Кишинев, 1912.

Попруженко М. Г. Из материалов по истории славянских колоний в России // Записки одесского общества истории и древностей. Т. 28. Одесса, 1910.

Пачев С. И. Устройство православных приходов в новосозданных болгарских колониях северного Приазовья в 60–70-х годах XIX столетия // Православные храмы в болгарских и украинских селениях юга Украины и Молдовы. Болград, 2005.

Попруженко М. Г. Участие Одессы в возрождении народа болгарского // Записки одесского общества истории и древностей. Т. 30. Одесса, 1912.

Пушков И. М. Спасо-Преображенский собор

г. Болграда: страницы истории // Православные храмы в болгарских и украинских селениях юга Украины и Молдовы. Болград, 2005.

Пушков И. М. Клир Спасо-Преображенского собора в г. Болграде // Православные храмы в болгарских и украинских селениях юга Украины и Молдовы. Болград, 2005.

Пушков И. Материалы к истории болгарского священнического рода Агура // Православные храмы в болгарских и украинских селениях юга Украины и Молдовы. Болград, 2005.

Сборник договоров России с другими государствами 1856–1917. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1952.

Стойков П. Религиозно-нравственное состояние болгарских колоний в Бессарабии со времени их основания до настоящего времени // Труды Бессарабского историко-археологического общества. Вып. VI. Кишинев, 1911.

Ташев Т. Министрите на България 1879–1999. София: АИ «Проф. Марин Дринов» / Изд. на МО, 1999.

Титоров Йов. Българите в Бесарабия. София: Печатница на Г. А. Ножаров, 1903.

Турков В. В. Політика Росії щодо переселення та вливання бесарабських болгар на південноукраїнських землях. 1856–1871 рр.: Автореф. дис. к. і. н. Харків, 1997.

Фрацман И. К вопросу о епархиях в Бессарабии. Кишинев: Паровая типография и литография Ф. П. Кашевского, 1901.

Челак Е. Училищно дело и културно-просветният живот на българските переселенци в Бесарабия (1856–1878). София: ЛИК, 1999.

Челак Е. Българското национално образование в Руска и Румънска Бесарабия: опит за съпоставяневърху примера на Болградската гимназия и Комратското централно училище (1856–1878). – Болградската гимназия. Сборник по случай на 135 годовишнина от основаването й. София: 1993.

Челак Е Българското начално образование в Румънска Бесарабия през 1856–1878 гг. // Българите в Северното Причерноморие. Т. IV. Велико Търново, 1995.

**Anexă**

Lista bisericilor din coloniile bulgare care au trecut în 1856 în componența principatului Moldovei

| Colonia | Denumirea bisericii | Numărul bărbaților | Numărul femeilor |
|---|---|---|---|
| Bolgrad | Schimbarea la Față a Mântuitorului | 3 324 | 3 041 |
| Tabac | Buna Vestire | 454 | 393 |
| Curci | Sf. Gheorghe | 535 | 473 |
| Hagi Abdula | Sf. Nicolae | 491 | 407 |
| Etulia | Adormirii Maicii Domnului | 411 | 361 |
| Caragaci | Sf. Nicolae | 788 | 758 |
| Vulcănești | Adormirii Maicii Domnului | 975 | 886 |
| Caracurt | Nașterea maicii Domnului | 638 | 574 |
| Cișmeaua Văruită | Sf. Gheorghe | 774 | 748 |
| Tașbunar | Adormirea Maicii Domnului | 684 | 630 |
| Congaz | Sf. Treime | 564 | 520 |
| Babile | Sf. Nicolae | 610 | 548 |
| Duluchioi | Sf. Voevozi | 448 | 415 |
| Cairaclia | Sf. Treime | 389 | 417 |
| Şichirli - Chitai | Sf. Împărați | 422 | 400 |
| Enichioi | Sf. Gheorghe | 485 | 515 |
| Dermendere | Acoperământul Maicii Domnului | 464 | 403 |
| Erdec - Burnu | Sf. Voevozi | 382 | 361 |
| Chirpicina (Fântâna Zânelor) | Adormirea Maicii Domnului | 479 | 431 |
| Banovca | Sf. Treime | 436 | 389 |
| Traianu Vechi | Sf. Treime | 437 | 422 |
| Vaisal | Sf. Ilie | 436 | 436 |
| Ceşmechioi | Sf. Afanasie | 747 | 722 |
| Barta | Sf. Voevozi | 359 | 357 |
| Impuțita | Sf. Nicolae | 512 | 498 |
| Bolboca | Adormirea Maicii Domnului | 452 | 492 |
| Satul Nou | Sf. Nicolae | 435 | 399 |
| Cartal | Sf. Nicolae | 312 | 282 |
| Anadolca | Sf. Voevozi | 364 | 295 |
| Frecăței | Sf. Voevozi | 464 | 436 |
| Brânza | Sf. Voevozi | 222 | 190 |
| Colibaşi | Sf. Voevozi | 266 | 387 |
| Slobozia | Sf. Voevozi | 526 | - |
| Chielița (Chislița) | Fără biserica | 202 | 185 |
| Giurgiulești | Sf. Gheorghe | 317 | 316 |
| Văleni | Sf. Spiridon | 269 | 245 |

**Sursa:** Arhivele Statului din București. Ministerul Instrucției şi al Cultelor – Moldova. 999/1957, fol 27

**Rezumat**

În articolul „Viața spirituală a bulgarilor în Basarabia română în anii 1856–1878”, în baza meterialelor de arhivă şi a izvoarelor, autorul aduce date noi despre starea bisirecească a coloniştilor bulgari. Cercetătorul ajunge la următoarele concluzii: în primul rând, trecerea în baza hotarârii Conferinței de Pace de la Paris a Basarabiei de sud în componența Moldovei, iar după Unirea României, populația bulgara a continuat să se dezvolte din punct de vedere spiritual, iar toate procesele desfăşurate în jurul lor în 1857–1878 a dus la unificarea lor. În al doilea rând prin bisericile şi şcolile lor bulgarii au contibuit la dezvoltarea culturii în sudul Basarabiei.

**Cuvinte cheie:** biserica, bulgari, Basarabia de Sud, viața spirituală, Seminarul din Ismail, Gimnaziul din Bolgrad.

**Резюме**

В данной статье автор на основе архивного материала и источников приводит новые сведения о церковном состоянии болгарских колонистов. Исследователь приходит к выводу, что во время воссоединения Южной Бессарабии с Молдавским княжеством и переходом более 20 колоний с болгарским населением под юрисдикцию Молдовы, а затем и объединенной Румынии, болгары не прекратили своего религиозно-нравственного развития. Более того, все исторические процессы, происходившие вокруг них в период 1856–1878 гг., способствовали их духовному единению.

**Ключевые слова:** церковь, болгары, Южная Бессарабия, духовная жизнь, Измаильская Семинария, Болградская гимназия.

**Summary**

The spiritual life of the Bulgarians in the Romanian part of Bessarabia 1856-1878 is considered on the basis of archival sources, new data on the church status of the Bulgarian colonists is provided. During the reunion of Southern Bessarabia with Moldavian principality and the transition of more than 20 colonies with the Bulgarian population under the jurisdiction of Moldova. Later Bulgarians did not halt the moral and religious development in united Romania. Moreover, all historical processes taking place among them in a period of 1856-1878 contributed to their spiritual unity.

**Key words:** Church, Bulgarians, southern Bessarabia, spiritual life, Izmail Seminar, Bolgrad High School.

*Ivan DUMINICA*

# PRIVILEGIILE ACORDATE BULGARILOR DIN BASARABIA ŞI PRINCIPATELE ROMÂNE ÎN PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-lea

În prezent, studierea istoriei minorităților naționale devine un subiect destul de important în condițiile în care statele europene sunt incluse în procesul de globolizare internațională. În acest context, este important de a scoate în evidență relațiile dintre autoritățile oficiale ale statului şi comunitatea etnică, cu scopul de a stabili următoarele:

- factorii care au cauzat atenția deosebită a guvernului rus şi a celui din Principatele Române pentru bejenarii bulgari,
- înlesnirile de care se bucurau bulgarii stabiliți pe cele două maluri ale Prutului,
- de ce anume coloniştii bulgari au beneficiat de privilegiile date.

Căderea Țaratului Bulgar în anul 1396 a însemnat începutul schimbărilor din cadrul societății bulgare. Consecințele dominației regimului Otoman au fost dure pentru dezvoltarea poporului bulgar. Discriminarea socială, islamizarea în domeniul religiei, războaiele ruso-turce, jefuirea localnicilor de către feudali, toate acestea au cauzat dorința şi intenția bulgarilor de a-şi căuta un loc de viață paşnică. Prin urmare, aceştia au început să emigreze la nord de Dunăre. Până în a doua jumătate a sec. al XVIII-lea, migrațiile nu erau organizate fapt pentru care nu au căpătat proporții mari. Ulterior, indicatorul care a cauzat imigrații masive a fost războaiele ruso-turce, în urma cărora populația locală, de teama să nu fie pedepsită de turci, se îndrepta cu armata rusă spre părțile sudice ale Rusiei.

Primele colonizări masive ale sudului Basarabiei cu populație bulgară s-au produs în timpul războiului din 1806–1812 (Nistor, 1944, 12). După anexarea Basarabiei la Rusia, toate pământurile care au aparținut raialelor turceşti Hotin, Bender, Akkerman, precum şi stepele din Bugeac – au fost declarate proprietate a statului. În acest fond statal au mai fost incluse şi terenurile confiscate de la boierii refugiați. Fondul de bază al proprietății funciare statale a fost utilizat pentru strămutarea în Basarabia a țăranilor de stat (legați de pământ) – slavii din guberniile centrale ale Rusiei; a coloniştilor – în primul rând a bulgarilor şi găgăuzilor. În linii generale însă, imboldul inițial de colonizare a sudului Basarabiei, a fost determinat de dorința de a valorifica cât mai rapid potențialul economic al regiunii, de rând cu alte interese, a determinat autoritățile țariste de aici să acorde mai multe privilegii noilor veniți. În primii ani după stabilirea lor în Basarabia, majoritatea coloniştilor au primit ajutor material substanțial (Грек, Червенков, 1993, 12).

La sfârşitul lunii august şi începutul lunii septembrie 1815, bulgarii au ales din rândurile lor 6 reprezentanți, pe care i-au trimis în Tulcin (oraş din Vinnița, regiunea Podolia) cu „Petiția întregii societăți a imigranților Transdanubieni din Basarabia”, compusă de ei la 8 septembrie şi adresată comandantului armatei a 2-a, L. L. Bennigsen [1]. Ei cereau ca toți imigranții să fie uniți „într-un popor războinic, aşa ca Armata cazacilor de pe Don”. De aici reiese că aceşti colonişti doreau o autonomie similară cu cea a cazacilor din regiunea râului Don [2]. Probabil ei doreau să fie formată o organizație militară de frontieră. În cerințele expuse în Petiție, coloniştii s-au exprimat şi în numele rudelor, care erau „afectate de jugul turcesc”. Ei cereau patronaj şi protec-

ție din partea Rusiei [3]. A doua cerință a fost ca administrația țaristă să le aloce pământurile pe care le ocupaseră deja în Bugeac. Cea de-a treia era ca pe aceste pământuri să se poată stabili cu traiul nu numai acei care au venit în urma războiului ruso-turc din 1806–1812, dar şi acei care s-au stabilit aici înainte de război şi care se aflau pe pământurile nobilimii de pe malurile Dunării. În al patrulea rând, bulgarii cereau ca viitorul lor curator (tutore) să fie „bun şi care ne-ar accepta ca un tată pe copilul său, să aranjeze totul în ordine, să asigure pe pământurile noastre fericire şi prosperitate" [4].

După întâlnirea cu delegații bulgarilor, L. L. Bennigsen, în raportul său de la 20 septembrie 1815 către împăratul rus, cere accelerarea examinării „Petiției" coloniştilor bulgari, care, după părerea lui, „iubesc libertatea şi munca, şi sunt obişnuiți cu autoguvernarea" [5]. În acelaşi timp, el explică de ce Guvernul trebuie să ia în considerație cerințele emigranților. Astfel, în opinia lui, rudele acestora din Imperiul Otoman se vor uni cu ei: „pentru că toată Bulgaria va aprecia atitudinea îngăduitoare şi asta va spori în ei dorința, speranța, fidelitatea şi iubirea față de Rusia" [6]. Oficialul rus se temea că dacă Alexandru I nu va oferi privilegii bulgarilor, aceştia se vor srămuta pe malul drept al Dunării. Aici putem remarca faptul că Guvernul țarist prin diferite modalități a încercat să-i mențină pe bulgari în Basarabia. Aceştia, împreună cu concetățenii lor din Balcani se considerau o forță militară puternică, iar faptul că ei singuri doreau să formeze propria armată uşura planurile guvernării țariste cu privire la „marşul spre Constantinopol" [7].

În luna mai 1818, împăratul cu anturajul său şi însoțit de secretarul de stat I. A. Capodistria a vizitat guberniile Novorosia şi Basarabia. Această inspecție a avut drept scop verificarea situației în Basarabia după anexare şi a coloniştilor din Basarabia conform intereselor Imperiului Țarist în Balcani. Aflând despre vizita lui Alexandru I în Basarabia, bulgarii au trimis către el o delegație, pentru a cere privilegii. După întâlnirea împăratului cu membrii delegației, mulți funcționari au fost demişi din funcții, iar alte plângeri ale coloniştilor a fost remise către Ministrul Afacerilor Interne, Osip Kozodavlev (Середонин, 1902, 208).

Prin *decretul imperial* din 22 martie 1818 a fost instituit Comitetul Tutelar privind coloniştii străini din Sudul Rusiei [8], suburdonat Ministerului Afacerilor Interne al Rusiei. În subordinea Comitetului au trecut administrațiile coloniştilor străini din guberniile Herson, Taurida, Ekaterinoslav şi regiunea Basarabiei sub conducerea lui I. N. Inzov (Полное собрание.., 1830, 154). Bulgarii au preferat candidatura lui I. N. Inzov pentru că îl cunoşteau, stimau şi iubeau (Заблоцкий-Десятовский, 1889, 34). În persoana generalului I. N. Inzov (1768–1845), numit de împărat la 7 martie 1818 drept şef-curator al coloniştilor bulgari, cei din urmă îl găsesc pe cel mai valoros ocrotitor şi îndrumător(Bezvikoni, 1937, 17). Imediat după numirea sa în funcție, Inzov întreprinde o călătorie de informare şi documentare în Bugeac. În raportul său către împăratul Alexandru I el scria: „Bulgarii colonişti merită pe deplin înalta protecție pentru hărnicia lor, bună purtare şi activitatea lor în acest loc" (Mincev, 1938, 20). La 29 decembrie 1819, drept rezultat al intervenției lui Inzov, Alexandru I emite un decret (țarscaia gramota), prin care acordă coloniştilor bulgari din Basarabia țaristă drepturi şi privilegii deosebite [9]. După „Ucazul" lui Alexandru I, au urmat şi alte înlesniri. Astfel, la 13 martie 1820, colonelul S. Malevinskii, care pe atunci era comandantul infanteriei din Kamciatka, a venit în Bolgrad şi în biserica oraşului, în fața prefecților ocoalelor şi aleşilor satelor a anunțat actul Ministrului Afacerilor Interne al Rusiei, contele V. P. Kociubei (Скальковскій, 1848, 29). După aceasta, două documente, „Ucazul din 29 decembrie 1819" şi „Actul din 13 martie 1820", au fost puse pe altarul hramului pentru păstrare. În semn de recunoştință față de țarul rus, bulgarii au decis să construiască cu banii proprii o Catedrală mare.

Prin privilegiile oferite s-a dispus acordarea statutului de colonişti pentru imigranții transdanubieni, statut ce prevedea împroprietărirea cu câte 60 de desetine celor care nu aveau pământ [10]. Coloniştii au fost scutiți de orice impozit şi prestație către stat pentru o perioadă de 7 ani. Au fost eliberați de orice dare către fisc, la vinderea vinului şi rachiului, produs de ei, şi de obligația de a vinde aceste produse numai în coloniile lor, au fost scutiți de serviciul militar (ucazul prevedea însă că după propria dorință, fiecare avea voie să se înscrie în armată). Cea mai de seamă înlesnire acordată coloniştilor a fost asigurarea libertății cultului şi obiceiurilor proprii, fără a li se pune piedici (Скальковскій, 1848, 156). În scopul unei administrări mai uşoare a coloniilor bulgare, pentru imigranți au fost înființate patru ocoale: al Prutului, Cahulului, Ismailului şi al Bugeacului. În districtul Bugeacului, cu pământuri nelocuite, se puteau strămuta coloniştii transdanubieni de pe pământurile moşiereşti, din oraşe şi parțial din districtele Prut şi Cahul, unde nu era suficient pământ, din cauza numărului mare de locuitori; în acest caz, ocolul Bugeacului putea fi împărțit în două circumscripții. Astfel, în 1827, pe lângă primele trei circumscripții, existau încă două: Bugeacul de Sus şi Bugeacul de Jos. Pentru colonişti, aceasta însemna, de fapt, o anumită autonomie administrativă (Скальковскій, 1848, 158). Analizând pe scurt privilegiile acordate bulgarilor cu spijinul curatorului lor, constatăm că în primul rând, în circumscripțiile nou create erau şi sate cu populație majoritară autohtonă (de exemplu: satele Anadolca, Văleni, Fricăței, Eshipolos, Babele, Erdec-Burno, Colibaşi, Slobozia, Cartal, Satul Nou, Barta, Hagi Abdula), sate cu populație preponderent albaneză (arnăuții) – satul Caracurt şi sate cu populație preponderent ucraineană – satul Ferapontievca. În al doilea rând, remarcăm că erau sate cu populație amestecată de autohtoni şi bulgari (Valea Perjei, Başcalia), bulgari şi ucraineni (Fântâna Zânelor) (Duminica, 2011, 21-24). În concluzie remarcăm că în afară de bulgari, de drepturi şi privilegii au beneficiat şi etnicii care au trăit în aceeaşi colonie. Din ceea ce am demonstrat mai sus, putem concluziona că administrația țaristă a promovat politica de acordare a privilegiilor coloniştilor nou veniți de peste Dunăre. În cadrul acestei politici, o atenție deosebită a fost direcționată către bulgarii care au fugit de jugul otomanilor şi care căutau un adăpost paşnic.

În Principatele Române, situația a fost cu totul alta.

În primul rând, trebuie să menționăm că prezența coloniştilor bulgari aici se observă încă din prima jumătate a sec. al XIV-lea, când ei au fost siliți să-şi părăsească locuințele proprii în căutarea unei vieți pașnice la nord de Dunăre. Valurile de emigrație destul de puternice au fost cauzate de criza internă a Imperiului Otoman şi de războaiele ruso-turce, ceea ce a dus la formarea, în Țara Românească şi Moldova, a unei diaspore numeroase a refugiaților transdanubieni. Primul val de emigrare masivă la nord de Dunăre datează din anii 1768–1774. Refugiații vin aici după retragerea armatei țariste. Acest proces a fost descris de călătorul austriac, geologul Baltazar Haghet, care scria următoarele: „mergând de la Bârlad în direcția oraşului Fălciu, eu am văzut armata lui Suvorov, care se retrăgea din Galați în Tecuci, în urma acesteia mergeau refugiații bulgari cu averile lor" (Iorga, 1929, 28). În anii 1828–1929, în urma trecerii Dunării, numărul coloniştilor creşte ridicându-se la 16 565 de familii bulgare (Velichi, 1965, 67-116), care au venit din regiunile Sliven, Iambol, Karnobat (Велики, 1966, 453-466). La rândul lor, pentru stabilirea bulgarilor în Principatele Române au pledat moşierii mari, deoarece ei vedeau în refugiați o forță ieftină de muncă. Acelaşi fapt reiese şi din scrisoarea oficială a domnitorului Alexandru Suțu către Divanul Valahiei (Urechiă, 1900, 284). În ea se constată că: "bulgarii care au venit aici să caute ajutor din partea noastră, au depus efort pentru prelucrarea pământurilor, ei au semănat solurile cu semințe noi, ceea a ce dus la prosperarea şi îmbogățirea întregii societăți" (Дикулеску, 1960, 400).

În Principatele Române a fost creată o instituție oficială, Izprăvnicatul străinilor, care se ocupa de problemele noilor veniți. Această instituție nu a existat constant, aşa de exemplu, în perioada 1792–1812 ea a fost lichidată, din anii 1812 şi până 1818 ea a fost din nou instituită cu sarcina de a favoriza venirea şi stabilirea aici a bulgarilor. În perioada septembrie 1818 – aprilie 1819, activitatea acestei instituții a fost din nou întreruptă (Дикулеску, 1960, 400). În dependență de activitatea Izprăvnicatului, privilegiile care au fost acordate bulgarilor se împart în trei grupuri:

1. Privilegiile generale, de care au beneficiat toți bulgarii din Țara Românească, care au fost parțial sau complet eliberați de impozite.

2. Privilegile care au fost acordate în timpul activității Izprăvnicatului străinilor, au vizat coloniile bulgare din mediul rural.

3. Privilegiile care au fost acordate anumitor grupuri de imigranți: comercianții şi meşteşugarii care au trăit în oraşe şi sate. Înlesnirile lor nu depindeau de existența Izprăvnicatului străinilor.

Prima categorie de privilegii a fost acordată în perioada când Izprăvnicatul străinilor a fost lichidat, şi anume imigranților transdanubieni care s-au stabilit aici în timpul războiului ruso-turc din 1806–1812. În acest interval de timp, în Principatele Române s-au stabilit 20 000 de bulgari (Романски, 1930, 109-110), ceea ce a constituit 90 337 suflete de ambele sexe (Дойнов, 2005, 87). Refugiindu-se din locurile natale, bulgarii luau cu sine în primul rând toate vitele, ca să se poată hrăni în teritoriile noi. Datele arată că bulgarii au venit aici cu inventarul propriu şi cu vitele ce constituiau 20 000 de capete (Гарабедян, Комсалова, 2003, 159). Din cauza că în această perioadă nu a activat instituția specială pentru reglementarea stabilirii bulgarilor, refugiații au fost impuşi să plătească dări şi impozite în egală măsură ca toată populația Principatelor. Cele mai grele impozite erau cele pentru oierit [11] şi văcărit [12]. În consecință, bulgarii cer comandantului Armatei Dunărene, P. Bagration, să fie eliberați de prestațiile către stat. În rezultatul intervenției lui P. Bagration, la 17 noiembrie 1809, Divanul emite un decret, prin care marele ban al Olteniei, Barbu Văcărescu, este obligat să-i elibereze pe bulgari de plata acestor impozite (Urechiă, 1900, 709-710). Pentru a analiza care este situația bulgarilor în regiunea Olteniei, a fost trimis un reprezentant al Divanului, împreună cu un ofițer rus. Sarcina lor era de a întoarce impozitele celor care au fost obligați să le plătească până la ultimul bănuț (Urechiă, 1900, 710).

A două categorie de privilegii a fost legată cu activitatea Izprăvnicatului străinilor, iar beneficiarii acesteia sunt bulgarii care au trăit în coloniile rurale. Instituția specială a început să activeze după retragerea de la tron a domnitorului Țării Româneşti Ioan Gheorghe Caradja. În 1818, noul domnitor Alexandru Suțu primeşte chiar de la boieri cererea de a reînnoi activitatea Izprăvnicatului străinilor. Ei explicau că după închiderea acestei instituții, funcționarii statului care se ocupau de impozite luau de la bulgari dăjdii forțat, ceea ce a adus la faptul că peste 500 de familii bulgare au părăsit regiunea (Дикулеску, 1960, 402). Totodată, ei propuneau ca în ternem de trei ani, până când va fi luată decizia care va stabili sumele de plată a dijmelor şi a altor prestații, bulgarii să fie obligați să plătească impozite egal ca toți țăranii statului. În acelaşi timp, comisia specială va avea sarcina de a-i identifica în rândurile bulgarilor pe români. De adunarea impozitelor trebuiau să se ocupe, de această dată, prefecți special numiți. Tot ei propuneau micşorarea impozitului începând cu luna iunie până la 1 taler de la fiecare familie (Urechiă, 1898, 215-216). Domnitorul a acceptat propunerea boierilor (Urechiă, 1898, 214), de aceea bulgarii plăteau impozite după sistemul vechi.

A treia categorie de privilegii viza negustorii şi meşteşugarii care locuiau în oraşe şi sate. La 1 august 1803 (Urechiă, 1898, 284) a fost emis un decret pentru isnafi [13], bulgarii din oraşele Râmnicu Vâlcea şi Ocnele Mari (județele Vâlcea şi Craiova). Documentul emis de domnitorul Constantin Ipsilanti stabilea privilegiile administrative, judecătoreşti şi cele referitoare la impozite. În ceea ce priveşte privilegiile administrative, se stabilea regula că în ziua Sfântului Vasile (1 ianuarie) toți isnafii trebuiau să se întrunească cu epitropii [14] săi şi să verifice activitatea conducătorului principal al breslei. În caz că se depistau nereguli, bulgarii aveau dreptul de a alege un nou conducător din rândurile lor [15]. Admiterea în breaslă a noilor isnafi se făcea prin aprobarea unanimă a tuturor reprezentanților societății. Isnaful deținea monopolul asupra dreptului de activitate comercială în oraşele indicate. De asemenea, acesta avea dreptul de a-i alunga din localitate pe toți evreii, armenii şi creştinii care vor dori să inițieze o afacere acolo (Urechiă, 1898, 285).

În Hrisovul prezentat mai sus a fost indicată suma

dijmăriei în haznaua statului. Societatea bulgarilor a fost împărțită în 74 de cruci [16], din care 54 constituiau 96 de liude [17]. Fiecare cruce trebuia să plătească în fiecare an câte 1296 de taleri. Alte 20 de cruci ce constituiau 40 de liude trebuiau să plătească statului câte 42 de taleri pe an. Așadar, în total isnafii urmau să plătească statului anual 2 136 de taleri. Totodată, ei trebuiau să plătească câte 16 parale [18] pentru „casa răsurilor" [19]. În același timp, 20 de cruci au fost eliberate de plata dijmăritului [20] și vinăritului [21]. Prefectul județului nu avea dreptul asupra proprietății și soartei lor.

Starostii împreună cu epitropii formau puterea judecătorească. Ei cercetau cazurile care se refereau la disputele între isnafi. Faptele mai grave intrau în competența marelui ban de Craiova. Unii isnafi aveau privilegii mai mari, de exemplu, dacă starostele societății din Craiova făcea nelegiuiri, membrii societății aveau dreptul de a depune plângere marelui ban de Craiova. Dacă murea unul dintre isnafi, aleșii trebuiau să-l anunțe pe domnitor și să aștepte decizia Divanului cu privire la proprietatea celui decedat (Urechiă, 1898, 285).

În 1813, Alexandru Ipsilanti emite alt hrisov, care stabilea că: „44 de liude, negustorii și oamenii străini care au venit aici trebuie să fie înscrişi în isnaful din Caracal, județul Romanaţ" (Papiu Ilarion, 1862, 366-367). Curios este faptul că anume acolo, după războiul ruso-turc din 1806–1812 a fost concentrată diaspora numeroasă a bugarilor. Probabil hrisovul a avut drept scop să atragă anume această diasporă. Isnafii trebuiau să plătească 10 taleri pentru fiecare liudă și 4 parale pentru casa răsurilor. Starostele societății avea drept atribuții de a-i numi în funcții pe conducătorii de cruci și de a strânge impozitele. În același timp, societatea a fost eliberată de plata pentru a zecea parte la vinărit, fumărit [22], căminărit [23], cotărit [24].

Un hrisov similar a fost emis în 1815 pentru negustorii din București. Bulgarii erau obligați să plătească numai 45 de taleri de fiecare cap, iar plata se făcea în trei rate. Ei plăteau prin logofătul de calemul breslelor. Se eliberau de la impozite burlacii și calfele [25], până la împlinirea vârstei de 20 de ani (Papiu Ilarion, 1862, 366-367). Puterea judecătorească aici o dețineau persoane speciale, covcejnicii, care erau numiți din partea statului.

Privilegiile de care au beneficiat bulgarii atrăgeau și problemele legate de comerț, de exemplu, la 25 martie 1811, Divanul a aprobat cererea marelui logofăt al Țării Românești, de a permite bulgarilor care au venit din Sviștov și s-au stabilit în satul Mavrodin, județul Teleorman, să organizeze piața de vineri. Cei care veneau să vândă aici erau eliberați de plata impozitului pentru locul în piață (Urechiă, 1900, 791-792).

După războiul ruso-turc din 1828–1829 și semnarea Păcii de la Adrianopol, s-a declanșat un fenomen masiv de emigrare a bulgarilor de la sud de Dunăre. În această perioadă, la nord de Dunăre au trecut circa 16 565 familii de bejenari (Косев, 1951, 97) ceea ce a constituit 140-150 000 de bulgari [26]. Refugiații treceau în primul rând în Țara Românească, din această cauză, la 15 mai 1830, Divanul i-a aunțat pe marii proprietari, care aveau nevoie de forță ieftină de muncă, să trimită reprezentanți la punctele de trecere a refugiaților: Brăila, Piua Pietrei, județul Ialomița și Călărași (Дикулеску, 1960, 405). În același timp, Divanul ia decizia de a-i asigura pe refugiații transdanubiei cu tot necesarul pentru moment [27]. Tot aici trebuie să menționăm că în primele opt luni, bulgarii au fost scutiți de orice impozite [28]. Totodată, la 30 iulie 1828, „deputatul poporului bulgar" în Principatele Române, Alexandru Pavlovici Nekovici [29] pledând pentru asigurarea unei vieți mai bune pentru refugiați, prezintă împăratului rus Nicolae I un memoriu în care cere următoarele:

- scutirea bulgarilor de anumite dări,
- numirea unui tutore principal asupra lor, care să-i ia sub protecție, și care să intervină în interesele lor la Divan,
- toți bulgari așezați în orice parte a Moldovei și Valahiei să fie sub ascultarea acestui tutore, ceea ce va contribui la menținerea naționalității lor,
- bulgarii din Principate să-și aibă judecătorii proprii (Романски, 1930, 36-43).

În aprilie 1830, contele P. Keseleff, care între 1829 și 1834 a condus administrația militară rusă a Țării Românești, a dat indicație Divanului să se ia măsuri referitoare la bulgarii veniți de peste Dunăre [30]. Primul a reacționat Divanul Moldovei, care a emis în iunie 1830 un „Așezământ" [31]. Mai târziu, după aprobarea lui Keseleff, documentul a fost trimis la București, pentru a servi drept exemplu de elaborare a astfel de documente. Din acest motiv, deja în august 1830, Divanul Țării Românești aprobă un „Așezământ" similar [32]. Ambele așezăminte stipulau că: în primul rând, bulgarii erau obligați să depună toate armele militare autorităților locare; în al doilea rând, dacă cineva dorea să se mută cu traiul în altă localitate, acesta trebuia să-și ceară voie de la administrația satului în care era stabilit cu traiul. În ceea ce privește impozitele, indicația prevedea că bulgarii sunt scutiți de acestea pe o perioadă de trei ani, începând cu data de 1 aprilie 1828. La încheierea acestei perioade, bulgarii trebuiau să plătească, timp de 7 ani, jumătate din impozitele pe care le plătea populația locală. După expirarea termenului de 7 ani, bulgarii erau obligați să plătească câte 4 parale pe an, pentru fondul de rezervă, care se păstra în casa starostelui, ceea ce constituia o sumă mai mare decât adună populația autohtonă [33]. La rândul lor, marii moșieri au fost obligați să le aloce câte 400 stânjeni pătrați [34] de pământ pentru a-și construi case în locurile de câmpie și câte 300 stânjeni pătrați în locurile muntoase [35]. Tot aici, pentru bulgarii care au avut patru feluri de vite și o vacă, proprietarul de pământ trebuia să aloce 2,5 pogoane [36] de locuri pentru păscut și 3 pogoane de livezi. Dacă țăranul avea mai puține vite, lui i se aloca pământ proporțional cu numărul acestora. Aprovizionarea cu hrană a bulgarilor a fost pusă la fel pe seama moșierului, el trebuia să aloce din moșia sa 4 pogoane de pământ pentru familiile sarace. În cazul în care bulgarii nou veniți nu aveau oi sau vite, moșierul era obligat să-i asigure cu vitele de care aveau nevoie, cu condiția că le vor răsplăti timp de 3 ani. Tot el era obligat să le permită bulgarilor să strângă lemne din pădurile sale, pentru construcția caselor. În schimb, bulgarii trebuiau să păzească pădurea numind din partea lor câte trei paznici [37].

În afară de privilegiile de care beneficiau, imigranții

aveau şi obligaţii. Pentru tot ce a primit, fiecare bulgar trebuia să lucreze 24 de zile pe lună pe pământurile moşierului. Din acestea, 12 zile erau pentru arat sau lucrul cu căruţa cu boi sau cai, pentru animale era prevăzută şi hrana. Iar celelalte 12 zile erau prevăzute pentru munca cu mâinile. În „Aşezământ" se stabileau clar relaţiile dintre moşier şi ţăranul bulgar, care trebuiau să fie bazate pe interes reciproc şi înţelegere. Această concluzie reiese din punctul în care era stipulat că dacă un imigrant bulgar nu putea să vină la lucru atunci când era chemat de proprietar, el avea dreptul de a trimite o altă persoană în locul său. Totodată, moşierul nu avea dreptul să-i cheme pe ţărani la muncă în perioada în care aceştia îşi prelucrau propriul pământ. Tot aici trebuie să remarcăm că ţăranul avea o anumită normă de lucru pe zi pe pământul moşierului, care se numea „nart" [38]. Astfel, la arat aceasta echivala cu 10 prăjini [39] de pământ prelucrat cu calul sau 7 prăjini de pământ prelucrat cu boii. În cazul semănatului cu mâinile, norma zilnică echivala cu 5 pogoane pe zi, iar dacă se semăna cu piciorul (păpuşoi), norma era de un pogon pe zi. Cât priveşte recoltarea, aici se stabilea că ţăranul trebuia să facă 78 de snopi pe zi. Dacă strângea păpuşoi, el trebuia să facă 440 de ochiuri zilnic [40].

Activităţile cu căruţa se efectuau numai 3 zile şi durau trei ore, inclusiv timpul pentru dus-întors. Dacă ţăranul lucra pe moşia proprietarului, el trebuia să muncească toată ziua, de dimineaţă până seara, având dreptul la odihnă 4 ore vara şi 2 ore toamna. De asemenea, dacă coloniştii aveau căruţă cu boi, ei trebuiau să-i aducă moşierului lemne din pădurile lui, distanţă ce dura 6 ore. În cazul în care moşierul nu avea pădure, ţăranul trebuia să-i aducă boierului o căruţă cu iarbă, 500 ochiuri [41] cu grâu sau 50 de căldări cu băutură. Fiii ţăranului erau eliberaţi de zilele obligatorii de lucru. Analizând drepturile şi obligaţiile bulgarilor şi comparându-le cu drepturile ţăranilor români, unii istorici au ajuns la concluzia că nu era nicio diferenţă între acestea, cu o mică excepţie, coloniştii nu plăteau dări statului (Дикулеску, 1960, 409-410).

Totodată, situaţia celor care locuiau în oraş era un pic mai bună. Drepturile lor erau stipulate în documentul eliberat de Consiliul Administrativ la 24 februarie 1832 [42]. Conform acestuia, coloniştii din oraşe erau scutiţi de impozite pe un termen de trei ani, după care ei trebuiau să plătească statului egal toate dijmele. Concomitent, ei erau obligaţi să se înscrie în asociaţii speciale, iar în acest fel erau avantajaţi prin faptul că nu plăteau impozit pentru patentă timp de trei ani. Orăşenii care se ocupau cu comerţul trebuiau să aibă un anumit stagiu pentru a putea obţine patenta care se numea „binecuvântarea autorităţilor" [43].

Existau şi diferenţe între Aşezământele menţionate mai sus. Astfel, documentul emis de Divanul din Moldova stipula aşezarea bulgarilor pe pământurile mănăstireşti, precum şi aşezarea meseriaşilor şi negustorilor în oraşe. În cazul în care coloniştii doreau să se stabilească cu traiul în oraş, ei plăteau impozite la fel ca şi negustorii din acea localitate. Se stabilea că dacă bulgarii nu vor găsi în Moldova terenuri care să le fie pe plac, să li se permită strămutarea, până la 15 iunie, în Valahia sau Basarabia [44]. Curios este faptul că Aşezământele trebuiau să fie tălmăcite coloniştilor în limba bulgară, ceea ce în opinia noastră, arată încă o dată interesul sporit al autorităţilor Principatelor faţă de bulgarii nou veniţi.

Din cele expuse mai sus, ajungem la concluzia că imigranţii bulgari, atât cei din Principatele Române, cât şi cei din Basarabia, aveau un statut special, acordat lor de către autorităţile locale. Emigraţia bulgarilor de la sud la nord de Dunăre a coincis cu fuga de pe moşiile boiereşti din Principatele Române a ţăranilor de aici şi *dezgolirea* stepei din Bugeac după izgonirea nohailor în Crimeea. Privilegiile erau acordate cu singurul scop de a atrage noi colonişti, care prezentau o forţă ieftină de muncă, atât pentru moşierii români, cât şi pentru administraţia ţaristă. În acelaşi timp, în oraşele mari din Principatele Române s-au intensificat relaţiile marfă-bani, ceea ce a favorizat pătrunderea prin comercianţii bulgarii a capitalului străin. Autorităţile credeau că aceştia aveau deja relaţii stabilite cu negustorii din Balcani, fapt ce ar fi deschis noi pieţe pentru marfa română. Din această cauză, pentru atragerea bulgarilor erau cointeresaţi în primul rând boierii şi autorităţile statale. În acelaşi timp, constatăm că emigranţii transdanubieni au fost protejaţi de către comandanţii ţarişti, care în unele cazuri deţineau funcţia de tutore al coloniştilor. În Valahia şi Moldova îi putem numi pe A. Coroneli şi P. Keseleff, iar în Basarabia, pe D. Vatichioti şi I. Inzov, care au cerut autorităţilor să le acorde privilegii imigranţilor transdanubieni. Asemănarea coloniştilor din Principate cu cei din Basarabia constă în faptul că relaţiile lor cu statul erau reglementate de o instituţie specială. În Ţările Române aceasta se numea Izprăvnicatul străinilor, însă a activat cu întreruperi, din care motiv bulgarii nu s-au bucurat de prea multe privilegii. În Basarabia, funcţia de reglementare revenea Comitetului Tutelar privind coloniştii străini din sudul Rusiei, instituţie care a contribuit direct la orânduirea bulgarilor pe pământurile noi. Constatăm şi anumite diferenţe, astfel, bulgarii din Basarabia au obţinut avantaje mai mari, conform decretelor din 29 decembrie 1819 şi 13 martie 1820. În consecinţă, bulgarii nu erau dependenţi de marii moşieri precum se întâmpla în Principatele Române, mai mult, pământurile pe care s-au stabilit le-au fost date în proprietate (câte 60 de desetine). Privilegiile acordate bulgarilor din Basarabia au contribuit la prosperarea acestora. Pe de altă parte, privilegiile acordate bulgarilor din Ţările Dunărene în anul 1830, după modelul celor din Basarabia, nu au fost complete acestea aveau unele neajunsuri, astfel că imigranţii transdanubieni erau egalaţi cu ţăranii români. De exemplu, în Valahia şi Moldova doar boierii aveau dreptul de a deţine o cârciumă, deşi unii bulgari aveau cârciumile proprii în colonii. Acestă situaţie a provocat conflicte între cele două păturii sociale. Trebuie să menţionăm că în timp ce Aşezământul din Moldova viza toate păturile sociale ale bulgarilor, cel din Valahia făcea referinţă în primul rând la ţăranii bulgari, fapt ce demonstrează interesul marilor moşieri. În opinia noastră, anume din acest motiv, mulţi dintre coloniştii bulgari au trecut pe partea dreaptă a Prutului, în căutarea unei vieţi mai bune.

**Note**

[1] Arhiva Națională a Republicii Moldova (*în continuare - ANRM*), Fondul. 2, inventarul, 1, dosarul. 372, file. 6-7;

[2] Vsevelikoie Voisko Donskoie – organizație militară de frontieră formată la începutul secolului al XVI-lea. Era situată pe un teritoriu separat, care se numeau oblastea armatei de pe Don. Cazacii de pe Don se bucurau de anumite privilegii. Erau scutiți de dări fiscale, de recrutare, aveau dreptul de a se ocupa cu comerțul în regiune, de a utiliza pământurile statului fără a plăti dări fiscale // Краснов П. Н. История войска Донского. Картины былого Тихого Дона. Москва: Вече, 2007. 448 p.

[3] ANRM. F. 2, inv.1. d. 372, f. 7;

[4] Ibidem.

[5] ANRM. F. 2, inv.1. d. 372, f. 9;

[6] ANRM. F. 2, inv.1. d. 372, f. 9;

[7] Cercetătorul I. Meşceriuc a opinat că autorul raportului de fapt a fost I. N. Inzov, care pe atunci era şeful statului armatei a 2-a, anume către acesta puteau să se adreseze deputații coloniştilor care au venit la Tulcin, ca unei persoane care a demonstrat o atitudine binevoitoare față de bulgari în timpul războiului ruso-turc din 1806–1812. În acest sens, semnificativ este exemplul anului 1811, când Inzov era comandant al orașului Silistria. Se ştie că el i-a ajutat pe mulți refugiați să treacă Dunărea // Мещерюк И. И. Антикрепостническая борьба гагаузов и болгар Бессарабии в 1812–1820 гг. Кишинев, 1957. С. 33.

[8] Comitetul avea sediul la Ekaterinoslav, din 1820 la Chişinău, de unde, în 1833, este transferat în Odesa // Poştarencu, D. Contribuții la istoria modernă a Basarabiei. Vol. I. Chişinău: Grafema Libris, 2005. P. 54.

[9] 29 декабря 1819 г. Указ Именной данный Сенату. О поселении в Бессарабской области болгар и других задунайских поселенцев с приложением ведомости округов для поселения их // Полное собрание законов Российской Империи… Том XXXVI. СПб, 1830. P. 154 -158

[10] Desetină – unitate de măsură pentru suprafeȚe, egală cu 1,09 hectare, a existat în Rusia până la introducerea sistemului metric. Reprezenta un paralelogram drept cu laturile de 80 şi 30 (treizeci) sau 60 şi 40 („sorokovka”) de metri şi era numită desetină statală. A fost măsura principală utilizată pentru pământ în Rusia modernă.

[11] Oierit – Dare în natură sau în bani percepută în evul mediu, în Țara Românească asupra oilor; impozit plătit pentru păşunatul oilor.

[12] Văcărit – Dare care se plătea în evul mediu în Țara Românească pentru fiecare cap de vită.

[13] Isnaf – membru al unei asociaȚii de muncitori cu aceeaşi meserie.

[14] Epitrop – Persoană care tutelează pe cineva.

[15] Aici este vorba despre bulgarii din Ciprovți. În septembrie 1688, bulgarii din orașul Ciprovți din nord-vestul Bulgariei au pornit o răscoală împotriva stăpânirii turceşti. La aceasta au participat comercianții şi meşteşugarii din oraş şi din împrejurimi, care erau de religie catolici şi ortodocşi. Suferind eşec, 2 200 de bulgari catolici au fugit în Banat, unde s-au stabilit cu traiul. La 2 august 1691, domnitorul Constantin Brîncoveanu le acordă privilegii care le permiteau să se aşeze cu traiul şi să se ocupe cu comerțul în orașele Câmplung, Târgovişte, Craiova, Râmnic şi Brădiceni (Милетич Л. Заселването на католишките българи в Седмиградско и Банат // Сборник занародни умотворения, наука и книжнина. София. 1897. Т. 14; Iorga, N. Privilegiul lui Constantin-Vodă Brâncoveanu pentru coloniştii bulgari (în limba germană) // Revista Isrorică. Anul IX. Bucureşti, 1925. P. 305-308).

[16] Cruce – măsura fiscală în Principatele Dunărene.

[17] Liuda – măsura fiscală care se calcula după numărul de familii şi în dependență de starea materială a acestora.

[18] Para – monedă divizionară egală cu a suta parte dintr-un leu vechi; mică monedă turcească de argint care a circulat şi în Țările Româneşti.

[19] Casa răsurilor – fondul din care se luau bani pentru întreținerea funcționarilor de stat.

[20] Dijmărit – dare în bani care se plătea în Țara Românească pentru stupi şi pentru porci.

[21] Vinărici – dijmă în vin, reprezentând a zecea parte din recoltă, plătită domniei pentru vie.

[22] Fumărit – dare percepută în Țara Românească şi în Moldova, pe fiecare coş de fum al caselor Țărăneşti, respectiv pe fiecare casă.

[23] Căminărit – dare asupra cârciumilor. Darea numită *căminărit* în Muntenia purta denumirea de camănă în Moldova.

[24] Cotărit – dare impusă negustorilor care vindeau marfă cu cotul.

[25] Calfă – lucrător calificat după o perioadă de ucenicie (obligat, în cadrul breslei, să mai lucreze o perioadă de timp la patronul său, pentru o leafă mică).

[26] Трайков В., Жечев Н. Българска емиграция в Румыния XIV век – 1878. София: Наука и изкуство, 1986. P. 113. În acelaşi timp, St. Doinov menționează cifra de 130-140 mii de suflete (Дойнов Ст. Преселнически движения от българските земи по време на русско-турските войни през първата половина на XIX в. // Българското Възраждане и Русия. София, 1981. P. 311).

[27] Arhivele Statului din Bucureşti (în continuare – ASB). Noutăți administrative. F. 25, d. 4673, f. 7.

[28] Ibidem, Noutăți administrative. Țara Românească. d. 2456, f. 34.

[29] Alexandru Nekovici – originar din orașul Varna. În perioada războiului ruso-turc din 1828-1829 a ocupat funcția de deputat al bulgarilor în Bucureşti // Селимински Ив. Библиотека д-р Иван Селимински. Кн. 1. София, 1904. P. 116.

[30] ASB. Visteria, dos. 162/1830, ff. 304-308; Albina Românească. Iaşi. № 58, 31 iulie 1830. P. 246-248. Curierul românesc, № 36. 16 iulie 1830.

[31] ASB. Visteria, dos. 162/1830, ff. 304-308.

[32] ASB. Visteria, dos. 162/1830, f. 305; Curierul românesc, № 36. 16 iulie 1830.

[33] Ibidem.

[34] Stânjeni – unitate de măsură pentru lungime, folosită înaintea introducerii sistemului metric, care a variat, după epocă şi regiune, de la 1,96 m la 2,23 m.

[35] ASB. Visteria, dos. 162/1830, f. 306

[36] Pogon – unitate de măsură pentru suprafeȚe de teren agricol, a cărei mărime variază, după epoci şi regiuni, şi constituie aproximativ o jumătate de hectar.

[37] ASB. Visteria, dos. 162/1830, f. 306.

[38] Nart – normă zilnică de muncă care trebuia îndeplinită de Țăranii clăcaşi pe moşia boierului.

[39] Prăjină – veche unitate de măsură pentru suprafeȚe, egală cu circa 180–210 metri pătraȚi.

[40] ASB. Visteria, dos. 162/1830, f. 307.

[41] Ochă e egală cu 1,278 kg.

[42] ASB. Ţara Românească, d. 1418/1831, ff. 142-143.

[43] Ibidem. f. 142.

[44] Ibidem, f. 143.

**Literatura**

Bezvikoni Gh. Din trecutul orașului Bolgrad // Bugeacul, Bolgrad, 1937, anul II, nr. 8-9.

Duminica I. Decretul Imperial din 29 decembrie 1819 şi reglarea statutului coloniştilor bulgari în Basarabia //

Proprietatea funciară în Basarabia: tradiție, organizare şi reglementare. Chişinău, 2011.

Iorga N. Istoria Românilor prin călători. Vol III. Bucureşti: Editura Casei Şcoalelor, 1929.

Mincev D. Bulgarii din Basarabia de sud. Constanța: imprim. „Grafica modernă". 1938.

Nistor I. Aşezările bulgare şi găgăuțe din Basarabia (Analele Academiei Române, memoriile secțiunii istorice. Seria III, tomul XXVI, meni.13). Bucureşti, 1944.

Papiu Ilarion A. Tezaur de monumente istorice. Vol. II. Bucureşti, 1862.

Urechiă V. Istoria românilor. Seria 1800–1830. Tomul al IX (al II-lea al seriei 1800–1830), Institutul de Arte Grafice Carol Göbl. Bucureşti, 1898.

Urechiă V. Istoria românilor. Seria 1800–1830. Tomul al XI (al II-lea al seriei 1800–1830), Institutul de Arte Grafice Carol Göbl. Bucureşti, 1900.

Velichi C. Emigrări la nord şi la sud de Dunăre în perioada 1828–1834 // Romanoslavica. Bucureşti, XI, 1965.

Велики К. Изселването на българите от Карнобат в Румъния през 1830 // Известия на Института по история при БАН. София, 1966.

Дойнов Ст. Българите в Украйна и Молдова през Възраждането (1751–1878). София: Академично издателство „Марин Дринов", 2005.

Гарабедян А., Комсалова Р. Переселение болгар и сербов в Россию во время Петра Великого и его наследника // Сеоба Срба у Руско царство половином XVIII века. Нови Сад, 2003.

Грек И., Червенков Н. Българите от Украйна и Молдова. Минало и настояще. София: Издателска къща «Христо Ботев», 1993.

Дикулеску В. Привилегии давани на българските заселници във Влашко 1803–1834 // Studia in honorem M. Drinov. София. 1960.

Заблоцкий-Десятовский А. П., Графъ П. Д. Кисилевъ и его время. Материалы для истории Александра I, Николая II и Александра II. Т. I. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1889.

Косев Д. Лекции по нова българска история. София: Наука и изкуство, 1951.

Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. 1819 г. Издательство: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. Составитель: Сперанский М. М. Том XXXVI. СПб., 1830.

Романски Ст. Българите във Влашко и Молдова. Документи. София, 1930.

Середонин С. М. Исторический обзор деятельности Комитета министров. Т. 1. СПб.: Издательство канцелярии Комитета министров, 1902.

Скальковскій А. Болгарскія колоніи в Бессарабіи и Новороссійскомъ крае. Статистическій очеркъ А. Скальковскаго. Въ Типографіи Т. Неймана и К°. Одесса, 1848.

**Rezumat**

În articolul prezentat în baza materialelor din arhivă şi a izvoarelor, se aduc date noi despre procesul acordării privilegiilor emigranților bulgari, care s-au refugiat în Basarabia şi Principatele Dunărene. Autorul ajunge la concluzia că acordând privilegii coloniştilor, administrația țaristă, dar şi administrația Principatelor şi marii moşieri urmăreau în primul rând scopuri economice şi politice. În acelaşi timp, analizând conținutul aşezămintelor, cercetătorul constată că cel din Principatele Române a avut drept model pe cel care a fost emis pentru bulgarii din Basarabia.

**Cuvinte cheie:** imigrație, bulgari, Basarabia, Moldova, Țara Românească, privilegii.

**Резюме**

В представленной статье на основе архивных данных и источников приводятся новые данные о процессе наделения привилегиями болгарских эмигрантов, которые переселились в Бессарабию и Дунайские княжества. Автор приходит к выводу, что льготы, которые были дарованы болгарам, преследовали экономическую и политическую цель со стороны русского царизма, администрации Молдовы и Валахии и крупных земельных собственников. В то же время, анализируя содержания льгот, исследователь констатирует, что привилегии Румынских княжеств имели в качестве модели те, которые были предоставлены бессарабским болгарам.

**Ключевые слова:** переселение, болгары, Бессарабия, Молдова, Валахия, привилегии.

**Summary**

This article, based on arhival historical sources, provides new data about the process of granting privileges to Bulgarian emigrants who settled in Bessarabia and the Danubian principalities. The author concludes that the benefits that were granted to Bulgarians, pursued economic and political goal of the Russian Tsarism, Administration of Moldova and Wallachia, large landowners. At the same time, by analyzing the content of benefits, the researcher notes that the Romanian principalities had the privilege as a model of those that have been issued for Bessarabian Bulgarians.

**Key words:** emigration, Bulgarians, Bessarabia, Moldova, Wallachia, privileges.

# CERCETĂRI ETNOSOCIALE, ETNOPSIHOLOGICE ŞI RELAŢII INTERETNICE
# ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ, ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ И МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*Iu. BEJAN-VOLC*

## DRUMUL CĂTRE SINE TRECE PRIN CELĂLALT: DIMENSIUNI ALE GÂNDIRII ANTROPOLOGICE GENDER

Fenomenul migraţional rural şi rolul familiei în intensificarea acestuia se caracterizează prin „cunoaşterea noastră a drumului către sine cu trecerea prin celălalt" – o poziţie epistemologică dificilă, deseori suspectată în ştiinţele social-umaniste, motivele fiind diverse.

În viziunea autoarei, *cunoaşterea, trecerea, celălalt* sunt noţiuni ale gândirii antropologice gender, care exprimă dimensiuni social-culturale şi psihologice, relaţii, atitudini şi comportamente, motivaţii şi performanţe, orientări valorice etc. Prin urmare, rădăcinile gândirii antropologice gender le găsim în *civilizaţie* şi *cultură*.

Istoria omenirii spune mult despre străduinţa vestiţilor savanţi filozofi, teologi, sociologi, pedagogi şi psihologi, etnologi şi antropologi etc., care au aspirat să găsească drumul ce poate aduce în sufletele oamenilor mai multă lumină şi linişte sufletească, contribuind la erupţia şi răspândirea omenescului în infinit.., argumentând teza, că nici un om nu trebuie exclus sau ţinut departe de îndeletnicirile înţelepciunii şi de cultivarea sufletului său (Bejan-Volc, 2007, 293).

*Pentru suflet, menţionează Simion Mehedinţi, leacul cel mai subtil este arta. Cum corpul îşi repară rănile, tot aşa le repară sufletul pe ale sale, creând în gând, în marmură, în sunete, în culori întinse pe pânză, în cuvinte înşirate pe hârtie…* (spuse unei mame, unui copil etc. – aut. Iu. B.-V.) astfel apropiind imaginea *de o lume bună, mai frumoasă şi mai armonioasă decât aceea pe care o întâlnim, deseori, în viaţa de toate zilele. Aici stă esenţa cea mai înaltă, stă chintesenţa culturii şi ipostazele ei principale: arta, morala, ştiinţa,* ***prin care omul îşi găseşte drumul spre sine trecându-l prin celălalt*** *(acestea fiind relaţiile între părinţi, copii, prieteni, rude etc.). Prin artă omul îşi vindecă sufletul,* înţelegând că arta este, „cuvântul potrivit la locul potrivit", este covorul ţesut de mame, este Casa Mare care adună oaspeţii, sunt poveţele bunicilor, sunt „cei şapte ani de acasă", etc.

În această ordine de idei este curios faptul că termenul „vindec" îşi are originea din latină – *vindecare înseamnă a răzbuna*. Este o ciudată explicaţie (la prima vedere). De ce? *A se răzbuna înseamnă a se face bun, după cum a răscumpăra, a răsfoi, a răsplăti, etc., înseamnă lupta sufletului contra izvorului suferinţei pentru întremare, revenirea la bine, adică în-bunarea sau răzbunarea – momentul când corpul, sufletul îşi repară rana, durerea* (Mehedinţi, 1999, 330). De aici îşi iau începutul maximele populare: „Vorba dulce mult aduce", „Cu răbdarea treci şi marea, iar cu răul nici pârâul", „Iartă-l, Doamne, că nu ştie ce face", etc. Cele relatate caracterizează subiectul de cercetare, generează categorii, tipologii, modele, concepte, etc. În reprezentarea aspectelor antropologice şi constituie puncte de reper în relaţiile „eu şi celălalt", sunt şi încercări permanente de a vindeca imperfecţiunile, apropiindu-le de un ideal colectiv, de cultura poporului, care este oglinda sufletului său.

În contextul dat este necesar să punem în circuit un sumar de definiţii ale noţiunii „antropologie", în genere, socială şi culturală, în special, mai multe explicaţii din tradiţia gândirii antropologice. Prin urmare, mai jos amintim teza savantului antropolog francez Claude Levi-Strauss – „etnografia, etnologia şi antropologia sunt considerate uneori ca reprezentând trei niveluri complementare, dar relativ distincte de analiză şi discurs, mergând de la descrierea etnografică… până la studiul „antropologic" al omului în general" (Levi-Strauss, 1978, 49).

Aşadar, *antropologia* (gândirea antropologică-aut. Iu. B.-V.) *poate fi definită ca un discurs despre unitatea Omului în diversitatea apartenenţelor sale (biologice, sociale, culturale)* (Mihailescu, 2007, 9).

*Antropologia este studiul fiinţelor umane, ce se ocupă de o singură specie, Homo Sapiens.* Dar, *antropologia* nu este singurul domeniu preocupat de fiinţele umane. Există multe altele, incluzând *sociologia, psihologia, istoria, dreptul, economia şi ştiinţele politice*. Nu avem nevoie să trasăm frontiere categorice între aceste diferite discipline. Există multe zone în care acestea se suprapun, fiecare domeniu având însă, preferinţele sale. *Antropologia poate fi împărţită în antropologie fizică şi antropologie culturală. Cea din urmă este preocupată de culturile umane şi modurile de viaţă, atât în prezent, cât şi în trecut. Antropologia culturală poate fi subdivizată în trei ramuri principale: lingvistică, etnologie şi arheologie* (Mihailescu, 2007, 13-14).

Etimologic, termenul *antropologie* este format din cuvintele greceşti *antropos* („om") şi *logos* („ştiinţă"). Aşadar, un sens de primă instanţă al antropologiei este cel de „ştiinţa despre om". Istoria acestei ştiinţe, scrie Nicu Gavriluţă, sociolog-antropolog român, este destul de controversată.

Este necesar să menţionăm, că Herodot a fost primul care a vorbit despre natura omului, în sensul că omului nu-i este dat să ocolească ceea ce îi este destinat să se întâmple. În opinia savantului american (sociolog-antropolog) Ralph Linton, Herodot a fost nu numai părintele istoriei, ci şi al etnologiei şi antropologiei, în *Istoriile* sale găsim descrise, de exemplu, diferenţele de mentalitate dintre greci şi egipteni. Această teză constituie un

punct de reper în cercetările etnologice şi antropologice din prezent.

La Hipocrate, în lucrarea *Despre natura omului,* întâlnim o încercare de conturare a unei schiţe de antropologie fizică a omului… *principiile care alcătuiesc omul ar fi norma şi natura* (Gavriluţă, 2009, 19).

Sintagma aristotelică *zoon politicon* a făcut într-adevăr carieră în istoria gândirii umane. Pentru autorul ei, omul este în măsură să-şi depăşească individualitatea într-o comunitate socială în vederea atingerii Binelui suprem… De altfel menţionăm, că Aristotel este filosoful care a elaborat unul dintre primele proiecte de antropologie. Pentru mulţi savanţi din diverse domenii *antropologia este filosofia omului, un grup al ştiinţelor umane,* că *antropologia* şi *sociologia sunt ştiinţe ale comunicaţiei, că aceasta (antropologia) relatează datele generale şi esenţiale – ale omului şi destinului său, că această ştiinţă urmăreşte să ofere o imagine completă şi sistemică asupra umanităţii etc.*

Un punct de reper în cercetarea temei constituie ceea ce scrie Francois Laplantine (2000, 35), că „specificul antropologiei nu este legat de natura societăţii studiate (societăţi tradiţionale pe care am putea să le opunem societăţilor „moderne"), nici de „obiecte" particulare (religia, economia, politica, oraşul…), nici de teoriile utilizate (marxism, structuralism, funcţionalism, interacţionism…), ci de un proiect: *studiul omului în totalitatea sa,* adică în toate societăţile şi epocile, iar o ramură a antropologiei generale, ce e în măsură să ilustreze componentele sociale şi culturale ale „omului în totalitatea sa" este (şi) antropologia socială şi culturală (Gavriluţă, 2009, 19).

La cele relatate mai sus subliniem, că *antropologia ca ştiinţă „semiologică" e foarte aproape de lingvistică* din două motive: prin cunoaşterea limbii putem pătrunde într-un sistem de categorii logice şi de valori moral-spirituale diferite de cele ale cercetătorului observator şi că lingvistica ne învaţă cum trebuie să trecem de la considerarea unor elemente lipsite de semnificaţie la înţelegerea, construirea şi argumentarea unui sistem semantic – cele relatate constituind problema limbajului şi însăşi problema culturii în totalitatea ei. Deci, reuşita cercetării problemelor familiei, a genurilor *ţine direct de limbaj.* Contactul direct şi apropiat între cercetător şi informator (actor social), adică limba de contact între acestea trebuie să fie *„acea a participantului"*, chiar dacă *aceasta este destul de dificil pentru cercetător.* Margaret Mead (Franţa), atrăgea atenţie acestui factor care argumenta: *limba este o unealtă, iar nu o podoabă.* Deci, *limba ca instrument de cercetare constituie o premisă de înţelegere a culturii*. În accepţiunea lui *Clifford Geertz* (SUA) *conceptul de cultură* (un aspect al relaţiilor între genuri – aut. Iu. B.-V.) *desemnează „un patern istoriceşte transmis de sensuri încorporate în simboluri, un sistem de concepţii moştenite exprimate în forme simbolice, prin care oamenii comunică, perpetuează şi dezvoltă cunoştinţele lor despre – şi atitudinile faţă de – viaţă"* (Geertz, 1973, 89).

*Antropologia* examinează, de rând cu aspectele economice, politice etc., şi cele etice, estetice şi relaţional-comportamentale, studiază diverse forme ale vieţii din comunităţile rurale, care se măsoară prin frumoasele relaţii dintre indivizi, atitudinile şi comportamentele dintre genuri, în aşa fel, în viziunea noastră, apropiindu-ne de o ştiinţă nouă – *genderologia* (ştiinţa genurilor).

Dacă examinăm cu atenţie conţinutul unei anchete antropologice, constatăm că domeniul ştiinţific (antropologia socială şi culturală) „îşi dă silinţa" să recunoască nivelul de autenticitate a societăţilor moderne – acestea, în viziunea noastră, fiind comunităţile rurale în contemporaneitate cu un mod de relaţii incomplet autentice.

Claude Levi-Strauss, susţinut de savanţi cu renume mondial, subliniază că „*antropologia* nu ar putea să accepte în nici un caz să se lase ruptă fie de ştiinţele exacte şi naturale, fie de ştiinţele umanistice (*de care ea este ataşată prin geografie, arheologie şi lingvistică*). Dacă ar fi obligată să aleagă o apartenenţă, ea s-ar proclama ştiinţă socială…(-) Ea se sprijină, dacă se poate spune, cu picioarele pe ştiinţele naturale, se reazemă cu spatele de ştiinţele umanistice şi are privirea aţintită spre ştiinţele sociale" (Levi-Strauss, 1978, 117, 438).

Aşadar, scrie savantul francez, *„echivocul care domină raporturile dintre antropologie şi sociologie ţine, în primul rând, de ambiguitatea care caracterizează stadiul actual al sociologiei însăşi…" După Levi-Strauss „ea studiază raporturile sociale în grupurile umane contemporane pe o bază larg experimentală şi în aparenţă nu se deosebeşte de antropologie* (culturală şi socială – au. Iu. B.-V.) *nici prin metodele ei, nici prin obiectul ei, afară, poate, prin faptul că acest obiect* (comunităţi rurale, familii migraţionale etc. – aut. Iu. B.-V.) *este de un alt ordin de mărime şi de o mai mare sau mai mică complexitate decât în societăţile zise primitive*". Deci, *„sociologia se străduieşte să facă ştiinţă socială a observatorului, antropologia caută să elaboreze ştiinţa socială a observatorului". Vorbind de studiile folclorice apoi şi acestea ţin de antropologie: fie prin obiectul de studiu, fie prin metoda de cercetare (şi chiar prin amândouă)* (Levi-Strauss, 1978, 439).

Cunoaşterea ştiinţifică, în varietatea ramificărilor ei, nu identifică un obiect de studiu mai delicat decât omul. Toate dificultăţile pe care le înfruntă antropologia provin din faptul că, în cadrul acestei discipline, *subiectul împărtăşeşte în esenţă aceleaşi condiţii existenţiale ca şi obiectul.* Altfel zis atât obiectul cât şi subiectul sunt tot oameni. În această perspectivă generică (una ce se proiectează în interiorul şi la scara genului uman), antropologia se înfăţişează ca un proces de auto-cunoaştere, adică de cunoaştere a omului de către om. Prin urmare, avem de înţeles „că din comuniunea de condiţie ontologică între obiect şi subiect, proprie cunoaşterii social-umanului, rezultă un mare avantaj…, care constă în posibilitatea subiectului de a comunica şi de a se adresa obiectului prin cuvinte" (Geană, 2005, 92, 95). Dar şi aici ne urmăreşte o nereuşită, – în viziunea noastră. Comunicarea poate duce la „net", dat fiind, că omul ca obiect de cercetare se poate opune investigaţiei. Comportamentul social-uman poate reacţiona de fiecare dată diferit. Această teză se bazează pe materialul de teren.

În acest context vorbind de: „prezent-trecut", „modern-arhaic", „*eu-celălalt*", etc. tot mai mult apropiem antropologia, psihologia socială, etnologia, sociolingvistica etc. de cercetările sociologice. În această ordine de idei „o importantă contribuţie a antropologiei sociale (o ramură a sociologiei) a fost aceea de a fi demonstrat, că

instituţiile sociale şi culturale din societăţile îndepărtate de prezent trebuie înţelese, dacă ele pot să fie cât de cât înţelese, prin ideile şi valorile curente din acele societăţi, iar nu doar atunci când investigatorul se mută, de obicei atât literalmente cât şi metaforic, din propria sa cultură în cea nefamiliară, pe care doreşte să o înţeleagă, şi învaţă o nouă limbă". Deci, e necesar să constatăm, că *„fiinţa umană" cuprinde două zone: una văzută, expusă, publică şi alta nevăzută, ascunsă, intimă"*, – menţionează Erving Goffman (SUA), mai numindu-le „regiune fâţişă" (front region) şi „regiune dosnică" (back region). Subliniem, că pentru a explica *fenomenele umane (în caz concret aspecte antropologice gender)* prin a ne mărgini la descrierea situaţiilor ce alcătuiesc comportamentul exterior, nu este deajuns. Subiectul de cercetare poate transcende în obiect *„realizând dezideratul înţelegerii*", la care se referă mulţi savanţi din ştiinţa universală, *„socotindu-l idealul cunoaşterii în domeniul vieţii umane*". Menţionăm, că *teoria generală a interpretării (hermeneutica)* este orientată către: *cultură ca text* (un cod de simboluri şi semnificaţii), *relaţia dintre cercetător şi lumea pe care o cercetează pe teren, statutul textului etnografic, faptul social cercetat, stereotipul de gândire, relaţiile gender „eu şi celălalt", etc.* Astfel, concluzionăm că în ştiinţă nu există decizii de a interzice sau a împiedica libera circulaţie a metodelor. Cu alte cuvinte este necesar în cercetarea temei „o metodă potrivită într-un caz potrivit" – un principiu care acţionează tacit penetrând graniţele altor discipline (Gavriluţă, 2009, 24-26).

Conţinutul textului de mai sus argumentează, că antropologia socială şi culturală sunt ştiinţe ale cunoaşterii globale ale omului, ale valorilor acestuia, care cercetează „toate domeniile ce constituie natura umană (biologicul, societatea şi cultura). Cât despre antropologia culturală trebuie de menţionat, că aceasta cuprinde, după savantul român Nicu Gavriluţă (2009), arheologia preistorică, lingvistica antropologică şi studiul comparativ al culturilor şi societăţilor umane (comunităţilor rurale – aut. Iu. B.-V.). În acest sens, antropologia culturală cercetează următoarele domenii: cultura ca fenomen autonom, diferit de social şi biologic; istoria şi difuziunea culturilor; psihologia personalităţilor culturale. În schimb, antropologia socială vede în cultură o caracteristică a grupului social, punând în dimensiune socialul. Astfel, *Claude Levi-Strauss şi alţi savanţi văd în antropologia socială şi culturală două feţe ale aceleiaşi realităţi, ţinând cont de cele două ipostaze – abordarea sincronică şi abordarea diacronică a fenomenelor, a realităţii* (ale gândirii antropologice gender – aut. Iu. B.-V.).

Unul din obiectele de studiu ale antropologiei culturale şi sociale îl constituie comunitatea rurală. Subiectul cercetării temei este raportat la relaţiile părinţi-copii în contextul fenomenului migraţional rural, având date esenţiale privind conştiinţa umană (în cazul nostru, conştiinţa de sine care trece prin celălalt).

*Ipoteza generală a studiului constituie tipologia relaţiilor practicilor cotidiene în comunitatea rurală, ne obligă să relevăm un aspect antropologic (tripolar), ce ţine de pluritate, alteritate şi identitate.*

În viziunea noastră, ipoteza de mai sus poate fi explicată şi argumentată prin *„a cunoaşte drumul către sine trecând prin celălalt (altul)",* prin modalităţile de raportare, căutându-le nemijlocit în intensitatea trăirilor, urmărite în interviul restructurat cu copiii migranţilor din comunităţile rurale ale Republicii Moldova.

*Folosind teoria „spirala tăcerii" am determinat ipoteza lucrativă a studiului – elevii cu vârsta cuprinsă între 8–17 ani privesc (înţeleg) fenomenul migraţional, relaţiile între membrii familiei, problemele de care sunt împovăraţi etc. aproape la fel, utilizând în răspunsurile lor expresii şi sintagme aproape cu acelaşi înţeles.*

Un punct de reper pentru a înţelege „taina" în răspunsurile copiilor (tinerilor) constituie literatura antropologică de specialitate, care explică mai multe sensuri date culturii. Pentru vechii greci, de exemplu, cultura reprezintă *educaţia totală,* adică a spiritului prin filozofie, a sufletului prin muzică şi a trupului prin sport… *Spiritul informează materia* – suntem ceea ce gândim, iar într-un fel anume noi ne creăm propria viaţă… Această idee, o regăsim la Constantin Noica care este dezvoltată şi de Nicu Gavriluţă în una din lucrările sale „Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase. Studii şi eseuri de sociologie a sacrului" (Iaşi, 1998). Prin urmare, concluzia noastră poate fi conturată în felul următor – *cultura, în viziunea clasicilor contemporani, este echivalentă cu civilizaţia şi reprezintă o caracteristică importantă a omului socializat.*

Menţionăm, că *noţiunea de cultură* cuprinde un şir întreg de paradigme, care marchează definitiv mentalitatea socială a comunităţii rurale, dezvăluie sistemul de norme în aceasta, adică amprentele culturale, conferă o reală semnificaţie oricărui aspect din viaţa individului (a migrantului, a membrilor familiei acestuia), ceea ce rămâne după ce este totul înţeles, cunoscut.

Un loc de o importanţă specială în antropologia culturală îl ocupă tezele savantului american Clifford Geertz. Din punctul său de vedere, *cultura ar fi un ansamblu de texte ce se cer a fi interpretate* (Gavriluţă, 2009, 164). Această teză am aplicat-o în cercetarea temei.

*Cele relatate anterior ne apropie de o altă caracteristică a culturii cea a limbajului.* Aceasta fiind reală şi eficientă în cercetarea subiectului temei. Comportamentul uman, relaţiile părinţi-copii sunt modelate inconştient, sunt modele mai degrabă culturale, pe care părinţii şi copii, elevii (fetele şi băieţii) le cunosc pe cale raţională. Aşadar, este vorba despre *caracterul învăţat al culturii prin limbaj, care reprezintă elementul comportamental gender, ce constituie aspecte antropologice ale culturii genurilor* (diverse aspecte, practici ale vieţii comunitare rurale în contextul fenomenului migraţional). Prin urmare, *caracterul funcţional al culturii gender* rural întruneşte anumite nevoi sociale, psihice şi spirituale.

O parte din cercetările antropologice privind cultura în contextul fenomenului migraţional rural relevă *existenţa culturii reale,* aceasta include elemente observabile, ce cuprind comportamentele şi relaţiile gender. O altă categorie este *cultura explicită,* cea situată în lumina zilei, care are un caracter deschis bazat pe realitatea cotidiană.

Un suport explicativ al temei constituie ce înţelegem prin faza *„care este drumul către sine şi cum acesta trece prin celălalt*". Cercetarea subiectului dat cere argumentarea unor obiective ştiinţifice într-o lucrare de viitor.

Cercetarea temei, în cazul dat, reprezintă un mic spaţiu iniţiatic al cunoaşterii realităţii rurale. Copiii au într-

adevăr nevoie să fie ascultați de părinți. Pentru a realiza aceasta, trebuie ca adulții (mamele, tații) să fie la dispoziția lor și să-i asculte. În cazul nostru părinții lipsesc sau este numai unul din ei. Deși nu s-au descoperit căi ușoare de a fi părinte, pentru „copiii (informatorii) noștri" așa noțiuni ca: afecțiune, aprobare, ghidare, disciplină etc. cere timp de a fi înțelese. Această teză își găsește confirmare în răspunsul elevilor cu vârsta între 8 și 17 ani (Materiale de teren, anii 2007–2009 – aut. Iu. B.-V.).

În cele relatate mai sus am ținut cont de anumite aspecte ale teoriei cunoașterii sociale în contextul fenomenului migrațional rural. Conținutul cercetării se dezvăluie în jurul paradigmelor „gândire antropologică" și „antropologie gender", care realmente includ stereotipuri de comportament, modele de relații, orientări valorice etc.

• Ambii părinți au plecat peste hotare pe când împlinisem șapte ani. Nu sunt lângă mine deja patru ani. Am multe probleme la școală. Bunicilor nu le spun totul ce mă doare, de ce sufăr. La telefon părinților nu le pot spune totul. Sunt lucruri despre care nu se vorbește în glas și nu te poți destăinui fiecăruia. Am nevoie mult de mama. (Dorina, 11 ani)

• A plecat tata în Italia să lucreze pentru bani, pentru a finisa construcția casei. De atunci mi s-a schimbat dispoziția spre rău. Mi-i jale de mama. Mai că nici de banii tatei n-avem nevoie. Este o lege nescrisă, am auzit de la bunica, că părinții și copiii trebuie să-și trăiască viața la bine și la rău împreună. (Cătălin, 13 ani)

• Mama a plecat să muncească „la negru" peste hotare. Am rămas două surori cu tata. Relațiile între toți noi sunt foarte proaste. Tata nu ne înțelege, nu ne poate da răspunsuri la cele mai simple întrebări. Au „răcit" relațiile între mine și sora. Toți ne purtăm neadecvat unii față de alții. Cum se enervează sora, „ne apucă răul" și pe mine și pe tata. Adeseori intră în conflict și bunica, care apare tocmai la „momentul potrivit". Doamne, ad-o pe mama acasă! (Margareta, 15 ani)

• Eu și cu fratele am plâns mult, când au plecat părinții peste hotare. Stăteam nopți întregi de vorbă în doi și peste un timp ne-am dat seama, că se destramă familia. Tatăl nu mai da de veste unde se află, mama tot mai rar ne telefona. Între timp fratele mai mare a absolvit universitatea. S-a angajat în două locuri la lucru. Eu în anul acesta termin gimnaziu. Aşi fi dorit să prelungesc studiile, dar… Ce va fi, oare, mâine? Poate dragostea de altă dată face cale întoarsă mamei și tatei? Poate că ceea ce intuiesc eu simt și părinții noștri?.. (Roman, 16 ani)

• A plecat mama în Italia. Banii, pe care ni-i trimite, aproape că nu ne ajung pentru cheltuielile zilnice și plata studiilor. Mama, însă, ne liniștește, spune ca să mai răbdăm, că, poate, se va schimba situația. Tata suferă foarte mult lipsa mamei. Este foarte bun cu noi. Ține foarte mult la mama. O așteaptă, ar vrea să plece dar nu ne poate lăsa pe noi (eu și fratele). Chiar dacă bunicii sunt aproape, totuși el nu se hotărăște să plece. Lucrează mult. Citește cu nesaț. Ne ajută să facem lecțiile. Facem și lecții la pian împreună. Avem relații foarte bune cu vecinii, rudele. Profesorii sunt mulțumiți de noi. Avem o problemă serioasă – ne lipsește mămica. O iubim mult! (Nicoleta, 17 ani)

Copiii, adolescenții fixează retrăirile lor în noțiuni și determinative corespunzătoare. Acestea semnifică relațiile copii-părinți, rolul părinților în educarea tinerei generații.

Noi înțelegem, că nu putem încuraja *actorii sociali* să-și rezolve problemele numai spunându-le cum am fi procedat noi și ce ar trebui să facă ei. Poate numai să le transmitem încrederea, pe care o avem în ceea ce pot realiza singuri. Astfel, înțelegem, că ei (membrii familiei migraționale) vor rezolva unele probleme, dar vor înfrunta mereu greutăți cum era de așteptat. Este vorba de o cultură în atitudini și de limbaj, de compromis și de răbdare – elemente în depășirea crizei spirituale, raportată direct la rolul și locul familiei rurale la etapa actuală și în perspectivă.

Investigațiile de pe teren argumentează ipoteza explicativă a subiectului de cercetare – *cu cât încep să-și controleze viața mai bine*, ei descoperă că părinții nu sunt perfecți. În această ordine de idei fenomenul migrațional rural *a deschis portița de orientare spre a înțelege ce este bine și ce este rău în relațiile membrilor familiei*. Aceste idei reprezintă un segment al copilăriei și al adolescenței, atunci când copiii analizează, că părinții pot sau nu controla gândurile și acțiunile, comportamentul lor, urmărim o nouă semnificație – înțelegerea sa/lor prin celălalt/ceilalți. Se transformă într-o contradicție foarte puternică sau într-o ameliorare a situației de conflict, constituind dimensiuni antropologice pornite din cultura antropologică gender, centrate de trăsături ale personalității, ce pot fi observate încă de la naștere.

O caracteristică a paradigmelor *„eu și celălalt", „gender rural", „gândire antropologică",* care explică *„metehne"* omenești, subiectul căreia este ales din „zestrea" satelor investigate și, care se raportează la fenomenul migrațional universal, este redată în versurile de mai jos – acestea constituind construcții lexicale de gender rural local autentic determinate de valori sociopsihologice și moral – spirituale ajustate la imperativul timpului…

*Îmi este greu de tot, nu știu ce fac cu mine,*
*Dar nu pot, nu doresc să mai rămân cu tine.*
*Trec nopțile întruna și nu mă prinde somnul,*
*Eu văd, tu suferi mult, dar nu ridici nici tonul...*
*Și nu pot scoate o vorbă, mi-i frică ca s-o fac,*
*Arunc un lemn în sobă, mă încălzesc și tac...*
*Știu bine că greșesc plecând din casa aceasta,*
*Dar sufăr de o boală – din nou îmi las nevasta,*
*Doar n-a trecut nici anul de când mai sunt acasă,*
*Dar boala îmi este banul, de alte nici nu-mi pasă.*
*Știu bine că străinul deloc nu mă-ncălzește,*
*Tu nimeni ești, acesta cum vrea te asuprește.*
*Adesea cazi și plângi, îți amintești de toate,*
*Trăiești în chin și griji, îți spui nu se mai poate...*
*Nu știu ce e cu mine, că boala pentru bani*
*M-a prefăcut în câine și mi-am făcut dușmani.*
*Soția, când mă vede, nu știe ce să spună*
*De dor din ochi mă pierde și lăcrămiază întruna.*
*Nu vrea nici bani, nici casă și nici mașină nouă,*
*De acasă nu mă lasă să plec mâine la nouă...*
*Eu ochii îmi șterg de lacrimi, mă uit la ea cu jale*
*Văd viața noastră-n patimi și doru-mi făcând cale.*
*Ce s-a întâmplat cu mine? – mă întreb de atâtea ori,*
*Ce fac, doar, nu fac bine și mă cuprind fiori*

(Bejan-Volc, 2007, 81-82).

În concluzie subliniem, că *drumul către sine trece prin celălalt prin atenție, acceptare, aprobare, afecțiune.* Aceste patru „A" în desfășurare deplină determină (re-

prezintă) aspecte antropologice ale culturii gender, modificând imaginea familiei rurale şi a fenomenului migraţional la etapa transformărilor social-economice fără precedent.

**Literatura**

Băran-Pescaru A. Familia azi, o perspectivă sociopedagogică. Buc., 2000.

Bejan-Volc Iu. Cine suntem noi. Ce ştim noi unul despre altul. Chişinău, 2002.

Bejan-Volc Iu. Fenomenul de căutare: noi între necunoscut // Revista de etnologie şi culturologie. Vol. II. Chişinău, 2007.

Bejan-Volc Iu. Imagini din „zestrea" satului Molovata: studii de caz // Dezvoltarea umană: impactul proceselor de transformare a societăţii moldave. Chişinău, 2007.

Clifford G. The Interpretation of Cultures. New York, 1973.

Deliege R. O istorie a antropologiei. Şcoli, autori, teorii. Iaşi, 2004.

Dicţionar de Etnologie şi Antropologie (Ed. II). Iaşi, 2007.

Gavriluţă N. Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase. Studii şi eseuri de sociologie a sacrului. Iaşi, 1998.

Gavriluţă N. Antropologia socială şi culturală. Iaşi, 2009.

Geană Gh. Antropologia Culturală. Buc., 2005.

Iluţ P. Valori, atitudini şi comportamente sociale. Teme actuale de psihosociologie. Iaşi, 2004.

Levi-Strauss Cl. Antropologia structurală. Buc., 1978.

Materiale de teren, anii 2007–2009.

Mehedinţi S. Civilizaţia şi cultura. Buc.,1999.

Mihailescu V. Antropologie, Cinci introduceri. Iaşi, 2007.

**Rezumat**

Noţiunile de gândire antropologică gender „cunoaştere", „trecere", „celălalt" sunt categorii social-culturale şi psihologice, rădăcinile acestora fiind în civilizaţie şi cultură, iar prin artă, morală şi ştiinţă omul îşi găseşte drumul spre sine trecându-l prin celălalt.

**Cuvinte cheie:** gândire antropologică, antropologie gender, imaginaţie poetică, fenomen migraţional, gender rural.

**Резюме**

Понятия гендерной антропологической мысли "познание", "переход", "другой" являеюся социально-культурными и психологическими категориями, корни которых относятся к той или иной цивилизации и культуре а через искусство, мораль и науку человек находит дорогу к себе через другого.

**Ключевые слава:** антропологическое мышление, гендерная антропология, поэтическое воображение, миграционный феномен, сельский гендер.

**Summary**

The notions of gender anthropological thought "cognition", "transition", "another" are sociocultural and psychological categories rooted in civilization and culture. By means of art, morality and science a person finds his/her way to himself/herself through another.

**Key words:** anthropological thought, gender anthropology, poetic imagination, the phenomenon of migration, rural gender.

*Iu. BEJAN-VOLC*

# CONCEPTUL DE FRUMOS ŞI BINE ÎN VIZIUNEA FEMEILOR DIN MEDIUL RURAL: ASPECTE GENDER

*Frumosul la Frumos se*
*trage, Binele alt Bine face.*

*Sentimentul general al celor ce am păşit în secolul XXI este că lucrurile nu merg bine, că lecţiile tragice ale trecutului şi prezentului nu par a fi însuşite. Îngrijorător este că auzim tot mai multe voci, care dau vina pe altcineva, de parcă acela „nu ştiu cine" ar purta răspunderea pentru degradarea relaţiilor omului cu ceilalţi şi cu sine însuşi. Prin urmare, aceasta şi constituie ipoteza generală a cercetării temei.*

În contextul dat ne punem o întrebare, ce nu cunoaştem într-o relaţie, care este această relaţie, ce ar însemna un comportament, o atitudine, un simbol în structura noţiunii de *Frumos* şi *Bine*?

În ordinea aceasta de idei, cultura nu ar fi decât *înmulţirea trebuinţelor umane*, care, la rândul lor, sunt valenţe, adică bunuri sociale şi necesităţi spirituale, deci, sunt valenţe ale bunurilor sociale, materiale şi spirituale.

Prin urmare, valenţele nu sunt numai creaţii individuale, ci şi social-culturale, accentul fiind pus pe trecut, prezent şi viitor, pe produsul întregii condiţii umane, care în anumite împrejurări evaluează spre *Bine* şi *Frumos*, iar în altele omenirea merge înapoi, înscriind un regres.

În consecinţă orizontul condiţiei umane, mărimea tendinţelor şi bogăţia valenţelor sale variază nu numai în timp ci şi în spaţiu. De aceea cunoaşterea modului de viaţă al femeii de la sate, bogăţia ei de idei şi valori, mărinimia sufletească etc., este o primă condiţie de care trebuie să ţinem cont, chiar dacă mai sunt şi alţi parametri semnificativi plini de relevanţă ca valoare şi adevăr. Prin urmare, în literatura ştiinţifică se argumentează că valorile sunt un produs al creaţiei umane şi corespund necesităţilor sociale şi spirituale ale omului (femeii). Un principiu fundamental al valorilor în esenţă constă în relaţiile „eu-tu-celălalt" cu lumea existentă, cu universul logic. În acest context semnificaţia valorilor *Frumos* şi *Bine* este racordată la dezideratele timpului, care mo-

difică funcţia şi structura, care instituie forme coerente, stabile şi repetabile de acţiune şi interacţiune, de semne şi imagini verbale şi nonverbale – acestea constituind „comportamente-purtătoare" de *Frumos* şi *Bine.*

În acest context menţionăm, că orizontul persoanei umane, integrarea sa în societate precum şi armonia ei cu natura nu pot satisface numai legea completitudinii, în care ştiinţa întreţine un dialog permanent, în vederea dezvoltării sale optime. *Cu alte cuvinte,* umanismul nu poate fi realizat într-o formulă social-culturală, iar despre o personalitate umană fără ordine economică, social-politică, culturală şi spirituală nici nu se poate de vorbit. Aşadar, coeficientul de personalitate umană defineşte:

▪ o dezvoltare integră a concepţiei despre lume, despre mediul de viaţă în care se găseşte;

▪ o integrare logică a ideilor acesteia în sistem, a faptelor în reguli de conduită, a emoţiilor şi sentimentelor sub semnul fericirii cât mai depline; un model de mamă şi tată, de soră şi frate; un set de trebuinţe şi necesităţi pe potriva celuilalt;

▪ o conjugare armonioasă cu societatea în vederea bunăstării materiale şi dezvoltării spirituale; un model de eu pentru celălalt.

Astfel, autoarea, analizând personalitatea umană, în studiul respectiv, are ca *subiect grupul social – femeile din mediul rural al Republicii Moldova şi viziunea lor asupra a ce este Frumos şi Bine.*

Cunoştinţele acumulate, susţin că ele sunt suprema sinteză a coeficientului de inteligenţă, caracter şi trăire emotivă, cu balanţă de temperament şi fire, instruite şi educate în familie, şcoală, profesiune, căsătorie şi în relaţiile cu societatea polietnică din comunitate.

În această ordine de idei, după sociologul american Talcot Parsons, personalitatea sub influenţa concepţiei structuraliste este concepută ca actor, care joacă un anumit rol şi a cărui acţiuni sunt încadrate în anumite tipare destul de rigid fixate. Această teză, după cum demonstrează investigaţiile de pe teren, efectuate în satele Republicii Moldova, îşi schimbă încărcătura filosofică, capătă noi nuanţe, fiindcă treptat au loc schimbări în conţinutul noţiunii de valoare.

Prin urmare, paradigmele *Frumos* şi *Bine* în prezent constituie un „barometru", care măsoară nivelul de educaţie al oamenilor din mediul rural, prezentând şi portretul social-psihologic al personalităţii, acesta fiind oglinda societăţii rurale.

Cele relatate mai jos denotă sentimentul de teamă pentru ziua de mâine şi că *Frumosul* şi *Binele* sunt într-un mare pericol.

Conţinutul acestor termeni femeile din mediul rural îl atribuie şi sintagmelor: sunt şomeră; simt necesitatea de a divorţa de soţ; nu dispunem de surse financiare pentru tratarea bolilor copiilor; avem multe datorii, etc.

În textul studiului prezent vom pune accentul pe maximele, cât de banale nu ne-ar părea: *Frumosul v-a salva lumea; Fă un Bine, că noi plecăm, iar el rămâne.* Prin urmare, a sosit şi momentul să ne amintim de învăţătura lui Isus Hristos:

▪ *Luaţi jugul meu asupra voastră şi învăţaţi-vă de la mine, căci jugul meu e bun şi povara mea este uşoară* (Bejan-Volc, 2004, 84).

Un adevăr incontestabil conţin şi următoarele cuvinte ale lui Emanuil Kant: *Priveşte pe aproapele tău egal cu tine şi abţine-te de a-l face unealtă pentru atingerea scopurilor egoiste* (Iulia Bejan-Volc, 2004, 86).

*Binele, din punct de vedere moral, este tot ce se potriveşte cu firea omenească*, scria I. Slavici. M. Dragomirescu ne învaţă că *Binele este tot ceea ce se lucrează în folosul societăţii, în folosul general* (Badină, 1996, 13).

Subliniem, că respectul şi recunoştinţa sunt valori moştenite de la strămoşi. Acestea stimulează *Frumosul* şi *Binele*. Recunoştinţa, după H. Balzac, este memoria inimii. *Specificul poporului moldovenesc, simţul Frumosului şi al Binelui, dragostea de muncă şi ospitalitatea se conturează în spaţiul universal ca valori moştenite.*

Spiritul *Frumosului* şi *Binelui* în cultura noastră este funcţional. Dacă aceşti parametri îşi vor micşora arealul, vom rămâne cu sufletul sărac. Este un mare păcat când *Frumosul* şi *Binele* părăsesc sufletul. De noţiunile *Frumos* şi *Bine* este legată Legea Fericirii. Taina acestei Legi este ascunsă în sufletul fiecăruia dintre noi.

Viziunile oamenilor de la sate asupra conceptului despre *Frumos* şi *Bine* sunt diferite. Săteanca în formula *Frumos-Bine-Fericire* include: sănătatea membrilor familiei; bunăvoinţa acasă şi la serviciu; sentimentele de ruşine şi respect; atitudinea faţă de muncă; răbdarea şi încrederea în sine etc.

Străduinţa femeii din mediul rural de a crea *Frumosul*, de a-i da viaţă şi de a-l păstra este o taină a ei. Informaţiile de pe teren confirmă *ipoteza – cultura materială şi cea spirituală izvorăsc din glie, iar Frumosul şi Binele sunt un tezaur al poporului ce trebuie păstrat şi revitalizat cu sfinţenie.*

Dorinţa de *Frumos* a fost şi rămâne o cerinţă permanentă a sătencei. În viziunea ei Frumosul se asociază mai întâi şi întâi cu o floare, apoi cu o fiică şi mai apoi cu nepoţei susţin circa 72% de respondente din Zona de Centru al Republicii Moldova. Informatoarele sunt de comun acord cu concluzia experţilor în problema cercetată, că „nu se ştie fetele au fost numite ca florile sau florile ca fetele, dar, fără îndoială, au foarte multe comun". Urmărim această asemănare şi în relaţia de paradigme „femeie floare culoare". Adeseori suntem frapaţi de străduinţa sătencei de a sădi şi îngriji florile, de a le combina după culoare şi chiar după miros, a le găsi locul potrivit pe un prosop, costum sau covor. Din interviurile comprehensive de pe teren (Zona de Centru, 2008) am selectat câteva.

Iată ce ne relatează informatoarea Ana-Maria (70 ani):

▪ Când nu mă simt bine, mă apropii de florile ce stau pe geam sau de cele din grădină. Am o legătură cu acestea, de parcă ar vorbi cu mine, de parcă îmi şoptesc ceva. Mă cuprinde o dorinţă de a plânge, de a spune ce mă doare şi de ce nu mă simt bine dar... de moment are loc o schimbare, am uitat ce-am dorit să fac, sunt cuprinsă de un sentiment de încredere în sine, de voie bună, simt dorinţa de a împărtăşi cu cei apropiaţi binele, simt că în mine mai este cineva, care mă mângâie şi care vrea ca să fiu la fel cu acest „nu ştiu cine"...

Nespus de convingătoare sunt mărturiile informatoarei Eleonora (59 ani):

▪ Sunt foarte des tristă. Mă apasă mult gândul la soarta, nu atât a mea cât a copiilor mei şi, în genere, a oamenilor din sat. Împovărată de probleme merg la biserică. Cum trec pragul acestui lăcaş sfânt simt o schimbare, ce n-o pot reda în cuvinte. Ce, oare, se întâmplă? Cred că este ceva, despre ce-mi povestea mereu mama Ana şi mâca Ioana:

- Când stai lângă icoana Sfântului Nicolae sufletul se încarcă cu bunătate, bunăvoinţă, dorinţa de a vedea în jurul tău oameni buni şi te simţi dorită, iubită, împlinită. După aceasta, pe drept cuvânt, ai necesitatea de a face ceva bine pentru cineva, iar de multe ori, anume după aceasta, îţi ceri iertare de la acei pe care i-ai obijduit.

Îmi amintesc de multe ori şi din nou citesc textul (un studiu de caz) scris pe marginea celor relatate de doamna Irina (61 ani):

▪ Toţi anii pe care i-am trăit cu Mihail (soţul) n-am uitat de vorbele mamei mele (Liuba) care zicea, că dacă vrei să fie bine în familie, apoi trebuie ca să ştii ceva: *ascultă când trebuie de ascultat şi vorbeşte când ştii bine ce ai de spus, iar în celelalte cazuri mai bine caută-ţi de lucru. Nu te împovăra cu probleme, pe care singură le născoceşti adeseori... Doamne, ce minte ageră a avut mama mea, care a luat învăţăminte de la mâca Agafia, mama tatălui meu. Ce viaţă frumoasă, ce relaţii de rudenie minunate, câte avem încă de învăţat*, – terminase vorba informatoarea.

Din cele relatate înţelegem, că în relaţia de „frumos-bine-femeie" există o legătură obiectivă, un instinct înnăscut, o universalitate a artei populare, o originalitate a tipului creator, un sentiment profund şi specific spiritualităţii umane, ce demonstrează în permanenţă propria viziune a sătencei asupra vieţii sale. *Frumosul* ca o categorie superioară în contextul umanităţii elucidează *Binele*, prin faptele femeii, iar maximele populare „*Frumosul la Frumos se trage*" şi „*Binele alt Bine face*" determină şi completează aspecte de gender rural.

În cele relatate anterior, un obiectiv al cercetării ţine de epistemologia normelor de gender în specificul regulilor ce ghidează atitudinile, comportamentele, relaţiile, stereotipurile de gândire etc. Conceptul de *Frumos* şi *Bine* este problematic, pentru că nu este nici universal, nici invariant. Funcţionalitatea conceptului este mult mai largă. Dacă luăm în considerare diversitatea umană de valori, e greu de a clasifica cele două noţiuni (concepte), pentru a fi dobândite şi pentru a fi însuşite. Unele teorii contemporane abordează ipoteza că *Frumosul* şi *Binele* evaluează şi variază în timp şi în spaţiu şi de la o cultură la alta, presupune o traversare a frontierelor culturale şi a influenţelor migraţionale.

Istoria sec. al XXI-lea, conform cercetărilor savanţilor din diverse domenii, cere de la toţi şi de la fiecare în parte să găsim cele mai posibile căi de soluţionare a problemelor stringente. Suntem în perioada unei explozii demografice, a unei crize ecologice de proporţie, a unei crize culturale, materiale şi spirituale. Conştientizăm realitatea dar facem foarte puţin pentru a evita diverse *catastrofe omeneşti.* Este necesar să găsim un model analogic contemporan în relaţiile dintre oameni, care ne-ar apropia sufleteşte unii de alţii. Este necesar să ne schimbăm radical. Au sosit timpuri noi. Fiecare trebuie să tindă spre consolare şi înţelegere. Acesta este un îndemn al oamenilor de bună credinţă de pe Planeta Pământ.

În acest context, un rol important în revitalizarea valorilor tradiţionale şi universale de bunătate, dăruire, înţelepciune, cumsecădenie etc. îl joacă (ca şi altă dată) familia şi îndeosebi femeia.

Prin urmare, este bine să amintim, că rolul femeii este incontestabil. Această teză este argumentată de academicianul Rusiei I. V. Bestujev-Lada astfel:

- Если человечество выживет в грядущем XXI веке, то оно выживет благодаря женщине (Bejan-Volc, 2002, 140).

În această ordine de idei, în anul 1808, François Marie Charles Fourier scria:

- Социальный прогресс и смены периодов совершаются пропорционально прогрессу женщин к свободе, а падение социального строя совершается пропорционально уменьшению свободы женщин (Bejan-Volc, 2002, 140).

Locul şi rolul femeilor din mediul rural este direct proporţional cu tot ceea ce se întâmplă în lume şi societate, prin ele ca o expresie a spiritului uman, arta tradiţională contribuie la umanizarea conştiinţei civilizaţiei săteşti, la însănătoşirea sufletului. Astfel, *Frumosul* şi *Binele* în conceptul de viaţă al sătencei, constituie un tot întreg, nedespărţit. Interesul femeii depăşeşte, de cele mai multe ori, contemplaţia obiectului, ea, gândindu-se frecvent la semnificaţia lui în prezent şi în viitor. De multe ori ne preocupă nu numai funcţia estetică a obiectului, mai ales a celui obţinut prin moştenire, dar faptul de a păstra cu sfinţenie amintirea despre cei trecuţi din viaţă. Această „punte de trecere" subliniază complicitatea celor două paradigme (*Frumosul* şi *Binele)*, responsabilitatea noastră faţă de valorile tradiţionale, mândria de neam şi de ţară (Bejan-Volc, 2004, 65).

Aşadar, o viaţă de femeie este o trecere prin lumea mea, a ta, a lui şi să dea Domnul să fie mereu o întruchipare în ceea ce trebuie să fie *Frumos* şi *Bine.*

Valorile *Frumosul* şi *Binele* sunt în parte verbalizări sau simbolizări ale datelor biologice, influienţate de mediu şi educaţie, şi sunt proprii omului. Prin urmare, valorile se exprimă prin atitudini.

Este necesar să menţionăm o distincţie între aspectul genetic gender şi cel funcţional referitor la conţinutul valoric al noţiunilor *Frumos* şi *Bine*. Datele etnologice şi psihologice, confirmă savanţii Berger şi Luckmann, (susţine şi E. Dukcheim) sugerează primatul ontogenetic al reificării lumii sociale, dereificarea părând a fi o achiziţie mai târzie a istoriei omenirii şi a mentalităţii indivizilor (Iluţ, 2002, 415).

Cele două noţiuni exprimă obiectivitatea valorilor, care implică o analiză a suportului material. Aceasta obligă cercetătorul să dea un răspuns ce ţine de tratarea relaţiei axiologice şi etico-estetice cu cea a cunoaşterii (a epistemologiei). Astfel valorile (conţinutul noţiunilor analizate) constituie obiectele, fenomenele şi situaţiile cu semnificaţiile lor axiologice, etice şi estetice.

Prin urmare, o concluzie conceptuală ar fi – *Frumosul* şi *Binele sunt valori supreme, asemănările şi deosebirile sunt de-o adâncă semnificaţie umană şi antrenează un evantai larg de consecinţe logico-metodologice.*

Astfel, conținutul textului relatat exprimă o realitate etnologică, antropologică, sociologică, psihologică etc., ține de istorie și artă, are un mesaj autentic, reprezintă o creație pe cât de anonimă, orală și colectivă, pe atât o înțelegere ieșită din anonimat cu o structură epistemologică, care atestă valorile morale și concepția dintre *Frumos* și *Bine* a poporului moldovenesc, viziunea femeilor din mediul rural echilibrată și armonioasă asupra lumii și vieții, contribuția femeii la îmbogățirea patrimoniului cultural și spiritual al Umanității.

Noțiunile *Frumos* și *Bine*, în viziunea autoarei, sunt echivalente cu conceptul de *Valoare*, care se intersectează cu noțiunile: atitudine, normă, ideal, interes, nevoie și diverse trăsături ale personalității femeii. Valorile de *Frumos* și *Bine* sunt prescrieri mai generale ale stereotipului de gândire și de comportament, fiind în același timp scopuri și stări ale existenței noastre. Ele apar ca o sinteză ale trebuințelor personale cu cele grupal-sociale și spirituale. În continuare argumentăm cele relatate anterior (Materialele de teren, 2009).

• Iartă-mă, Doamne, începe rugăciunea mătușei Ana (67 ani). Iartă-mă că spun asta în glas tare, îmi fug gândurile pe undeva departe-departe. Cel ce mă privește nu poate înțelege, ce simt eu acum și ce aș vrea să-ți spun Ție, Doamne, ce aşi vrea să te rog. Știu că o rugăciune, se face în taină, numai gândindu-mă la Tine, Puterea cea Mare, chiar dacă nu Te vedem. Ceea ce fac acum cred că fac un bine, că în vrerea mea sunt gânduri frumoase. *Doar prin Tine înțelegem Binele și Frumosul, care în viața mea înseamnă a ierta și a fi iertat*.

Eu vă spun că El e cu muritorii, cu noi... Lui îi datorăm dacă ne simțim bine sau dacă facem *Bine*. El ne îndreaptă să alegem ce e *Frumos*. Astfel, fericirea e liniștea sufletească, este împăcarea cu tine însuți și cu cei din familie, cu vecinii, cu rudele, cu oamenii. *Binele* și *Frumosul* înseamnă dragostea ta care o poți împărți cu altcineva, înseamnă dăruirea ta pentru ca un copil să fie fericit, ca o familie să fie împlinită, înseamnă bucuria unei mame, a bunicilor etc. Mai înseamnă încă ceva în neamul nostru. Este un cântec împlinit la nunți și cumătrii. Mai înseamnă un bocet rupt din suflet, ascultându-l îți pare că plâng și pietrele de jale, după care eşti mult mai milos. Cred că și un cuptor de plăcinte, care se cere a fi pus pe masă pentru cei dragi, înseamnă tot un *Bine* și *Frumos*... Este și covorul din Casa Mare, care îmi amintește de cei plecați în veșnicie. Pentru mine și familia mea chiar „Bună dimineața" ne îndeamnă a face lucruri bune și frumoase (Elena, 47).

• Nu pot să nu spun ce mă chinuie toată viața. Am trăit bine cu soțul, ne-am împăcat unul cu altul, cu copiii, cu socrii, cu rudele. Dar de mai mulți ani nu este așa. Bărbatul a dat-o cu beția și Dumnezeu l-a luat. Copiii s-au dus care-încotro. Mai veneau pe acasă, dar mai mult de doi ani nu știu nimic nici de fată, nici de băiat. M-au lăsat singură în toată gospodăria care cere multă îngrijire. Am o pensie mică. Sănătarea nu-mi permite să fac mult lucru. Sotele le-am dat la alții. Rudele au problemele lor. De multe ori nopți întregi mă gândesc ce viață mai este și aceasta. Cum arată acel *Bine* și *Frumos?* Care sunt cuvintele potrivite pentru ceea ce mă întrebați? Oare ceea ce se petrece în viața mea stă între *Frumos* și *Bine*? Eu, cred, că se vor întoarce copiii, că va veni măcar fata să mă vadă, poate că i se va face milă de mama care a născut-o. Doar însăși cuvintele *a da viață*, înseamnă a face *Bine* și *Frumos* (Svetlana, 59).

*Conceptul de Frumos și Bine este o construcție simbolică, proprie femeii din mediul rural, care ține de orientările valorice ale ei, de proiectul social-psihologic al existenței acesteia, de comportamentul diferențiat, de motivele afective intime, de măsura așteptărilor ei etc*. Rezumând cele amintite subliniem, că prin *Frumos* și *Bine* înțelegem o lume simbolică, fiindcă fenomenele social-culturale sunt simboluri și trebuie să fie tratate ca simboluri. Sătencele și tot ceea ce fac ele se află în inima simbolurilor ce le înconjoară, acestea fiind acțiuni, fapte sociale simbolice, exprimate prin cele mai importante noțiuni de *Frumos* și *Bine*.

Schema propriu-zisă de interpretare a subiectului de cercetare constituie o compensare de cunoștințe comune asupra unui concept general bazat pe aspecte gender – comportamente, stereotipuri, modele, etc. Materialul de pe teren conceptualizează elemente empirice și cunoștințe asemănătoare diverselor scheme de felul genurilor și rolurilor, iar, după cum știm, genurile rămân să furnizeze orizonturi interpretative, care orientează formularea și reformarea de ipoteze și teme de studiu pe viitor.

**Literatura**

Bejan-Volc Iu. Relațiile gender rural: un imperativ al timpului. Chișinău, 2004.

Bejan-Volc Iu. Cine suntem noi? Ce știm noi unul despre altul? Chișinău, 2002.

Badină O. Cercetarea sociologică concretă. Tradiții românești. București, 1996.

Cornea Paul. Interpretare și raționalitate. Polirom, 2006.

Iluț Petru. Psihologie socială și sociopsihologie. Polirom, 2009.

Mihăilescu Vintilă. Atropologie. Cinci introduceri. Polirom, 2007.

Materiale de teren, anii 2000, 2009.

**Rezumat**

Prin noțiunile de *Frumos* și *Bine* înțelegem moștenirea simbolistică a comunității rurale în viziunea femeii, transmisă din generație în generație. Cele relatate sunt o justificare autentică a realității gender rural, prin care autoritatea femeii ca personalitate nu e conferită, ci e câștigată prin ea însăși și modul ei de viață. Conceptele de *Frumos* și *Bine* constituie o terapie a combaterii *Urâtului* și *Răului*, ameliorării raporturilor dintre membrii societăți rurale, este un îndemn de a învăța să faci lumea mai bună.

**Cuvinte cheie**: Noțiunile de *Frumos* și *Bine*, femeie rurală, gender rural, personalitate, simbol, autenticitate, valoare, spiritualitate, convingere, credință, moștenire, mediu rural.

**Резюме**

Понятия *Прекрасное* и *Добро* сельской женщине передаются из поколения в поколение и являются подлинным доказательством сельской гендерной реальности. Через все это женщина самоутверждается как личность, борется против всего плохого, за улучшение межличностных отношений, за добрые дела в обществе, в мире.

**Ключевые слова**: Понятие *Прекрасное* и *Добро*, сельская женщина, сельский гендер, личность, символ, подлинность, ценность, духовность, убежденность, вера, наследие, сельская реальность.

**Summary**

The notions of *Beauty* and *Goodness* pass down from generation to generation to a rural woman, being the authentic evidence of rural gender reality. Through these concepts a woman asserts herself as a personality, struggles against all the bad, for the improvement of interpersonal relations, for doing good for a society, for the world.

**Key words**: notion of *Beauty* and *Goodness*, rural woman, rural gender, personality, symbol, authenticity, value, spirituality, belief, faith, heritage, rural reality.

*V. DAMIAN*

# THE INFLUENCE OF THE FOREIGN POLICY OF MOLDAVIAN HOSPODARS ON MIGRATION AND DEMOGRAPHIC PROCESSES ON MOLDAVIAN–UKRAINIAN ETHNIC FRONTIER (30s – 80s of the XVIth century)

Since the 90s of the XVth century Moldavian – Ukrainian ethnic frontier has become the arena of struggle between the Moldavian principality and Poland, the latter including a part of Ukraine since the second half of the XIVth century. The intention to control the territory of Pokutie bordering on the north-west of the Moldavian principality was one of the main reasons for the confrontation prolonged till the second half of the XVIth century. The struggle for the disputed region began during the reign of Stephen the Great (1457–1504). Exhausting wars of the hospodar with the Ottoman Empire led to serious losses of men and materiel, as well as of territory for Moldova (Гонца, 1984, 26-27, 34-35). Most probably, to recoup the losses the hospodar decided to direct his attention to Pokutie, historically disputed territory in Moldavian – Polish relations. The long-term confrontation ended in the victory of Stephen the Great. However, during the reign of his son, Bogdan III (1504–1517), the recommenced Polish-Moldavian conflict led to the loss of Moldova's control of Pokutie.

The policy of territorial expansion of the Moldavian principality was prolonged by hospodar Petru Raresh (1527–1538, 1541–1546). In the beginning of his reign Petru Raresh was forced to agree with the increase of annual tribute (from 8 to 10 thousand gold coins) paid to the Ottoman Empire (Pâslariuc, 2005, 84; Семенова, 2006, 138).

At the same time Petru Raresh tried to take advantage of the situation in Hungary, the country neighbouring of Moldova. After the battle of Mohács (1526) there broke out the struggle for the control of the Hungarian lands between the vassal of the Ottoman Empire János Zápolya and Ferdinand I, the emperor of the Habsburg Empire. The Moldavian hospodar tended to use this conflict for the expansion of the hereditary possessions of Moldavian hospodars at the expense of the lands of Transylvania, a part of the Kingdom of Hungary. It was also the way to increase the material base of the principality. As a result, having rendered military help, Petru Raresh enlarged his domain at the expense of the lands of Transylvania in 1529 and got Ungurash, Bistrica and Rodna (Pâslariuc, 2005, 85-87).

The military successes of the Moldavian hospodar in Transylvania and the territorial expansion strengthened the authority of the hospodar both in the principality and outside. The marriage of one of Petru Raresh's daughters with the hospodar of Wallachia Vlad Vintila contributed to the strengthening of the foreign policy of the principality (Семенова, 2006, 138).

Thus, the increase of the tribute the Moldavian principality paid to Porte, on the one hand, and the strengthening of Petru Raresh's position in domestic and foreign policy, on the other hand, influenced considerably Moldavian–Polish relations in the period of his reign. The Moldavian hospodar began to build the relationship with Poland in the tideway of Stephen the Great's policy and again raised the question of the territory of Pokutie, the population of which consisted mainly of Rusyns [2].

The question of Pokutie becomes one of the most important problems in Moldavian–Polish relations during the 30s–80s of the XVIth century.

As in case of the possessions in Transylvania, the control over the territory of Pokutie could let the Moldavian hospodar not only extend the frontier of his domain, but also increase the number of subjects, that also meant the increase of tax revenue in the public treasury.

The attempts of the new hospodar Petru Raresh to return the lost Pokutie to Moldova by means of the negotiations with Poland failed. Then the hospodar decided to achieve his goal using military force. But the actions of the Moldavian army, at first successful enough, were interrupted by the defeat in the Battle of Obertyn in August, 1531. Subsequent events showed that Petru Raresh didn't want to put up with his defeat and the loss of Pokutie. The letter of the Polish king Sigizmund I (1506–1548) to the Moldavian hospodar written in October, 1532, proves it. This time the lands of Podolia populated mainly by Rusyns turn out to be in the centre of the conflict together with Pokutie. The region of Kamenets-Podolsk suffered most of all (Hurmuzaki, 1895, 57-58).

After that, at the beginning of Moldavian–Polish

peace negotiations, in the correspondence of Petru Raresh and Sigizmund I the Polish king accuses the Moldavian hospodar of an unmotivated attack of the Moldavian troops on Pokutie, the Polish domain. In response, Petru Raresh emphasizes that he has never "sworn" to the Polish king not to do that. He writes further: "…Pokutie … belonged to our [Moldavian] land and our father [Stephen III] possessed it and after his death waywode Bogdan [Bogdan III], our brother, possessed it…", but if the Polish king Sigizmund had wished to possess Pokutie he' better "helped [Petru Raresh] [pay] the tribute of five or six thousand gold coins every year to the Ottoman Caesar…" (Hurmuzaki, 1895, 60). Basing on these reasons, Petru Raresh considered the invasion of Pokutie by Moldavian troops to be the domestic affairs of Moldova, and thus the sorties of the Moldavian detachments on Podolia and the attack on the frontier Kamenets-Podolsk fortress were just a response to the invasion of Pokutie, the Moldavian territory, by the troops of Sigizmund I. The Moldavian hospodar also writes that if it's necessary he "… having gathered his army… can reach Lviv" (Hurmuzaki, 1895, 62).

Further in his correspondence the Polish king touches upon the destiny of the population of Pokutie and Podolia: he accuses the hospodar of the attacks which inflicted damage on the royal domain and of letting take people into captivity to the Ottoman Empire (Hurmuzaki, 1895, 58). It is important to emphasize that this accusation against Petru Raresh is unlikely: during Moldavian – Polish conflicts of the end of the XVth – beginning of the XVIth century the local orthodox population supported Moldavian hospodars. It is also worth pointing out that the Moldavian hospodar was probably interested in the increase of the number of his subjects at the expense of the border territories rather than in the capture of this population by the Ottoman Empire.

This royal correspondence contains a very important fact that Petru Raresh, like his predecessors, continued to move the masses of the orthodox population away from the territory of ethnic Ukrainian lands that were a part of Poland. It's only the capture of Poles-Catholics treated rather negatively that could be an exception. Thus, a document of 1509 describing the campaign of Bogdan III against Poland says that the Moldavian hospodar "commanded those of Roman [that is Catholic] religion to be executed" (Исторические, 1965, 305; Кожухар, 2008, 26).

In spite of the peace negotiations, the troops of Petru Raresh attack Pokutie again in 1535 (Гонца, 1984, 86-87). Consequently the military confrontation showed that the Moldavian hospodar Petru Raresh couldn't follow the example of his father, Stephen the Great, and organize the campaign to the Polish part of Ukraine. This time the campaign was limited by the nearer frontier, mainly the territory of Pokutie and sometimes the territory of Podolia close to the Dniester. As a result, the population of Moldova increased due to the Rusyns of these territories.

However, in 1538 the Moldavian hospodar Petru Raresh makes up his mind to renounce Pokutie and give it to Poland. These actions of the hospodar were caused by the foreign policy necessity. The Moldavian principality was preparing to the intrusion of numerous Ottoman troops, so to avoid a two-front war Petru Raresh decided to give Pokutie to Poland.

As a result of the campaign of Ottoman troops in Moldova, the southern part of the Dniester-Prut interfluve passes to Porte. The loss of the main fortresses defending the territories of Moldova from the south and south-east – Kiliya, Cetate Alba (1484) [3] and then Tighina (1538) [4] – meant that there were no significant fortifications on the frontier between the possessions of Porte and its vassals, Crimean and Budjac Tatars, able to defend southern boundaries of the principality.

Insecurity of the principality led to systematic attacks on the part of them. As a result, Moldova was exposed to plunder and the capture of a lot of people. Dimitrie Cantemir writes about these neighbours in his work "Descriptio Moldaviae": "…[Moldavian] peasants suffer mostly from having such neighbours as Tatars. They steal secretly everything they can, moreover, sometimes under the pretence of a campaign to Poland – in this case, they can't pass Moldova – they plunder villages openly, capturing all the inhabitants, later sold to Constantinople as Russians" (Кантемир, 1973, 151).

Petru Raresh's successor on the Moldavian throne, Stephen Lacusta (1538-1540), elevated by Ottoman troops in 1539**,** had to reaffirm the renouncement of Pokutie in favour of Poland in the new Moldavian-Polish treaty: "…Never mention … the lands of Pokutie [that they belonged to Moldova], …Pokutie … has belonged to Poland since the earliest times and it will be so for ages**"** – (Hurmuzaki, 1895, 123). The treaty also mentioned runaway peasants who shouldn't have been taken to the possessions of the Moldavian hospodar, the Polish king, but had to be „given ... to those from whom they had run away" (Hurmuzaki, 1895, 123)**.**

In the region of the Hotin fortress as well as on the territory of Pokutie there lived Rusyns together with Moldavians. Speaking of the numerical strength of Rusyn population in this region, we can agree with V. Kabuzan that „we can only have some confidence that native Ukrainian population has long since lived in the north of the Bessarabian region, a part of the Moldavian principality, mostly in Hotin region, but the number and migration of the Ukrainian population on the lands of Rzeczpospolita, Transcarpathia and Bucovina are counted approximately, as there was no official statistics here till the 70s–80s of the XVIIIth century " (Кабузан, 2006, 113-114).

This Moldavian fortress was situated on the border of ethnic Ukrainian lands, a part of Poland in the historical period we are studying. In its turn, this very territory was one of the corridors through which the main migration flow of the Rusyn population went to the Moldavian principality as well as out of it. Such neighbours as Crimean and Budjac Tatars were the most important obstacle on the way of the Rusyn population migration to the south of the state Moldavian-Polish border along the river Dniester.

It's necessary to note that the issue of the Hotin fortress was significant in Moldavian-Polish relations.

During the XVIth century the Hotin fortress was repeatedly captured by Poland, the latter having to return it to the Moldavian principality from time to time under the influence of constantly changing situation concerning Moldavian-Polish, Polish-Ottoman relations. The Hotin fortress was so often captured or given to Polish troops by Moldavian hospodars, that by the XVIIth century Krakow considered it to be one of the elements of the defence system of the southern borders of Poland (Dubaś, 1998, 38).

Despite Poland's success with Pokutie, Krakow still feared the resumption of Moldavian-Polish conflict, therefore other hospodars reaffirmed the renunciation of Pokutie, too. Having ascended to the throne, hospodar Bogdan Lapushneanu (1568–1572) had to agree with the Polish king in 1569 that „the land of Pokutie is our land [that is Poland's]" (Hurmuzaki, 1895, 57-58). In his letter of the 2nd October, 1569, Bogdan Lapushneanu promised that the border between Moldova and Poland would be determined as before, along the territory of Podolia and Volhynia, and wouldn't be changed, „as for the land of Pokutie, ...I will never remember about it" (Hurmuzaki, 1895, 264). It is obvious that Bogdan Lapushneanu thought that with the support of Poland he would manage to give the Moldavian throne to his children by right of succession, like his father did. This is why he promised to the Polish king that regardless of who would be „a hospodar on the Moldavian land, ...will not carry out raids ...on the land ...of Pokutie" (Hurmuzaki, 1895, 269). As a result, the Moldavian hospodar relying on the foreign policy support of Poland refused to struggle for the ethnic Ukrainian territory – Pokutie.

Bogdan Lapushneanu and the Polish king also talked over the problem of population movement in Moldavian-Polish border regions: „wicked people of border regions must be punished on both sides". So any person, a criminal in the opinion of one of the sides, must be punished. On the other hand, the rulers gave everyone the possibility to move from one country to another and settle there: „...as for kind people, they could live in both countries freely" (Hurmuzaki, 1895, 264).

When Bogdan Lapushneanu has become an independent ruler, he pursued the policy of closer relations with Poland. This orientation led to dissatisfaction of a number of boyar factions. Indignant boyars strove for the removal of Bogdan Lapushneanu with the help of the Ottoman Empire, replacing him with a new hospodar (Полное.., 1975, 116; Hurmuzaki, 1895, 305-306).

However, the plans for close relations between Moldova and Poland were not to be realized. Porte fearing the growing influence of Poland, decided to elevate Ioan, later called "the Terrible" (1572–1574), to the throne. After taking hospodar's throne, at the head of the Moldavian army he defeated detachments of the supporters of the former hospodar Bogdan Lapushneanu at Stefanesti. In pursuit of the shattered enemy forces Moldavian troops crossed the Polish border and entered the territory of ethnic Ukrainian lands in Pokutie. Ioan's troops laid waste to Pokutie and took lots of local people to Moldova later settled in the country (Жуковський, 1991, 65). At the same time during peace negotiations with Poland Ioan demanded the return of the Hotin fortress occupied by Poles and raised the question of returning Pokutie again. However, Ioan the Terrible has never gone beyond his claims to this territory.

After he had entrenched on the Moldavian throne with the support of Porte, Ioan adopted an anti-Ottoman policy. It was during his reign that Ukrainian Cossacks have appeared in the Moldavian principality. The next period of the late 70s – early 90s of the XVIIth century is connected with numerous intrusions of claimants to the Moldavian throne into the Moldavian principality. They were the representatives of Zaporozhye Cossacks or relied on Cossacks' support. Two of them, Ioan Potcoava (1577)[5] and then Alexander (1578) [6] have managed to keep the Moldavian throne for a month. The research "The Sketches of Foreign Policy History of the Moldavian Principality" contains the following statistical data: in the period of the late 70s – early 90s of the XVIth century different claimants supported by Cossacks made 14 attempts to seize Iasi throne; there were 15 campaigns to the Moldavian principality without claimants to the throne; Cossacks carried out 20 campaigns on the territories captured from the Moldavian principality by Porte (Очерки.., 1987, 167).

Constant campaigns of Zaporozhye Cossacks aimed at seizing the Moldavian throne made Porte resort to retaliatory actions towards Poland. In Istanbul they considered these campaigns to be initiated by Rzeczpospolita. In 1589 the Ottoman army carried out a military campaign on the lands of Polish Ukraine – Podolia and Pokutie, bordering on the Moldavian principality. According to the words of Crown Hetman of Rzeczpospolita, Jan Zamoyski, "Turks went to Tighina passing Soroca, Hotin, along … [the Polish] side of the Dniester …They set on fire Siniatyn [that is in Pokutie], annihilated [all the people] where there was no defense …at Wallachian [that is Moldavian] borders" (Hurmuzaki, 1895, 295-296).

The campaign resulted in devastation of all the border ethnic Ukrainian territories along the left bank of the Dniester from Moldavian-Crimean-Polish frontier in the region of Soroca fortress to the town of Siniatyn in Pokutie. These territories of the Ukrainian ethnic lands were the place from where Rusyns most actively moved to the Moldavian principality. During the negotiations it took great effort for the Crown Chancellor Jan Zamoyski to prevent the advancement of the Ottoman troops to Lviv (Hurmuzaki, 1895, 296).

It's also worth noting that in the XVIth century the number of dependent peasants in the Moldavian principality increased first of all due to Rusyns taken into captivity. Within the period we are considering most of the captured Rusyns were taken from the territory of Pokutie, Galicia and Podolia by Moldavian hospodars. At the same time Rusyns moved to the Moldavian principality voluntarily. Rusyn peasants responded to the calls of Moldavian boyars and monasteries, promising them different privileges, since, for instance, in Galicia neighbouring of Moldova they demanded 3-5 days of corvée per week (Слюсарский, 1964, 36).

Religious policy of Polish secular and religious au-

thorities was an important factor. Consequently it led to the conclusion of Church Union (1596) between a part of the orthodox clergy and the Catholic Church. This policy caused persecutions and religious restrictions regarding orthodox clergy and the orthodox population of Poland (Плохій, 2006, 93-119).

The capture of the south-eastern part of the Moldavian principality by the Ottoman Empire was later used by Istanbul not only to control Iasi throne, but also to advance deeply into Polish territory to strategically important fortresses of Kamenets-Podolsk, Galich, Lviv. However, the aspiration of Porte to achieve its foreign policy goals by using military force led to severe political, economic and demographic consequences for the population of Moldova as well as the Polish part of Ukraine. Moldavian population of the principality suffered from them most of all, but Rusyns also experienced these difficulties. Situated mainly in the northern part of the principality, in the region of Moldavian-Polish border, the territory populated by Rusyns turned to be in the centre of the political struggle between Porte and Poland for the influence over Iasi throne. Starting from the XVIth century and up to the XVIIIth century the north of the Moldavian principality – Pokutie, Bucovina and northern Bessarabia became a battleground between Krakow (Warsaw) and Istanbul for the influence over Moldova. In this regard, it should be mentioned that Rusyn population living in Podolia and Galicia bordering on Moldova was drawn into this struggle, too. The Rusyn population of these territories was the main source of the increase of the number of Rusyns in the principality due to geographical proximity to Moldova. During Polish-Ottoman conflicts it was this territory closest to the scene of fighting that was exposed to the attacks of Ottoman-Crimean troops. It had a negative impact on demographic processes in the region of the Moldavian-Polish border.

It should be emphasized that Moldavian-Polish relations and the struggle for the territory of Pokutie became a factor, not less important for the fate of the Rusyns of Moldova. This issue has not lost its topicality in bilateral relations till the 70s of the XVIth century, though this territory eventually came under the jurisdiction of Krakow in the 30s of the XVIth century. The confrontation because of Pokutie was often accompanied by movement of lots of Rusyn population to Moldova. Afterwards these people settled all over the country. In spite of this, local Rusyn population treated Moldavian hospodars rather favourably and supported them during the conflicts with Poland (Мохов, 1980, 57; Феодальные отношения.., 1950, 98).

It's worth mentioning that since the second half of the XVIth century the Moldavian throne has become the main purpose of foreign policy ambitions of the Ukrainian Cossacks striving for including the principality into the orbit of their influence. So during the XVIth century Zaporizhian Sich along with Poland and Porte took part in the struggle for Moldova.

To sum up, we should note that the ethnic policy of the Moldavian hospodars has the following distinctive features:

- taking population into captivity for subsequent settlement in the country;
- making ethnic Ukrainian lands bordering on the principality a part of Moldova with the help of military forces, as was the case with Pokutie;
- allowing the subjects of Poland moving to the territory of Moldova freely. These actions could be taken unilaterally as well as discussed during bilateral talks;
- granting the asylum to the adherents of the Moldavian hospodars who supported them during Moldavian-Polish conflicts. That was mostly orthodox Ukrainian population;
- granting the asylum to the orthodox population of Poland subjected to religious persecution by the Catholic Church and secular authorities.

So these peculiarities of the ethnic policy of the Moldavian hospodars were the basis of migration and demographic processes that took place on Moldavian-Ukrainian frontier during the considered period. At the same time foreign influence was the most important factor in the ethnic policy of the hospodars. The fact that the Moldavian principality was the vassal of the Ottoman Empire as well as peculiarities of Ottoman-Polish, Moldavian-Polish relations often determined not only the ethnic policy of the Moldavian hospodars concerning Rusyns, but also further development of the Moldavian principality itself.

**Notes**

[1] In the second half of the XIVth century, as a result of an active policy of conquest, the Grand Duchy of Lithuania gradually establishes its power over the lands of Severia, Kyivshchyna, Podolia and Volhynia. In the second half of the XVth century, as a result of Polish-Lithuanian confrontation, Podolia bordering on the territory of the Moldavian principality in the south gradually passes to Poland (Черкас, 2006, 28-29; Нариси з історії.., 2001, 80-85).

[2] Rusyns (Rusnacs, Ruthens) is an ethnonym known in written sources since the XIIth century. It referred to East Slavic population. The ethnic name of Rus' was the basis of this name. The original name, Rusyn, referred to all the Ukrainian population till the XVIIIth century (Степанов, 2010, 22-25; Кожухар, 2008, 32-37).

[3] In 1484 Porte captures Black Sea fortresses – Kiliya and Cetate Alba (Ackermann) from the Moldavian principality. In the fortresses there were placed Turkish garrisons. As a result of these gains, the Moldavian principality in fact lost the outlet to the Black Sea. As for the Ottoman Empire, it almost completed the subjugation of the Northern Black Sea Coast (Османская империя.., 1984, 74-76).

[4] As a result of the campaign of the Ottoman troops in 1538, the territory of Budjac and Tighina fortress renamed Bender passed to the Moldavian principality as a part of the Empire (Семенова, 2006, 144).

[5] Ioan Potcoava, having declared himself a brother of the former Moldavian hospodar, Ioan the Terrible, relying on Zaporozhye Cossacks' support, made an attempt to seize the Moldavian throne in 1577: "…a traitor [Ioan Potcoava] has recently entered Moldavia, in collusion with the local boyars…" (Бевзо, 1971, 146; Ureche, 1988, 212). Having seized the Moldavian throne at the second attempt, a month later, he retreated from Moldova to Rzeczpospolita fearing a clash with the troops of Porte and its vassals. Afterwards he was arrested in Rzeczpospolita and then executed by order of the King of Poland (Исторические связи.., 1965, 158).

[6] In the beginning of February, 1578, Alexander at the head of 2000-strong troops of Cossacks entered Iasi. Having seized the Moldavian throne, he managed to keep it during a month. In March, 1578, Iasi was taken by storm by the troops of Petru Schiopul. About a thousand Cossacks were killed in the battle of Iasi, two hundred Cossacks were taken into captivity. Afterwards they were sentenced to hard labor in the galleys. Alexander and his twenty retainers were beheaded (Исторические связи.., 1965, 158; Istoria României.., 1992, 212, 380).

**Bibliography**

Dubaś B. Fortece Rzeczypospolitej stadium z dziejów budowy fortyfikacji stałych w państwie polsko-litewskim w XVII wieku. Toruń, 1998.

Hurmuzaki E. Documente privitoare la Istoria Românilor. Vol. I. Bucureşti, 1893.

Istoria României în date. Chişinău, 1992.

Pâslariuc V. Raporturile politice dintre marea boierie şi domnie în Ţara Moldovei în secolul al XVI-ea. Chişinău, 2005.

Ureche G. Letopisețul Țării Moldovei. Chişinău, 1988.

Бевзо О. А. Львівський літописі Острозький літописець. Київ, 1971.

Гонца Г. В. Молдавия и османская агрессия в последней четверти XV – первой трети XVI в. Кишинев, 1984.

Гонца Г. В. Общие и особенные черты в положении Молдавии и стран балканского полуострова в системе господства Османской империи (до конца XVI в.) // Молдавский феодализм: Общее и особенное. Кишинев, 1991.

Жуковський А. Історія Буковины до 1774 г. Ч. 1. Черновцы, 1991.

Исторические связи народов СССР и Румынии. Т. 1. Москва, 1965.

Кабузан В. М. Украинцы в мире: динамика численности и расселения. 20-е годы XVIII в. – 1989 г.: формирование этнических и политических границ украинского этноса. Москва, 2006.

Кантемир Д. Описание Молдавии. Кишинев, 1973.

Кожухар В. Українці Молдови: сторінки історії // Українці Молдови. Історія і сучасність. Кишинів, 2008.

Мохов Н. А. Дружба ковалась веками. (Молдавско-русско-украинские связи с древнейших времен до начала XIX в.). Кишинев, 1980.

Нариси з істоії дипломатії України. Київ, 2001.

Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV–XVI вв. Москва, 1984.

Очерки внешнеполитической истории Молдавского княжества (последней трети XIV – нач. XIX в.) / П. Ф. Параска, Л. Е. Семенова, Г. В. Гонца и др. Кишинев, 1987.

Плохій С. Наливайкова віра: Козаки та релігія в ранньомодерній Україні. Київ, 2006.

Полное собрание русских летописей. Т. 32. Москва, 1975.

Семенова Л. Е. Княжества Валахия и Молдова. Конец XIV – начало XIX в. (Очерки внешнеполитической истории). Москва, 2006.

Слюсарский А. Г. Социально-экономическое развитие Слабожанщины XVII–XVIII вв. Харьков, 1964.

Степанов В. П. Грани идентичностей: Этногражданские процессы в среде национальных меньшинств Республики Молдова на примере украинского населения (1989–2009 гг.). Chişinău, 2010.

Феодальные отношения в Молдавии в период XIV–XVIII веков. Кишинев, 1950.

Черкас Б. Україна в політичних відносинах Великого князівства Литовського з Кримським ханатом (1515–1540). Київ, 2006.

**Rezumat**

În acest articol este examinată influența politicii externe a domnitorilor moldoveni asupra proceselor demografice din zona etno-transfrontalieră moldo-ucraineană (anii 30-80 ai sec. XVI). În mod special, este expusă influența politicii etnice realizate de domnitori în cadrul relațiilor reciproce dintre Țara Moldovei, Polonia şi Imperiului Otoman cât şi confruntările moldo-polone pentru teritoriul aflat în litigiu – Pocutia.

**Cuvinte cheie:** Țara Moldovei, Polonia, Imperiul Otoman (Poarta), Pocuția, Podolia, domnitori moldoveni, populația ruteană.

**Резюме**

В статье рассматривается влияние внешней политики молдавских господарей на демографические процессы в молдо-украинском этническом пограничье (30–80-е гг. XVI в). Показано влияние на этнополитику господарей взаимоотношений между Молдавским княжеством, Польшей, Османской империей. Особое внимание уделено молдо-польскому противостоянию за спорную территорию Покутья.

**Ключевые слова:** Молдавское княжество, Польша, Османская империя (Порта), Покутье, Подолье, молдавские господари, русинское население.

**Summary**

The author considers the influence of the foreign policy of the Moldavian hospodars on demographic processes on Moldavian-Ukrainian ethnic frontier (the 30s – 80s of the XVIth century). The influence on the ethnic policy of the hospodars, the interrelations between the Moldavian principality, Poland, the Ottoman Empire are shown. Particular attention is paid to Moldavian-Polish confrontation concerning the disputed territory of Pokutie.

**Key words:** Moldavian principality, Poland, Ottoman Empire (Porte), Pokutie, Podolia, Moldavian hospodars, Rusyn population.

*О. ГАЛУЩЕНКО*

# К ВОПРОСУ О ПРОТИВОРЕЧИЯХ В ПРОВЕДЕНИИ ПОЛИТИКИ УКРАИНИЗАЦИИ В МОЛДАВСКОЙ АССР (20-е гг. XX в.)

Межнациональные отношения в Республике Молдова оцениваются, как правило, позитивно. Вместе с тем, в демократическом обществе происходит не только развитие национальных культур, рост национального самосознания, консолидация этнических идентичностей, но отмечается нарастание межэтнических противоречий. Фактически утрачиваются внутренние политическое и социальное единство (Шульце, 2010). В октябре 2010 г. канцлер Германии Ангела Меркель заявила, что последние годы продемонстрировали полный провал концепции мультикультурализма в ее стране (Меркель, 2010). В декабре этого же года президент Российской Федерации Д. Медведев подчеркнул: «Межнациональные отношения во многих регионах нашей страны являются напряженными» (Медведев, 2010). Думается, что это может произойти и в нашей стране [1]. Развитые государства, пытаясь противодействовать данной тенденции, накопили определенный опыт – как позитивный, так и негативный. Существует обусловленный диктатурой пролетариата опыт и в истории Молдавии, где для разрешения тех же проблем использовались авторитарные, а не демократические методы. Хотя до начала 30-х гг. было сделано немало полезного.

На протяжении всего времени существования советской власти национальный вопрос занимал подчиненное положение. Энергичная борьба за победу и укрепление диктатуры пролетариата привела к обострению межнациональных противоречий. Началось проведение политики коренизации. В Украине перешли к активным действиям по украинизации. Не стала исключением и созданная в ее составе Молдавская АССР, на территории которой эта политика начала осуществляться еще до создания автономной республики в 1924 г. (Галущенко, 2006, 226-232).

В 20-е гг. в Украине постоянно шли, то затихая, то разгораясь с новой силой, многочисленные дискуссии о путях и условиях дальнейшего развития украинской национальной культуры. Особый интерес вызвала так называемая «литературная дискуссия», состоявшаяся в 1925–1928 гг. Свой вклад в теоретическую разработку проблем украинизации внесли наркомы просвещения УССР Г. Гринько, А. Шумский, М. Скрыпник, В. Затонский (Новохатько, 1997, 48, 49), многие из которых приезжали в МАССР, принимали участие в обсуждении вопросов развития культуры в автономии.

Порой борьба в руководстве украинской коммунистической партии принимала острые формы. К группе бывших эсеров – В. Блакитному (Еланскому), Г. Гринько, А. Шумскому примыкал М. Хвилёвый, а иногда и М. Скрыпник. Они считали, что партии следует бороться не только за социальное, но и за полное национальное освобождение трудящихся. Другой фланг возглавлял Л. Каганович, ставший в 1925 г. генеральным секретарем ЦК КП(б)У. Среднюю позицию по вопросам украинизации занимали В. Чубарь, В. Затонский, Г. Петровский, В. Косиор, требовавшие, чтобы украинский местный патриотизм не вытеснял общесоюзного интернационализма. Так, например, А. Шумский, выступая в 1926 г. на заседаниях пленума и политбюро ЦК КП(б) У, говорил о недоверии к коммунистам-украинцам, утверждал, что в ЦК господствуют русскоязычные, настаивал на снятии с должностей всех работников, которые еще не успели полностью овладеть украинским языком (Білоцерківський 1997, 176, 177; Верстюк, 1996, 617).

Еще в 1925 г. группа драматургов и прозаиков создала Вольную академию пролетарской литературы. Постепенно обсуждение вопросов развития литературного процесса переросло в политическую дискуссию о формах и методах проведения национальной политики в УССР и вылилось в лозунг М. Хвилёвого “Геть від Москви!”. Состоявшийся в июне 1926 г. пленум ЦК КП(б)У подверг литературно-публицистическую деятельность М. Хвилёвого резкой критике. Работавший в это время секретарем ЦК В. Затонский обвинил его не только в национализме, но и в фашизме. Руководство КП(б)У в ходе дискуссии выступило за жесткий партийный контроль, за создание единой писательской организации. Второй секретарь ЦК Д. Лебедь попытался применить в Украине выдвинутую ранее Г. Зиновьевым теорию «борьбы двух культур», согласно которой русская культура является городской, пролетарской, то есть культурой высшего уровня, а украинская, азербайджанская, узбекская и другие – культурами сельскими, крестьянскими. XII съезд РКП(б) осудил эти взгляды (Мала енциклопедія етнодержавознавства, 1996, 312, 384).

26 апреля 1926 г. И. Сталин написал письмо Л. Кагановичу и другим членам политбюро ЦК КП(б)У. Сталин сообщил о своей продолжительной беседе с А. Шумским и о взглядах последнего: «Он считает, что украинизация идет туго, на украинизацию смотрят, как на повинность, которую выполняют нехотя, выполняют с большой оттяжкой. Он считает, что рост украинской культуры и украинской интеллигенции идет быстрым темпом, что ежели мы не возьмем в руки этого движения, оно может пойти мимо нас. <...> Он думает, что для исправления этих недочетов необходимо прежде всего изменить состав партийной и советской верхушки под углом зрения украинизации, что только при этом условии можно будет создать перелом в кадрах наших работников на Украине в сторону украинизации». И. Сталин признал правильность ряда предложе-

ний А. Шумского, но выступил против ускоренной украинизации пролетариата: «Можно и нужно украинизировать, соблюдая при этом известный темп, наши партийный, государственный и иные аппараты, обслуживающие население. Но нельзя украинизировать сверху пролетариат. Нельзя *заставить* русские рабочие массы отказаться от русского языка и русской культуры и признать своей культурой и своим языком украинский. Это противоречит принципу свободного развития национальностей. Это была бы не национальная свобода, а своеобразная форма национального гнета. <...> Требования Хвилёвого о "*немедленной* дерусификации пролетариата" на Украине, его мнение о том, что "от русской литературы, от ее стиля украинская поэзия должна убегать как можно скорее", его заявление о том, что "идеи пролетариата нам известны и без московского искусства", его увлечение какой-то мессианской ролью украинской "молодой" интеллигенции, его смешная и немарксисткая попытка оторвать культуру от политики, – все это и многое подобное в устах украинского коммуниста звучит теперь (не может не звучать!) более чем странно» (Сталин, 1950, 149-154). В 1927 г. А. Шумский был обвинен в насильственной форсированной украинизации, недооценке роли партии в проведении национальной политики и переведен на другую работу [2].

В январе 1927 г. состоялось первое Всеукраинское совещание по работе среди национальных меньшинств. Выступивший на нем с приветствием от имени ЦК КП(б)У В. Затонский подчеркнул: «Мы сейчас переживаем интересный момент, здесь на Украине в частности, и в Союзе в целом. Мы, несомненно, вступаем в полосу обострения национального вопроса». В докладе секретаря ВУЦИКа А. Буценко также было отмечено нарастание противоречий: «Мы сейчас проводим украинизацию. Мы знаем, что за последнее время украинизация в значительной мере расширяется. В некоторых местах – об этом мы будем говорить тут на совещании, – имеются вредные уклоны, ошибки, кое-где частично нарушены интересы русского населения, интересы нацменьшинств. Мы эти ошибки исправим, ибо советская власть всегда исправляет свои промахи, благодаря здоровой критике, благодаря активному участию в ее мероприятиях всей нашей советской общественности» (Первое Всеукраинское совещание, 1927, 6, 8). Видимо, рост межнациональных противоречий являлся неизбежным следствием укрепления национального самосознания различных этносов, живших в Украине, в том числе и в МАССР.

Во второй половине 20-х гг. руководство Молдавской АССР основное внимание уделяло проведению политики молдаванизации (Галущенко, 2010, 72-82). Украинизация как бы отходила на второй план, особенно в перестройке работы центрального аппарата республики. Председатель ГПУ МАССР М. Корнев заявил: «Мы здесь будем, несомненно, отставать от украинизации на Украине и этим создадим украинский шовинизм» [3].

Его опасения по поводу возможного распространения украинского шовинизма в автономии были все же чрезмерными, так как украинизация проходила в МАССР более высокими темпами, чем молдаванизация. В 1926 г. секретарь Молдавского обкома КП(б) Украины И. Бадеев отметил в одном из докладов: «...В деле украинизации достижений больше. Наша задача – доказать украинцам, что советская власть и партия не навязывают им чуждую культуру. Нужно, не отступая от наших основных принципов, вместе с тем, не перегнуть палку в другой конец. В деле проведения национальной политики есть опасность. Национальная политика может быть понята как цель» [4].

При проведении политики украинизации власти Молдавии использовали достижения, полученные в Киеве, Харькове, Одессе и в других крупных культурных центрах, что по понятным политическим причинам не делалось в отношении молдавской культуры (Галущенко, 2007, 234-246). Это касалось подготовки руководящих и технических кадров, учителей, школьных учебников, прессы на украинском языке и т. д.

Народный комиссар просвещения Молдавской АССР Г. И. Бучушкан в одной из своих докладных записок в Молдавский обком партии писал: «Чрезвычайно серьезным вопросом, удовлетворительного разрешения которого наркомпрос не нашел до настоящего времени, является вопрос о преподавании языков в школах АМССР, превратившийся в вопрос о многоязычии в школах.

...По четырехлеткам население требует преподавания одного из языков окружающего населения. Практически целесообразным представляется разрешить преподавание второго языка, начиная с 3-й группы.

Гораздо сложнее этот вопрос в старшем концентре семилеток.

В украинских семилетках должно преподаваться четыре языка: украинский, молдавский, русский и иностранный.

В русских и молдавских семилетках – те же четыре языка.

В семилетках еврейских, болгарских и немецких должен преподаваться, кроме вышеуказанных четырех языков, еще и пятый язык, язык той национальности, которую обслуживает данная семилетка.

Таким образом, получается действительное многоязычие, могущее отнять столько учебного времени, что это отрицательно отразится на ведении прочих предметов, особенно при условии тридцатичасовой рабочей недели в группе.

Над разрешением этого вопроса ведется работа в течение последнего года, но удовлетворяющего разрешения еще не найдено» [5].

В информационном отчете Молдавского обкома партии за ноябрь 1926 г. – май 1927 г. отмечалась пассивность украинской интеллигенции: «Активных проявлений со стороны украинской интеллигенции, куда мы главным образом относим учительство, не наблюдается. В последнее время можно отметить некоторую пассивность, формальное отношение к своим обязанностям и слабое участие в обществен-

ной жизни. Характерно, что в истекшей кампании перевыборов (советов – О. Г.) масса принимала в целом меньше участия, чем в прошлом году.

Организационно оформленных антисоветских группировок среди интеллигенции не имеется. Можно отметить лишь группировки отдельных лиц, связанных между собой прошлым.

Что касается медработников, то эти еще больше оторваны от общественной деятельности и к мероприятиям соввласти относятся пассивно. Такое же явление заметно среди юристов» [6].

В июле 1927 г. комиссия по украинизации при политбюро ЦК КП(б)У решила заслушать доклад Молдавского обкома о проведении национальной политики в автономной республике. В нем сообщалось, что в Молдавии парторганизация заканчивает осуществление украинизации: «Украинизация в АМССР в данный момент почти не отстает от общего темпа на Украине. У нас имеется один район (Балтский), который является чисто украинским и в нем вся работа (партийная, советская и проч.) на украинском языке. Ряд районов смешанных молдавско-украинских, там работа на украинском языке проводится удовлетворительно, на молдавском – хромает. Сельбуды (сельские дома культуры – О. Г.) и хаты-читальни в украинских селах, за редким исключением, работают на украинском языке. Школьная сеть по всеобщему обучению должна быть 288 школ – сейчас есть 233. Литература и газеты на украинском языке есть в достаточном количестве. Кроме центральных газет издается в АМССР специальная украинская газета “Червоний Орач”» [7].

Документально зафиксированы жалобы украинцев на трудности в получении льготных направлений на учебу. Так, в апреле 1929 г. на объединенном пленуме обкома и областной Контрольной Комиссии коммунист Липич заявил: «Я не считаю, что национальный вопрос является вопросом однобокого толка, а у нас он получился однобоким. Чем это можно подтвердить? Одним заседанием секретариата я хочу это подтвердить, когда несколько товарищей подали заявления о посылке на учебу (Аненский, Лимонов, Липич), то получили формулировку, что мы сейчас кроме молдаван других национальностей не посылаем. Товарищи, есть ли это разрешение национального вопроса? ...Надо, конечно, посылать молдаван на учебу, но не надо затирать и другие национальности. Мы, большевики, собрались на равных началах и нужно подходить как к членам партии, а не как к молдаванам» [8].

Немало было жалоб и на самих украинцев. В местечке Валегоцулово, например, работало 2 школы – украинская семилетка и еврейская четырехлетка. В еврейской школе было в 1928 г. 148 учеников, а в украинской – 320, в том числе 146 этнических евреев, которые, окончив начальную школу, вынуждены были продолжать образование на украинском языке. В материалах обследовавшей этот населенный пункт специальной комиссии в составе коммунистов Шпраха от ВУЦИКа, Трахтенбройта от ЦИКа МАССР и Битлера от Молдавского обкома партии отмечается: «Национальный антагонизм в местечке сильно дает себя чувствовать. Еще в феврале 1927 г. на заседании сельсовета поднимался вопрос о наличии антисемитизма среди членов сельсовета. По этому вопросу, кстати, не было принято никакого постановления.

...На все эти моменты еврейское население, как нетрудовое, так и трудовое (рабочие, кустари), реагирует чрезвычайно болезненно и резко. Со стороны сельсовета не принимается никаких мер к смягчению национального антагонизма и к быстрому реагированию на всякого рода разговоры, слухи и подстрекательства, направленные к разжиганию национальной розни. За антисемитские выходки никто не привлекался к суду. Не проведено разъяснительной работы в целях изжития нездоровых настроений как у еврейского, так и у не еврейского населения в тяжелой обстановке местечка» [9].

В ходе реализации политики украинизации в 20-е гг. были достигнуты значительные результаты в развитии национальной культуры. Только литературно-художественных организаций, объединявших писателей, художников, музыкантов, актеров, действовало в Украине около сорока [10]. Модернизации подвергся сам украинский язык [11]. Важно все же подчеркнуть бóльшую стабильность в это время его правил, по сравнению с молдавским языком. Украинский язык перестал быть романтической идеей крохотной группы интеллигенции и в массе своей отсталого неграмотного крестьянства. Произошла частичная украинизация партийных и советских кадров, принадлежавших к различным этносам. Некоторые из них ближе к сердцу стали принимать местные, а не общесоюзные проблемы. Так, молодой экономист М. Волобуев, как и М. Хвилёвый, русский по происхождению, опубликовал в 1928 г. в теоретическом журнале ЦК КП(б)У «Більшовик України» несколько статей в духе «национального коммунизма». Он считал, что Украина может гармонично развиваться в своих природных национально-экономических границах, что лишь украинский народ должен распоряжаться своей экономикой, что экономика СССР является не единым целым, а комплексом компонентов, каждый из которых может эффективно функционировать сам по себе, и т. д. Если бы проведение политики украинизации в таком стиле продолжилось бы еще 5–10 лет, считает С. Грабовский, то национально, а не коммунистически ориентированные кадры стали бы господствовать на всех уровнях (Грабовський, 1996, 12–16).

Такое развитие событий явно не устраивало руководство Советского Союза, изначально стремившегося к созданию на основе марксизма-ленинизма новой социалистической культуры, общей по содержанию для народов всей страны и различавшейся лишь по национальной форме (Кручек, 1996, 9). Поэтому всячески подавлялись альтернативные попытки развития культуры социалистической лишь по форме и национальной по содержанию. Аналогичные процессы происходили и в Молдавской АССР как части Украины, но в сглаженной форме.

Приведенные в статье материалы показывают, что украинизация на левобережье Днестра начала осуществляться еще до создания Молдавской АССР. После образования автономной республики политика украинизации была продолжена, но в меньшем масштабе и более медленными темпами, чем на остальной территории Украины. Это объясняется необходимостью проведения молдаванизации, которой партийные и советские органы уделяли первостепенное внимание. К концу 20-х гг. в реализации национальной политики были достигнуты существенные результаты. В соответствии с Конституцией МАССР 1925 г., украинский язык был объявлен одним из трех официальных языков автономии (Вехи, 2000, 42). На нем уже в 20-е гг. оформлялись документы в сельских советах, райисполкомах и некоторых центральных органах власти. Украинское население Молдавии получало образование на родном языке. На украинском издавались газеты и другая печатная продукция, работали сельские клубы, хаты-читальни и т. д.

Труднее проходила украинизация молдаван и национальных меньшинств. Она более успешно развивалась в молодежной среде, что было связано с изучением украинского языка и литературы в школе и бóльшими возможностями адаптироваться к изменявшейся обстановке, чем у людей старшего возраста. Одновременно проявились и существенные противоречия, изначально заложенные в политике коренизации, с общими целями социалистического союзного государства. Проведение украинизации стало выходить из-под контроля коммунистической партии. Это вызвало беспокойство руководства ВКП(б). Репрессиям подвергся ряд политических лидеров Украины, представители творческой и научной интеллигенции. М. Н. Губогло отмечает, что: «...Советский Союз, построенный на фасадной идее национального самоопределения “вплоть до отделения”, вскормленный на недолговременной, но результативной политике коренизации, создающей приоритеты одним национальностям в ущерб другим с помощью механизма национально-государственного строительства, избежал развала в начале 30-х годов, к которому вела неумолимая логика коренизации, заключавшая в себе не только урожай национального возрождения, но и семена грядущих межнациональных раздоров. Заблокировав дальнейший рост национального самосознания, увеличение численности национальной интеллигенции, приглушив национальные движения, И. В. Сталин сумел предотвратить развал великой державы и сохранить Советский Союз как единое и неделимое многонациональное государство» (Губогло, 1996, 40).

В Молдавии в этот период скорее делали вид, чем действительно стремились кого-то репрессировать. Специфика автономной республики как этноконтактной зоны заключалась в длительном совместном проживании многочисленных этносов, в их толерантном отношении друг к другу на основе взаимной аккультурации [12]. Однонациональных сельских населенных пунктов в Молдавии было мало, в городах же межэтническая интеграция протекала еще интенсивнее, чем в сельской местности. Даже специальные поиски не позволили обнаружить в источниках по исследуемому периоду сведения о масштабных проявлениях межнациональной вражды. Единичные случаи национализма, имевшие место при активизации политики украинизации, были обусловлены, как правило, личными интересами и зафиксированы в основном на бытовом уровне. Они пресекались властями. Взаимоотношения украинцев с молдаванами, а также с национальными меньшинствами в Молдавской АССР можно, в целом, охарактеризовать как дружественные.

**Примечания**

[1] См. подробнее: Etnobarometru – Republica Moldova 2005 // http://www.ipp.md/public/files/Barometru/Etnobarometru/Prezentare_a_rezultatelor_Etnobarometru.pdf.

[2] Мала енциклопедія етнодержавознавства. Київ, 1996. С. 904; Шипович М.А. Радянське керівництво та літературно-мистецька інтелігенція України: 20-ти роки // Український історичний журнал. Київ, 2000, № 1. С. 99.

[3] Архив общественно-политических организаций Республики Молдова (АОПОРМ). Ф. 49. Оп. 1. Д. 516. Л. 10.

[4] Там же. Д. 525. Л. 5, 6.

[5] Там же. Д. 1020. Л. 38, 39.

[6] Там же. Д. 931. Л.1 об., 2.

[7] Там же. Д. 939. Л. 80; Д. 952. Л. 12, 15.

[8] Там же. Д. 1403. Л. 86.

[9] Там же. Д. 1362. Л. 6, 7.

[10] Даниленко В. М., Касьянов Г. В., Кульчицкий С. В. Сталінізм на Украіни: 20–30-ті роки. Київ, 1991. С. 326.

[11] См. подробнее: Onyshkevych L. Language Policies in Ukraine: 1933–1998 // The Ukrainian Quarterly. New-York, 1999. No. 2. P. 151-163; Wanner C. Burden of Dreams. History and Identity in Post-Soviet Ukraine. The Pennsylvania State University Press, 1998; Степаненко М. Формування орфографічної норми й деякі підходи до розвитку освіти в українському зарубіжжі (20–90-ті рр. XX ст.) // Освіта в українському зарубіжжі: досвіт становлення І перспективи. Київ, 2001. С. 53.

[12] См. подробнее: Исторические корни связей и дружбы украинского и молдавского народов. Киев, 1980; История Республики Молдова. С древнейших времен до наших дней. 2-е изд. Кишинев, 2002; King C. Ethnicity and Institutional Reform: The Dynamics of «Indigenization» in the Moldovan ASSR // Nationalities Papers. 1998. No. 1; King C. The Moldovans. Romania, Russia and the Politics of Culture. Stanford, 1999; Negru E. Politica etnoculturală în R.A.S..S. Moldovenească (1924–1940). Chişinău, 2003; Politica de moldovenizare în RASS Moldovenească. Culegere de documente şi materiale. Chişniău, 2004; Stati V. Moldovenii din Ucraina. Chişinău, 2007 и др.

**Литература**

Вехи молдавской государственности. Сборник текстов Конституций. Кишинев, 2000.

Галущенко О. С. Начало проведения политики украинизации в Молдавской АССР // Revista de etnologie şi culturologie, 2006, nr. 1.

Галущенко О. С. Молдаване или румыны? Дискуссии в Молдавской АССР: этнополитологический аспект // Revista de etnologie şi culturologie, 2007, № 2.

Галущенко О. С. Начало проведения политики молдаванизации в Молдавской АССР (1924–1928 гг.) // Revista de etnologie şi culturologie, 2010, № 6.

Губогло М. Н. О проекте «Национальные движения в СССР и в постсоветском пространстве» // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. М., 1996, № 1.

Медведев Д. Межнациональные отношения во многих регионах нашей страны являются напряженными // http://www.kreml.org. 27 декабря 2010 г.

Меркель А. Канцлер Германии Ангела Меркель заявила, что последние годы продемонстрировали полный провал концепции мультикультурализма в ее стране // BBC. http://www.bbc.co.uk/russian/lg/international/2010/10/101016_merkel_multiculturalism_failed.shtml.

Первое Всеукраинское совещание по работе среди национальных меньшинств. 8-11 января 1927 г. Стенографический отчет, резолюция, постановления и материалы. Харьков, 1927.

Сталин И. В. Сочинения. Т. 8. М., 1950.

Шульце П. Существует потребность в том, чтобы переопределить стандарты и функции государства // Мировой политический форум. Ярославль. 02.09.2010. http://www.gpf-yaroslavl.ru.

Білоцерківський В. Українізація 20-х рр. (Продовження національного відродження України. О. Шумський і М. Скрипник: націонал-комуністи чи патріоти-комуністи?) // Слобожанщина. Харків, 1997, № 6.

Верстюк В. Украина под игом тоталитаризма // Грушевский М. Иллюстрированная история Украины. Киев, 1996.

Грабовський С. Утопія більшовизму на українських теренах // Розбудова держави. Київ, 1996, № 8.

Кручек О. А. Становлення державноі політики УСРР в галузі національноі культури (1920–1923 рр.). Київ, 1996.

Мала енциклопедія етнодержавознавства. Київ, 1996.

Новохатько Л. М. Архівні джерела про національно-державний і культурний розвиток УСРР у 1920–1930-ті роки // Архіви України. Київ, 1997, № 1-6.

**Rezumat**

Politica de indigenizare (korenizația) în URSS a fost oficial proclamată la Congresul XII al P.C.(b) din Rusia în aprilie 1923. În aceast articol a fost examinată politica de ucrainizare/indigenizare în R.A.S.S. Moldovenească în anii 20 ai sec. XX ca variantă locală. Articolul se bazează pe mai multe surse, inclusiv cele din arhive.

**Cuvinte cheie:** istorie, etnologie, politologie, indigenizare/korenizația, ucrainizare, Transnistria, R.A.S.S. Moldovenească.

**Резюме**

Политика коренизации в Советском Союзе была официально провозглашена на XII партийном съезде в апреле 1923 г. В данной работе исследуется ее локальный вариант – политика украинизации в Молдавской АССР в 20-е гг. XX в. Статья основана на широком круге источников, в том числе архивных.

**Ключевые слова:** история, этнология, политология, коренизация, украинизация, Приднестровье, Молдавская АССР.

**Summary**

The policy of korenizatsiia (indigenization) was officially proclaimed in the Soviet Union at the XIIth Party Congress in April, 1923. In the article its local variant is investigated – a policy of Ukrainization in the Moldavian ASSR in the 20s of the XXth century. The article is based on a lot of sources, including archival ones.

**Key words:** history, ethnology, political sciences, korenizatsiia/indigenization, Ukrainization, Transnistria, Moldavian ASSR.

*О. ГАЛУЩЕНКО*

# ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ К ВОСТОКУ ОТ ДНЕСТРА В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 20-х гг. XX в.

В межвоенный период в Украине активно проводилась работа, направленная на ускоренное развитие национальных меньшинств. Хотя специальный народный комиссариат по делам национальностей и не был создан, но с 1921 г. в наркомате внутренних дел действовал отдел нацменьшинств. Работу в сфере культуры координировал совет национальных меньшинств, организованный 10 августа 1921 г. Он объединял следующие национальные бюро: Польское, Еврейское, Немецкое и Латышское. Татарское бюро работало в Донбассе, а Чехословацкая секция – на Волыни. Затем были образованы Болгарское и Молдавское нацбюро. 29 апреля 1924 г. при Всеукраинском Центральном Исполнительном Комитете (ВУЦИК) была создана Центральная комиссия по делам национальных меньшинств. В ее состав входили сотрудники, занимавшиеся проблемами еврейского, немецкого, польского, болгарского и молдавского населения страны. Украинское законодательство в этой области распространялось и на Приднестровье [1].

Коммунистический Интернационал (Коминтерн) был создан в начале марта 1919 г. в Москве. В последнее время опубликован целый ряд новых документов о его деятельности из ранее закрытых архивов [2]. Эта международная организация объединила партии различных стран для реализации идеи победы коммунизма на всем земном шаре. Выступая на V конгрессе Коминтерна 17 июня 1924 г., председатель его Исполнительного Комитета Г. Е. Зиновьев заявил: «Победы еще нет, и нам предстоит еще завоевать 5/6 земной суши, чтобы во всем мире был Союз Советских Социалистических Республик». В этом же году И. В. Сталин писал: «Несомненно, что универсальная теория одновременной победы революции в основных странах Европы, теория невозможности победы социализма в одной стране, – оказалась искусственной, не-

жизнеспособной теорией». Но тут же подчеркнул: «…Революция победившей страны должна рассматривать себя не как самодовлеющую величину, а как подспорье, как средство для ускорения победы пролетариата во всех странах»[3].

На протяжении межвоенного периода большевики стремились решить бессарабский вопрос всеми имевшимися в их распоряжении средствами. Так, например, в 1919 г. в Одессе было создано правительство Бессарабской ССР. В одном из его докладов отмечалось: «Бессарабия в настоящий исключительный момент должна сыграть огромную роль в международном отношении в борьбе с мировым империализмом, а также должна способствовать открытию пути к проникновению Советской власти в Западную Европу. Мы считаем основной задачей создание Бессарабской Красной Армии» [4].

В разработке плана военной операции Красной Армии в Бессарабии принимал участие помощник командующего Украинским фронтом В. А. Антонова-Овсеенко полковник Двигубский – сотрудник разведки Добровольческой армии. Историк В. Г. Бортневский пишет о Двигубском: «Пытаясь отвлечь внимание командования Красной Армии от Донбасса, где положение белых войск было крайне тяжелым, он предпринял ряд мер, чтобы в интересах “мировой революции” спровоцировать наступление советских войск на Румынию. Опираясь на агентуры центра, ему удалось инспирировать публикации в печати о “классовом долге пролетариата России”» (Бортневский, 1995, 91).

Этому плану не суждено было осуществиться. 5 мая 1919 г. В. И. Ленин отправил следующую телеграмму: «Киев, Раковскому, Антонову, Подвойскому.

От вас до сих пор ни одного точного, фактического ответа, какие части двинуты в Донбасс, сколько ружей, сабель, пушек, на какой станции передовые эшелоны. Взятие Луганска доказывает, что правы те, кто обвиняет вас в самостийности и в устремлении на Румынию. Поймите, что вы будете виновны в катастрофе, если запоздаете с серьезной помощью Донбассу» (Ленин, т. 50, 302, 303).

Советские части начали перебрасываться против войск генерала Деникина. Но в течение еще некоторого времени активность проявлялась и на Днестре. 8 мая 1919 г. был опубликован манифест Временного рабоче-крестьянского правительства Бессарабии, располагавшегося в Одессе, о провозглашении Бессарабской ССР. Показательна приветственная телеграмма, адресованная не этому «правительству», а председателю СНК Украины Х. Г. Раковскому: «Румынские коммунистические группы России и Украины на конференции в Одессе вынесли постановление приветствовать в Вашем лице украинское правительство по поводу вступления доблестных красных войск в Бессарабию. Глубоко уверены, что в ближайшем будущем украинский и румынский пролетариат будут вместе праздновать победу над угнетателями обеих стран» (Борьба.., 1967, 291-295, 305).

Однако 11 сентября 1919 г. Политбюро ЦК РКП(б) постановило: «Бессарабское правительство ликвидировать, разрешить Дзержинскому, если в действиях членов правительства были злоупотребления, поступить с ними на общих основаниях» [5].

9 января 1920 г. секретарь Бендерского уездного комитета РКП(б) С. Ривлин (Ибрагим, Курчавый) обратился с письмом «К бессарабскому вопросу» в Реввоенсовет России [6], откуда оно было переадресовано члену Политбюро, секретарю ЦК РКП(б) Н. Н. Крестинскому. В письме сообщалось: «Победоносное продвижение Красной Армии к Черноморскому побережью, вероятно, в ближайшие дни закончится восстановлением советской власти в Херсоне, Николаеве и Одессе. Таким образом, перед нами стоит вопрос бессарабский, который необходимо сейчас разрешить.

…Создавать Временное рабоче-крестьянское правительство Бессарабии, как это имело место в прошлом году, – преждевременно. О форме государственного управления в Бессарабии, станет ли она автономией или войдет в состав Украинской или Российской Социалистической Республики, – это выяснится с освобождением Бессарабии от румын…

Необходимо центральной Советской власти наметить сейчас правильную линию в освобождении угнетенных маленьких народностей, населяющих Бессарабию. Экономически богатый край – Бессарабия с благодарностью присоединится к Российской Советской Республике и будет служить перекидным мостом для социальной революции в Румынии и в Балканских государствах, которая рано или поздно да грянет» [7].

Советское руководство на прямой вооруженный конфликт с Румынией не пошло, а предпочло активизировать коммунистическую подпольную деятельность и дипломатические усилия [8].

Летом 1921 г. в Москве состоялся III конгресс Коминтерна. В это же время прошли заседания «I Всероссийского совещания коммунистов, румын и бессарабцев». Совпадение этих двух мероприятий, конечно, не было случайным, так как и делегаты конгресса принимали участие в работе совещания. На первом заседании председательствовал А. Константинеску. Он сформулировал основную задачу совещания – объединение коммунистов румын и бессарабцев в целях совместной деятельности под руководством Коминтерна [9].

Но достигнуть этого не удалось, несмотря на мягкую позицию в ходе обсуждения многих вопросов, занятую румынскими политическими эмигрантами. Они смогли добиться практически полного преобладания в Центральном бюро. Тем не менее, в местах наибольшего скопления бессарабцев – в Приднестровье, Одессе, Харькове – ситуацию контролировали бессарабцы. 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 учредить в Приднестровье Молдавскую

республику (Cojocaru, 2009, 194). Но данный тезис не зафиксирован ни в протоколах, ни в резолюциях совещания.

Борьба между бессарабцами и румынскими политическими эмигрантами активизировалась в связи с решением Исполкома Коминтерна о вхождении бессарабской подпольной коммунистической организации в состав коммунистической партии Румынии. Само это постановление не найдено до сих пор. По ряду косвенных свидетельств оно датируется августом 1922 г. (Коммунистическое подполье, 1988, 15).

Директива Коминтерна была негативно воспринята бессарабскими подпольщиками, большинство которых ориентировалось на Россию и выступало за сохранение бессарабской коммунистической организации в качестве части РКП(б). В 1923 г. 16 бывших руководителей и активистов бессарабского подполья – С. С. Бантке, Н. И. Богопольская, Х. Б. Богопольский, К. Т. Раевич и др. – обратились с письмом в Исполком Коминтерна. Затем последовал ответ в виде послания группы членов ЦК КП Румынии в тот же адрес. В нем выражалась поддержка данному решению Коминтерна. Противоречия между этими двумя подходами внутри коммунистического движения продолжали существовать еще длительное время и полностью никогда не были преодолены [10].

В конце января 1924 г. на похороны В. И. Ленина в Москву приехало значительное число коммунистов Советского Союза, а также из-за границы. Они обсуждали между собой многочисленные вопросы, в том числе и о путях распространения мировой революции, о формах государственного устройства страны, о национальной политике и целый ряд других. Проходили встречи бессарабских и румынских коммунистов. Одна из них состоялась 4 февраля и была посвящена обсуждению двух вопросов: организации в границах Украины Молдавской автономной области на левом берегу Днестра и поселению в ней бессарабских беженцев, а также демобилизованных красноармейцев. Повестка дня обусловила, видимо, участие в заседании группы высокопоставленных военных, в том числе Р. П. Эйдемана – заместителя М. В. Фрунзе. В докладе по первому вопросу И. Дик заявил, что по проблеме Бессарабии сложились две точки зрения. Х. Г. Раковский предлагал, по утверждению И. Дика, в случае, если Румыния не вернет провинцию, настаивать на проведении референдума о самоопределении с дальнейшим разделом Днестровско-Прутского междуречья между СССР и Румынией. М. М. Литвинов, якобы, считал возможным в результате каких-то уступок со стороны Румынии признать ее права на Бессарабию (Cojocaru, 2009, 87, 88).

И. Дик выступил в поддержку мнения Х. Г. Раковского. Он заявил, что возврат Румынией Бессарабии Советскому Союзу будет означать политическую капитуляцию румынской буржуазии. К тому же, образование Молдавской автономной области в Приднестровье еще раз продемонстрирует заботу новой власти о национальных меньшинствах и создаст точку притяжения не только для населения Бессарабии, но также Буковины и даже Трансильвании. И. Дик зачитал проект письма в высшие партийные инстанции и подчеркнул, что с ним ознакомились М. В. Фрунзе и Г. И. Бройда – ранее заместитель И. В. Сталина в Народном комиссариате по делам национальностей РСФСР, и выразили позитивное отношение к идее создания Молдавской автономной области (Cojocaru, 2009, 88).

Р. П. Эйдеман задал вопрос о численности и степени компактности проживания молдаван в Приднестровье. Затем он высказался в том смысле, что можно говорить об автономии административной и культурной, при этом последняя абсолютно необходима. Предложения следует направить в Политбюро ЦК РКП(б) и ЦК КП(б)У и только после их одобрения начать проведение агитации среди молдавского населения. Следует выделить также предложение С. С. Тимова, который, сославшись на внешнеполитические причины, предложил просить о создании Молдавской республики, а не автономной области с тем, чтобы она в дальнейшем смогла претендовать на объединение с Бессарабией. Суждение С. С. Тимова активно поддержали П. Ткаченко и И. Дик, заявившие о необходимости создания на Левобережье Днестра молдавской государственности. Было решено аргументировать просьбу как моментами внешнеполитическими, так и этническими, культурными, экономическими, то есть интересами населения Приднестровья (Cojocaru, 2009, 88-90).

На следующий день, 5 февраля 1924 г., состоялось второе заседание инициативной группы, полностью одобрившей текст Докладной записки о необходимости создания Молдавской Советской Социалистической Республики. Ее подписало десять человек, но из числа военачальников – только Г. И. Котовский. В этом документе изложены причины образования Молдавской республики. Главной из них был тезис «...об обратном получении Бессарабии», а также о последующем распространении революции на Балканы. Члены инициативной группы особо подчеркивали: «Молдавская республика может сыграть ту же роль политическо-пропагандистского фактора, что и Белорусская республика по отношению к Польше, и Карельская – по отношению к Финляндии. Она служила бы объектом привлечения внимания и симпатий бессарабского населения и дала бы еще больший повод претендовать на воссоединение с ней Заднестровья (Бессарабии – О. Г.)» (Докладная записка, 1992, 59).

Решение бессарабского вопроса, по мнению коммунистов, должно было зажечь «пожар мировой революции» в Румынии и других странах Юго-Восточной Европы. «Распространение Советской власти на пределы Бессарабии имеет тем большее значение, что этот край упирается на севере о Буковину и Галицию, русинское население которых всецело на стороне УССР и СССР, а на юге – о Добруджу с болгарским населением» (Докладная записка, 1992, 59). Члены инициативной группы подчеркнули: «С этой точки зрения напрашивается

необходимость создания именно социалистической республики, а не автономной области в пределах УССР. Объединенные Приднестровье и Заднестровье (Бессарабия – О. Г.) служили бы стратегическим клином СССР по отношению и к Балканам (через Добруджу), и к Центральной Европе (через Буковину и Галицию), который СССР мог бы использовать в качестве плацдарма в военных и политических целях» (Докладная записка, 1992, 59).

Другой важной причиной образования МАССР была необходимость распространения национальной политики новой власти на молдаван Приднестровья. Авторы отмечали, что молдавское население, живущее в пограничной полосе, «...по соображениям чисто военного свойства, пользуется особенными заботами о своем экономическом благоустройстве. Если к этому добавить специфические культурные интересы молдавского населения, то, исходя из этнографического момента на основе советской национальной политики, можно было бы создать автономную социально-политическую Молдавскую единицу в пределах УССР или в системе СССР. На наш взгляд, подобной единицей могла бы быть Молдавская Советская Социалистическая Республика» (Докладная записка, 1992, 59).

Началась продолжительная и упорная борьба за реализацию идеи создания Молдавской республики на левом берегу Днестра. Именно в это время, в феврале–июле 1924 г., была достигнута наибольшая степень взаимопонимания и взаимодействия между бессарабцами и румынскими политэмигрантами в СССР, что стало одним из основных слагаемых общего успеха.

Следует отметить, что наряду с силовыми, Советский Союз использовал и дипломатические методы. Их роль возрастала. В начале 20-х гг. действовал ряд факторов, подталкивавших конфликтующие стороны к решению спорного бессарабского вопроса мирным путем. Россия, Украина, а после декабря 1922 г. – СССР, добивались дипломатического признания советской власти, стремились установить дипломатические отношения не только с ведущими державами мира, но и со всеми своими соседями. В марте 1922 г. был подписан договор с Польшей, достигнуты соглашения с Персией, Афганистаном, Турцией и т. д. Как отмечал в своей информации в СНК СССР от 14 января 1924 г. народный комиссар иностранных дел Г. В. Чичерин: «За истекший 1923 год международное положение советских республик медленно, но неуклонно укреплялось. Советское правительство систематически проводило политику мира, налаживания отношений со всеми народами и развития с ними экономических и политических связей.

Советское правительство считает признание деюре очень важным в практических целях… Полное признание нам нужно для легализации всей юридической стороны торговли. Техника развитой торговли без него невозможна» [11].

Не исключено, что румынская дипломатия упустила шанс добиться со стороны СССР признания факта вхождения Бессарабии в состав королевства в обмен на дипломатическое признание законности советской власти и, возможно, некоторые другие уступки. По крайней мере, об этом сообщал не только И. Дик 4 февраля 1924 г., но и, косвенно, тремя годами ранее – председатель Бессарабского коммунистического бюро при ЦК КП(б)У А. Л. Гринштейн. В апреле 1921 г. он писал Бессарабскому обкому РКП(б): «Начну с информации о результатах моей поездки в Москву. Как вам известно, цель моей поездки заключалась в решении трех вопросов, а именно: 1) перехода Закордота [12], а следовательно и Бесбюро, под прямое руководство Коммунистического Интернационала; 2) определение форм связи между Бессарабским парткомом и Румынской компартией и 3) определение будущих перспектив политики в Бессарабии.

…По третьему вопросу не смог получить ясного ответа, – подчеркнул он, – поскольку вопрос о Бессарабии не является изолированным, а тесно связан с остальными международными проблемами. Так или иначе, наше высшее руководство не склонно уступать Румынии… Бессарабию, поддерживая в худшем случае идею плебисцита как средство разрешения вопроса. Безусловно, это отнюдь не означает, что мы не желаем мира с Румынией. Добившись этого мира, мы нанесем тяжелый удар по французской политике, но добиваться этого мира любой ценой мы не хотим» (Коммунистическое подполье, 1987, 292, 293). Таким образом, либо А. Л. Гринштейну не сообщили об имевшихся планах, либо он не захотел известить о них бессарабских подпольщиков.

Гораздо более откровенным был заместитель наркома иностранных дел Х. Г. Раковский. 25 января 1925 г. на митинге, организованном в Москве Обществом бессарабцев, он заявил: «Известно, что мы хотели бы найти общий язык с Румынией, чтобы мы с ними как-нибудь сговорились. Румыны отказывались, потому что в 1919–1920 гг., когда начинались какие-нибудь разговоры с ними, они сейчас же оглядывались на Францию. А оттуда говорили: недопустимо, чтобы Румыния признала Советскую власть, тогда как мы, французы, ведем против Советской республики войну, поддерживаем Врангеля. Таким образом, Румыния продавала свое сотрудничество французам. Что же оказалось? В 1919, в 1920, в 1921 гг., в то время, когда мы были окружены со всех сторон врагами, Румыния могла бы на признании нас заработать политически, если бы сказала: “Вот я признаю Советскую власть. Франция, Англия, Италия ее не признают, а я признала”. Она могла бы создать известную обстановку. Этот момент валашские дипломаты проворонили. А теперь, после признания Англией, Италией, Францией, Японией, – какой для нас соблазн в признании еще и Румынией?! Да никакого! Из государств, нас окружающих, с точки зрения международного положения Румыния самое слабое, ее положение хуже всех и в известном смысле – Румыния в международном отношении изолирована» (Раковский, 1926, 29, 30).

В 1923 г. руководство СССР активизировало свои усилия по решению бессарабского вопроса

путем проведения переговоров с Румынией. К этому времени лишь британский Парламент 14 апреля 1922 г. ратифицировал парижский протокол по Бессарабии, что давало советской стороне некоторую, правда, довольно призрачную надежду на дипломатический успех. Вместе с тем, трудности с ратификацией и международным признанием вхождения Бессарабии в состав Румынии, критика со стороны оппозиции внутри страны и ряд других факторов подталкивали правительство последней к поискам путей налаживания двусторонних отношений. Инициативу проявила советская сторона. 16 мая 1923 г. по телеграфу ею была направлена нота, в которой румынская сторона обвинялась в обстрелах через Днестр военнослужащих Красной Армии. Одновременно выражалась надежда на то, что Румыния будет проводить искреннюю политику не на словах, а на деле. 12 июня министр иностранных дел Румынии И. Г. Дука в ответном послании заявил: «Дабы положить конец этим инцидентам и помешать их повторению в будущем, мы предлагаем вам соблаговолить прислать военного делегата, который придет к соглашению с румынским военным делегатом о мерах, которые окажутся наиболее подходящими и будут приняты по сему поводу» (Документы, 1962, 320).

С 10 августа по 20 ноября 1923 г., с перерывами, в Тирасполе проходила советско-румынская конференция, которая разработала ряд мероприятий по устранению конфликтов на Днестре. Начались также переговоры по установлению торговых отношений. 5 декабря на них была оглашена декларация правительства СССР. В ней, в частности, говорилось: «Правительство СССР, узнав из предложения делегации Румынии о согласии румынского правительства поставить на обсуждение во всей полноте вопрос урегулирования отношений между Румынией и СССР, приветствует это предложение и пользуется случаем подчеркнуть, что таково издавна было намерение правительства СССР, неоднократно выступавшего с аналогичным предложением Румынии. Правительство СССР будет ждать дальнейших предложений правительства Румынии о времени и месте созыва будущей конференции, уполномоченной разрешить вопрос отношений между обеими странами в полном объеме» (Документы, 1962, 320).

Казалось бы, что СССР намеревается пойти на уступки. Однако 9 декабря газета «Известия» опубликовала интервью с заместителем наркома иностранных дел М. М. Литвиновым. В нем было заявлено: «Все проникающие в иностранную прессу сведения о том, что будто подписанием этого соглашения [13] мы якобы „косвенно" превратили демаркационную линию (по Днестру – О. Г.) в постоянную границу, – ни на чем не основанный вздор. В этом легче всего будет убедиться по опубликовании подписанного соглашения.

Мы отвергли всякие формулировки, которые хотя бы косвенно могли быть истолкованы как признание нами ныне существующей демаркационной линии в качестве действительной границы между Румынией и СССР» (Документы, 1962, 536).

Тем не менее, министр иностранных дел Румынии И. Г. Дука в ноте от 21 декабря 1923 г. заявил: «Как я указывал в Лозанне, мое правительство готово приступить к обсуждению вопроса об урегулировании отношений между Румынией и Россией. Принимая во внимание декларацию, которую Вы огласили в Тирасполе, я предлагаю начать переговоры во второй половине января и местом встречи наших делегаций я предлагаю г. Зальцбург в Австрии» (Документы, 1962, 531).

Советская сторона, отклонив Зальцбург, предложила провести конференцию в Одессе, а Румыния – в Варшаве. Наконец, стороны сошлись на Вене, где конференция и состоялась с 27 марта по 2 апреля 1924 г. [14]

Еще в конце февраля 1924 г. Политбюро ЦК РКП(б) постановило «предложить НКИД к 3 марта (понедельник) представить в письменной форме директиву для комиссии по переговорам с Румынией» [15]. Что и было исполнено. 3 марта директива Политбюро ЦК РКП(б) советской делегации была утверждена: «СЛУШАЛИ: I. Вопросы НКИД.

…в) О Румынии (ПБ [пр. №] 74, п. 1-г от 28/II)

(т. т. Чичерин, Литвинов, Красин, Крестинский, Раковский)

ПОСТАНОВИЛИ: ... в) Дать делегации по переговорам с Румынией следующую директиву:

1. Бессарабия ни в коем случае не может быть уступлена Румынии.

2. Переговоры должны вестись таким образом, чтобы Европе ясно было, что мы хотим мира и желаем миролюбивого разрешения спора путем опроса самого населения.

3. Выдвигание вопроса об условиях плебисцита должно произойти в такой момент, когда это требование будет подготовлено ходом переговоров и не сможет быть воспринято как явный предлог для разрыва.

*4. Делегация ни в какой форме не должна вести разговоров о разделе Бессарабии* (выделено нами – О. Г.).

5. Делегация должна использовать переговоры для того, чтобы вскрыть политику Румынии по отношению к Бессарабии в 1917–1918 гг.

6. Делегация не должна в переговорах аргументировать историческими правами России на Бессарабию.

7. Делегация должна использовать переговоры для того, чтобы подчеркнуть право буковинского населения на самоопределение» (Cojocaru, 2009, 98).

В первый день работы Венской конференции делегации обменялись заявлениями, в которых были изложены позиции сторон [16]. 28 марта была оглашена советская декларация: «Правительство СССР полагает, что население Бессарабии само должно решить, желает ли оно остаться в составе СССР, желает ли выйти из состава Союза и присоединиться к Румынии или, наконец, существовать в качестве самостоятельного суверенного государства» (Документы, 1963, 13, 164-169). Не исключено, что был и четвертый вариант решения бессарабского вопроса

путем раздела ее территории между СССР и Румынией.

И в публицистической, и в научной литературе распространено мнение, что Советский Союз всерьез рассчитывал возвратить Бессарабию в результате переговоров в Вене и только после их провала приступил к реализации идеи создания Молдавской республики на левом берегу Днестра [17]. Думается, высшее советское руководство было не столь наивным. Целью Венской конференции, оно, вероятно, считало не немедленное получение Бессарабии дипломатическим путем, а пропагандистское наступление на Западе, демонстративное проявление демократизма и миролюбия СССР.

Поэтому главным для советской дипломатии было "заманить" Румынию в Вену и в подходящий момент внести на обсуждение конференции предложение о плебисците. Тем самым румынское правительство было поставлено в труднозащитимую позицию, говоря языком шахмат – в позицию цугцванга. Согласиться на проведение плебисцита под международным контролем Румыния вряд ли могла, так как Советский Союз не без оснований рассчитывал на благоприятный для себя исход народного голосования. Отказ же провести референдум в Бессарабии по примеру аналогичных мероприятий, организованных союзными державами при решении вопросов о Верхней Силезии и Шлезвиг-Гольштейне, мог быть и реально в дальнейшем был использован в пропагандистских целях [18].

31 марта румынская сторона выступила с ответным заявлением: «Декларация по бессарабскому вопросу, оглашенная делегацией СССР в качестве ответа на румынскую декларацию, устанавливающую границы возможной и полезной дискуссии, явилась для Румынской делегации неожиданностью.

Если бы правительство Румынии поверило, хотя бы на одно мгновение, сведениям по вопросу о плебисците в Бессарабии, косвенно дошедшим до него с российской стороны, оно отказалось бы послать своих делегатов для начала переговоров на такой основе» (Документы, 1963, 174, 175).

Слова «…сведениям по вопросу о плебисците в Бессарабии, косвенно дошедшим до него с российской стороны», видимо, означают, что компетентные румынские органы своевременно получили информацию о советском предложении. Руководство Румынии осознало ценность данной информации. В инструкции премьер-министра И. И. К. Брэтиану председателю румынской делегации в Вене, послу Румынии в Софии К. Ланга-Рэшкану указывалось, что и как следует сделать в случае внесения предложения о плебисците (Muşat, Ardeleanu, 1986, 1037-1039).

Историк И. Опря отмечает: «Не располагая историческими, этнографическими и лингвистическими аргументами, советская делегация "создала линию обороны" на почве национального самоопределения, единственном поле, которое могло позволить ей развернуться для дипломатического маневра, и пригодное для софизмов (так в тексте – О. Г.).

…Румынская делегация, протестуя против советского предложения, руководствовалась предписаниями Брэтиану, среди которых можно упомянуть следующее: "Насчет возможности предложения плебисцита, Вы от него откажитесь, не потому, что мы не были бы уверены в его исходе, а потому, что желая Бессарабии спокойствия, плебисцит открыл бы рану и противопоставил большинство меньшинству". Румыния отказалась от идеи плебисцита еще и потому, что он втянул бы ее в нежелательное и пагубное разногласие со своими союзниками, с которыми (она – О. Г.) заключила договор, призванный официально признать воссоединение Бессарабии» (Опря, 1992, 58, 59).

Почему же, заранее зная о плебисците, руководство Румынии, все же направило свою делегацию в Вену? Может быть, оно рассчитывало на то, что Советский Союз согласится на раздел Бессарабии?

Как указывалось выше, в первой половине 1924 г. инициативная группа бессарабских и румынских коммунистов предложила создать на левобережье Днестра Молдавскую республику. Это предложение неоднократно обсуждалось в руководящих кругах Москвы и Киева. 29 июля состоялось заседание Политбюро ЦК РКП(б) в очередной раз обсудившее проблему молдавской государственности. На нем было принято политическое решение о создании Молдавской АССР. Вопрос доложили Г. В. Чичерин, М. В. Фрунзе и Х. Г. Раковский. В результате состоявшейся дискуссии Политбюро постановило:

«а) Считать необходимым, прежде всего по политическим соображениям, выделение молдавского населения в специальную автономную республику в составе УССР и предложить ЦК КПУ дать соответствующие директивы украинским советским органам.

б) Предложить ЦК КПУ сделать сообщение в Политбюро ЦК РКП через месяц о ходе работ по организации Молдавской Автономной Республики.

в) Поручить тов. Фрунзе наблюдение за быстрейшим проведением этого вопроса».

12 октября 1924 г. III сессия восьмого созыва ВУЦИКа приняла постановление «Об образовании Молдавской Автономной Советской Социалистической Республики» (См. подробнее: Галущенко, 2007, 67-73).

9 ноября 1924 г. состоялось первое торжественное заседание Ревкома Молдавской АССР. В принятой на нем декларации «К рабочим и крестьянам» говорилось: «На территории АМССР кроме молдаван живут и другие национальности – украинцы, русские, евреи, болгары и пр. Одной из задач молодой нашей республики будет превратить АМССР в братскую, трудовую семью народов, ее населяющих. Советская Конституция и практика, а также положение ВУЦИКа о равноправии молдавского, русского и украинского языков в АМССР дают все гарантии в том, что все нации, живущие в АМССР, смогут развивать, поднимать и улучшать свою культуру, свой язык, свой быт» (Начало, 1964, 71).

Таким образом завершилась борьба за принятие политического решения о целесообразности создания на левом берегу Днестра Молдавской АССР.

Идея образования на территории Украины молдавской государственности с целью не только способствовать ускоренному развитию молдавского населения Левобережья Днестра, но и вернуть Бессарабию, революционизировать ситуацию на Балканах была реализована в весьма благоприятных для нее условиях советской внешней и внутренней политики первой половины 20-х гг. Коминтерн был весьма влиятельной организацией и пропагандируемые в его рамках коммунистические ценности оказывали реальное воздействие на этнополитические процессы к востоку от Днестра.

Параллельно с работой по образованию МАССР в советской прессе была организована кампания с целью убедить общественное мнение в том, что инициатива создания молдавской государственности исходит от самого населения левобережья Днестра. Однако жители Приднестровья в этом процессе практически не участвовали. Специально направленные агитаторы проводили здесь многочисленные сходы и митинги, на которых утверждались заранее подготовленные резолюции. Реально Молдавская АССР была создана "сверху". Вместе с тем ее образование соответствовало не только культурно-политическим интересам молдаван, но и экономическим интересам всего населения новой республики.

**Примечания**

[1] Мала енциклопедія етнодержавознавства. Київ, 1996. С. 215; Молдавия. Статистические материалы. Балта, 1928. С. 304; Первое Всеукраинское совещание по работе среди национальных меньшинств. 8–11 января 1927 г. Стенографический отчет, резолюция, постановления и материалы. Харьков, 1927. С. 24, 25; Культура Молдавии за годы Советской власти. Сб. документов в 4-х тт. Т. 1, ч. 1. Кишинев, 1975. С. 77, 78.

[2] Национальный вопрос на Балканах через призму мировой революции: В документах центральных российских архивов начала – середины 20-х годов. Ч. 1. Май 1922 г. – май 1924 г. М., 2000. Ч. 2. Июнь 1924 г. – декабрь 1926 г. Москва, 2003; Cojocaru G. E. Cominternul şi originile "moldovenismului": Studiu şi documente. Chişinău, 2009; и др.

[3] Деятели СССР и революционного движения России. Энциклопедический словарь Гранат. Москва, 1989. С. 418–421, 698–700; V Всемирный конгресс Коминтерна. Стенографический отчет. Ч. I. Москва, 1924. С. 9; Советский энциклопедический словарь. 4-е изд. М., 1989. С. 619; Сталин И. В. Вопросы ленинизма. II изд. Москва, 1941. С. 102, 103; Encyclopedia of World History. Oxford, 1998. P. 153; и др.

[4] Архив общественно-политических организаций Республики Молдова (АОПОРМ). Ф. 50. Оп. 2. Д. 107. Л. 1 об.

[5] АОПОРМ. Ф. 51. Оп. 1. Д. 1. Л. 1. По личному распоряжению Х. Г. Раковского правительству Бессарабской ССР из средств НКИД Украины было выделено 5 млн. рублей. За все время его существования этим «правительством» было получено 7 182 206 рублей. Часть этих средств и весь архив были утеряны. Управляющий делами Бесправительства И. Д. Визгирд писал в одной из докладных записок: «У станции Адабаш, на 348 версте, вследствие повреждения повстанцами пути, правительственный поезд потерпел крушение, был обстрелян повстанцами и затем ими разграблен». Руководство РКП(б) предполагало, что часть средств могла быть присвоена при этом самими членами "правительства". См. подробнее: Бабилунга Н. В., Бомешко Б. Г. Бессарабская ССР: к истории несостоявшегося проекта // Ежегодный исторический альманах Приднестровья, 2006, № 10.

[6] Революционный военный совет Республики (с августа 1923 г. – Реввоенсовет СССР) был высшим коллегиальным органом военной власти с 1918 г. по 1934 г. РВСР возглавлял нарком по военным и морским делам Л. Д. Троцкий, с 26 января 1925 г. его сменил М. В. Фрунзе, а после смерти последнего, с 6 ноября 1925 г., председателем Реввоенсовета стал К. Е. Ворошилов.

[7] Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 4. Д. 23. Л. 40-42.

[8] См. подробнее: Бессарабский вопрос и образование Приднестровской Молдавской Республики. Сб. официальных документов. Тирасполь, 1993; Коммунистическое подполье Бессарабии (1918–1940). Сб. документов и материалов в 4-х томах. Т. I. Кишинев, 1987; и др.

[9] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 981. Л. 7, 8, 15.

[10] См. подробнее: Галущенко О. С. Молдаване или румыны? Взаимоотношения между бессарабцами и румынскими политэмигрантами накануне создания Молдавской АССР // Revista de etnologie şi culturologie. Vol. 3. Chişinău, 2008.

[11] История Молдавской ССР. 2-е изд. Т. 2. Кишинев, 1968. С. 247, 248; Документы внешней политики СССР. Т. 6. М., 1962. С. 591.

[12] Закордот – заграничный отдел ЦК КП(б) Украины.

[13] Имеется в виду соглашение о предупреждении и разрешении конфликтов на Днестре, заключенное в Тирасполе 20 ноября 1923 г. Правительство СССР утвердило его. Правительство Румынии не ратифицировав соглашение, фактически соблюдало его, направив своих представителей в центральную смешанную комиссию.

[14] 25 марта 1924 г. состоялась первая неофициальная встреча, на которой обсуждались процедурные вопросы. Первое заседание началось 27 марта в 15 час. 30 мин. приветственной речью федерального министра иностранных дел Австрии Грунебергера. См. подробнее: Документы внешней политики СССР. Т. 7. М., 1963. С. 49, 164-169, 171-175, 702, 706; и др.

[15] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 3. Д. 422. Л. 2.

[16] Документы внешней политики СССР. Т. 7. С. 169; Crestomaţie la istoria românilor. 1917–1992. Chişinău, 1992. P. 105; и др.

[17] Например, Д. Б. Лунгу отмечает, что когда 2 апреля 1924 г. Венская конференция закончилась в условиях полного несогласия, было ясно, что Советский Союз выработал твердый политический курс в отношении Бессарабии и началась новая фаза советско-румынских отношений. После провала Венской конференции была образована ирредентистская Советская Молдавия, западная граница которой была в принципе установлена по реке Прут. Значит, с точки зрения советской стороны, судьба Бессарабии была решена еще в 1924 г., и именно в соответствии с этим необходимо анализировать все последующее развитие советско-румынских отношений. Бессарабия стала рассматриваться в качестве невоссоединенной советской территории – единственной официальной совет-

ской ирреденты после урегулирования в следующем году советско-японского конфликта по поводу острова Сахалин. См. подробнее: Lungu D. B. Soviet-Romanian Relations and the Bessarabian Question in the Early 1920 s. // Southeastern Europe. Vol. 6. Part I. 1979. P. 44.

[18] Документы внешней политики СССР. Т. 7. Москва, 1963. С. 422; Проблемы внутри- и внешнеполитической истории Румынии нового и новейшего времени. Кишинев, 1988. С. 201, 202; и др.

**Литература**

Бортневский В. Г. Белая разведка и контрразведка на Юге России в годы гражданской войны // Отечественная история, 1995, № 5.

Борьба трудящихся Молдавии против интервентов и внутренней контрреволюции в 1917–1920 гг. Сб. документов и материалов. Кишинев, 1967.

Галущенко О. Возрождение молдавской государственности // Наука и общество. Кишинев, 2007.

Докладная записка о необходимости создания Молдавской Советской Социалистической Республики // Cugetul. În limba rusă. 1992, № 5-6.

Документы внешней политики СССР. Т. 6. М., 1962.

Документы внешней политики СССР. Т. 7. М., 1963.

Коммунистическое подполье Бессарабии (1918–1940). Сб. документов и материалов в 4-х томах. Т. I. Кишинев, 1987.

Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 50. М., 1970.

Начало большого пути. Сб. документов и материалов. Кишинев, 1964.

Опря И. Венская румыно-советская конференция (1924) // Cugetul, 1992, № 2.

Раковский Х. Румынские притязания на Бессарабию. М.–Л., 1926.

Репида А. Образование Молдавской АССР. Кишинев, 1974.

Cojocaru G. E. Cominternul şi originile "moldovenismului": Studiu şi documente. Chişinău, 2009.

Muşat M., Ardeleanu I. România după Marea Unire. Vol. II. Partea I. Bucureşti, 1986.

**Rezumat**

Internaţionala comunistă (Komintern) a fost creată la începutul lunii martie 1919. Această organizaţie internaţională a întrunit mai multe partide din ţări diferite pentru a realiza ideea victoriei doctrinei comuniste pe tot mapamondul. Valorile propagate de acest organism internaţional au influenţat vădit procesele etnopolitice din regiunea de est a Nistrului. În octombrie 1924 a fost creată R.A.S.S. Moldovenească. Formarea acestui stat a fost în concordanţă atât cu interesele cultural-politice ale moldovenilor, cât şi cu interesele economice ale populaţiei aflate pe teritoriul noii republici.

**Cuvinte cheie:** Transnistria, R.A.S.S. Moldovenească, istorie, etnologie, politologie.

**Резюме**

Коммунистический Интернационал (Коминтерн) был создан в начале марта 1919 г. Эта международная организация объединила партии различных стран для реализации идеи победы коммунизма на всем земном шаре. Пропагандируемые в его рамках ценности оказывали реальное воздействие на этнополитические процессы к востоку от Днестра. В октябре 1924 г. была создана Молдавская АССР. Ее образование соответствовало не только культурно-политическим интересам молдаван, но и экономическим интересам всего населения новой республики.

**Ключевые слова:** Коммунистический Интернационал, Молдавская АССР, Приднестровье, история, этнология, политология.

**Summary**

The Communist International (Comintern) was founded in the beginning of March, 1919. This international organization united the parties of different countries to realize the idea of the victory of communism around the world. The values promoted by it had a real impact on ethno-political processes to the east of the Dniester. In October, 1924, the Moldavian ASSR was created. The formation of it corresponded to the cultural and political interests of the Moldavians as well as economic interests of all the people of the new republic.

**Key words:** Communist International, Moldavian ASSR, Transnistria, history, ethnology, political science.

*И. КАУНЕНКО*

# К ПРОБЛЕМЕ ИДЕНТИЧНОСТИ ЭТНИЧЕСКИХ ГРУПП РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА: ТРАНСФОРМАЦИИ И РАЗВИТИЕ

Проблема становления, трансформации, конструирования этнической идентичности в современных условиях в последнее время является актуальной и привлекает внимание ученых из разных областей: философии, психологии, этнологии, политологии, культурологии и др. «Происходит формирование трансэтнических функциональных систем, и образуются новые нации-государства. Расширяющиеся и усложняющиеся процессы интеграции сопровождаются новыми формами и уровнями проявления дифференциации» (Бондырева, Сайко, 2009, 3).

Изучение нами идентичности этнических групп в Молдове, в течение ряда лет, дает возможность подвести некоторые итоги и определить векторы развития. Можно сказать, что с начала 90-х гг. по настоящее время происходит интенсивное изучение проблемы трансформации, развития этнической идентичности и межэтнической толерантности. И это вполне естественно, так как кардинальные изменения социальной системы (образование государств на постсоветском пространстве) привели к изменениям этнополитических статусов этнических групп; к «процессу поиска новой, адекватной реальности этнической, культурной и конфессиональной идентичности у представителей „титульных" этносов и этнических меньшинств; росту этнических миграций и осознанию необходимости аккультурации в новых культурных и политических условиях»

(Лебедева, 1999,48-49). Как же данные социальные изменения отразились на идентификационных процессах? Какие психологические особенности характерны для них? И как это происходит на уровне разных возрастных групп? Мы постараемся ответить на данные вопросы, проанализировав результаты наших эмпирических исследований различных возрастных и этнических групп.

В начале нашего эмпирического исследования мы стремились понять особенности этнической идентичности молодого поколения, которое росло в совершенно новой структуре общества – государстве Молдова. Наши исследования вначале были проведены в 2004 г. среди старших школьников, а затем были повторены в 2008 г. В исследование были включены представители следующих этнических групп – молдаване, русские, гагаузы, болгары, украинцы. Исследование данных этнических групп было обусловлено следующими соображениями: изучение этнических меньшинств (а мы сначала исходили из предположения, что этническим меньшинствам необходимо адаптироваться к изменившейся социально-политической ситуации) было невозможно без взаимосвязи с титульным этносом, но вначале больший акцент в нашем исследовании был поставлен на изучении идентичности этнических меньшинств. Лишь позже, в результате накопления эмпирического опыта по данной проблематике, пришло осознание, что изменения будут проходить у обеих групп. Титульному этносу необходимо было адаптироваться к изменившемуся статусу – нациообразующему, а русским, гагаузам, болгарам, украинцам – к статусу меньшинства. Процесс смены этносоциального статуса, вызванный кардинальными изменениями общества, является довольно болезненным и непростым. Забегая вперед, можно отметить, что он еще продолжается.

Группа русских была выбрана для исследования в связи с тем, что русский язык и русская культура были тем культурным пространством, которое исторически оказало влияние на все этнические меньшинства, а также на титульный этнос. Исторически русским языком владело преобладающее большинство этнических меньшинств. И сегодня представители данных групп, в своем большинстве, обучаются на русском языке.

Группа украинцев была интересна для изучения не только тем, что она одна из многочисленных, после титульного этноса (8,4%), но и тем, что они достаточно давно проживают на данной территории и являются «пограничной» группой (Молдова граничит с Украиной).

Для нас представляло интерес изучение гагаузов как этнической группы, имеющей территориальную автономию (АТО Гагауз Ери) и не имеющей страны выхода.

Исследование болгар было интересно в связи с тем, что это группа, издавна проживающая в Молдове компактно на юге, по соседству с гагаузами.

При изучении этнической идентичности для нас базовыми являлись исследования российских психологов Т. Г. Стефаненко, Г. У. Солдатовой, Н. М. Лебедевой, которые длительное время изучали этничность на постсоветском пространстве. Особое значение для нас имели также работы П. Н. Шихирева и его сотрудников, которые еще в конце 80-х г. проводили исследования в области межгрупповых отношений, включая этнические. Поэтому после распада Советского Союза именно данная группа социальных психологов была готова как методологически, так и практически (обладала эмпирическим опытом) к изучению «фантома этничности» на постсоветском пространстве. Это были многолетние (более 20 лет) исследования в области межэтнической напряженности (Солдатовой Г. У.); русской диаспоры постсоветского пространства (Лебедева Н. М., 1994); социальной перцепции на материале межэтнических отношений в Литве и Белоруссии (Науменко Л. И.); роли этнопсихологической двойственности в межнациональных отношениях на примере казахстанской этногруппы (Мулдашева А. Б., 1991). Теоретико-методологические положения и методы эмпирических исследований данных ученых явились для нас базовыми в наших эмпирических исследованиях. Мы основывались на следующих положениях:

В наше исследование были включены следующие возрастные группы: юношеский, молодежный, зрелый. *Социальный статус* – школьники, студенты, работающие взрослые.

В целом выборка составила *932* человек. Возрастной состав и образовательный статус: *16–18 лет* (школьники); *18–25* лет (студенты); *25–55 лет* (работающие взрослые). Выборка составила: школьников – *450* респ.; студентов – *200* респ.; взрослых – *268* респ. *Регионы* – Кишинев, Комрат (Гагауз Ери), Тараклия, Бельцы, Глодяны. Этнические группы – титульный этнос (молдаване) – *202* респ.; русские – *165* респ.; гагаузы – *204* респ.; украинцы – *161* респ.; болгары – *166* респ.

*Целью* нашего исследования было изучение этнической идентичности титульного этноса и этнических меньшинств. Считаем необходимым повториться и сделать дополнительное пояснение. Первоначальной целью нашего исследования являлось изучение этнической идентичности этнических меньшинств. Мы тогда исходили из того, что этническим меньшинствам надо адаптироваться к изменившимся условиям социальной среды. И титульный этнос изучался нами с целью понимания отношения этнических меньшинств к нему. Лишь позже, в процессе эмпирического исследования, он стал объектом нашего изучения. *Гипотеза* нашего исследования состояла в предположении, что кардинальные изменения социальной структуры общества (образование независимого государства Молдовы) оказали влияние на этноидентификационные процессы. Важным фактором, воздействующим на процессы этнического самоопределения, является принадлежность к группе большинства или меньшинства.

В *задачи* нашего исследования входило изучение структуры этнической идентичности, психологических особенностей этнической идентично-

сти у разных возрастных групп. Позже отдельным предметом нашего исследования явилось изучение этнической идентичности трудовых мигрантов, так как трудовая миграция, в связи с длительной социально-экономической нестабильностью, все больше имеет тенденцию к «омоложению», и количество населения, включенного в данный процесс, составляет значительное число – по неофициальным данным, 600 тыс. человек.

В данной статье мы остановимся на общих результатах исследования, поскольку подробное описание результатов поставленных задач было детально описано в ряде статей прошлых лет (Caunenco, Gaşper, 2005; Кауненко, 2007, 2008, 2009).

При обобщенной характеристике процессов этнической идентичности, имеющих место у исследуемых этнических групп, следует отметить, что превалирует позитивная этническая самоидентификация. Этническую идентификационную матрицу Молдовы можно представить в следующем виде – титульный этнос и этнические меньшинства, центрированные вокруг группы русских, что выражается в определенной степени биэтничности. Для титульного этноса наиболее близкими группами являются русские и украинцы. Все исследуемые этнические группы сближают следующие этнические маркеры: общая территория, религия, исторической прошлое. Наиболее высокий уровень аффилиативных тенденций (то есть стремление принадлежать к группе) выявлен у титульного этноса и гагаузов. Здесь важно обратить внимание на изменение аффилиативных тенденций в связи с возрастным этапом. Так, например, у титульного этноса выявлено увеличение группы «колеблющихся» у старшего поколения. А у гагаузов – увеличение у старшего поколения антиаффилиативных тенденций и значительное уменьшение колеблющихся. Хотя традиционно старшее поколение является более консерватиным. Но в любом случае, у этих групп аффилитативные тенденции превалируют. Пример с аффилиацией наглядно демонстрирует динамичность идентификационных процессов на уровне группы.

Для всех этнических групп, кроме русских, характерны групповые ценностные ориентации на коллективизм, русские наиболее индивидуалистическая группа.

По ценностным ориентациям на уровне культуры, для всех этнических групп значимы такие ценности, как ***Равенство, Овладение (Мастерство), Включенность (Консерватизм), Гармония.*** Это означает, что для представителей всех исследуемых этнических групп имеют значение ценности морального равенства всех людей, важно учитывать благополучие окружающих, быть социально ответственными. Представители всех этнических групп ориентированы на интенсивный труд, важна групповая включенность, значима проблема справедливости, социальной ответственности и гармонии с окружающей средой. Выделенные ценности у представителей исследуемых этнических групп могут стать консолидирующей основой гражданской идентичности и формирования межэтнической толерантности. *Ведь ценности являются необходимой базой для понимания готовности общества к тем или иным социальным практикам*.

Важным аспектом является сопоставление ценностей этнических групп на культурном (групповом) и на индивидуальном уровне. Пока такой анализ был проведен только в группе молдаван. Так, *на индивидуальном уровне* для титульного этноса в целом по выборке наиболее значимы ценности ***Самоопределение (Доброта, Благожелательность) и Сохранение (Безопасность, Конформность).*** *На групповом* уровне наиболее высокие показатели отмечены по блокам: ***Равенство (Равноправие), Включенность (Консерватизм).*** Как же соотносятся ценности на групповом и на индивидуальном уровнях?

Значимость ценностей ***Равенство (Равноправие), Включенность (Консерватизм)*** дает основание предположить, что на групповом уровне значительно возросла потребность в социальной справедливости, что может свидетельствовать об определенной социальной напряженности. И в то же время высока значимость принадлежности к группе, идентификации с группой и разделения общего образа жизни. Другими словами, на *индивидуальном уровне* важно самоопределение и предсказуемость мира, *на групповом* – социальная справедливость, социальная ответственность (а значит, процессы, происходящие в обществе, воспринимаются порой как несправедливые) и принадлежность к группе, то есть коллективистическая тенденция (*социальный порядок, уважение традиций, безопасность, долг, мудрость)*.

Знание ценностной сферы на культурном и индивидуальном уровнях дает возможность диагностики социальной практики разных этнических групп, а также понимание готовности населения к тем или иным государственным инновационным проектам.

При изучении ценностной сферы представителей разных этнических групп необходимо учитывать возрастной аспект. Только при таком учете можно реально прогнозировать тенденции ценностной сферы. Так, например, у группы русских мы выявили «ценностный провал» между ценностями взрослых и молодежи на культурном уровне, что может свидетельствовать об усилении вектора индивидуализации и автономии. А это, как показали исследования Шварца, является важной основой предпринимательской деятельности. То есть можно сказать, что молодое поколение готово участвовать в модернизационных проектах общества. Вместе с тем, необходимо продолжать изучение ценностной сферы взрослых разных этнических групп, так как именно данная возрастная группа является основным транслятором ценностной сферы (в первую очередь мы подразумеваем родителей). И

необходимо помнить, что ценности – это не только когнитивные конструкты, но и эмоционально насыщенные, переживаемые.

В нашем исследовании выделены и проблемные тенденции, которые пока проходят латентно. Так, выявлено увеличение конфликтной этнической идентичности у школьников титульного этноса. Например, если в выборке 2004 г. у 22% школьников был положительный автостереотип и отрицательный гетеростереотип (русских), то в выборке 2008 г. произошло увеличение – 35%. В целом по группе школьников 2008 г. гетеростереотип русских стал слабо отрицательным. У русских школьников выборки 2004, 2008 г. гетеростереотип молдаван также является слабо отрицательным.

Если исходить из того, что стереотипы – это *образ социального объекта*, а не просто мнение об этом объекте, никак не обусловленное объективными характеристиками последнего и всецело зависящее от воспринимающего (стереотипизирующего) субъекта. (Шихирев, 1999), *то отрицательный заряд гетеростреотипа, пусть пока и слабый, может стать основой для предубеждений, межэтнической напряженности*. Поэтому, хотя социальные (этнические) стереотипы достаточно устойчивы во времени, все же они подвержены изменениям, и необходимо периодически проводить их мониторинг, так как они отражают особенности взаимоотношений групп в тот или иной период времени. Эмпирические данные по этническим стереотипам дают возможность не только прогноза межэтнической напряженности, но и разработки адекватных профилактических программ по межкультурному диалогу и поликультурной компетентности. Это подтверждает и наш практический опыт по реализации программ, направленных на формирование межэтнической толерантности и профилактики ксенофобии (Caunenco, Gaşper, 2003; Caunenco, Gaşper, 2005). Итак, юношеский возраст продолжает являться одним из сензитивных периодов формирования этнической идентичности (хотя базовые компоненты сформированы уже к 12–14 годам), и поэтому необходима разработка целостной системы по поликультурному воспитанию, постоянный мониторинг этноидентификационных процессов.

Также проблемной остается этническая идентичность группы русских. Как мы отмечали выше, у школьников двух выборок (2004, 2008) и студентов образ титульного этноса остается слабо отрицательным, то есть в целом этническую идентичность можно обозначить как конфликтную, когда смена статуса продолжает оказывать дестабилизирующее влияние. Хотя субъективно этническая группа русских обладает самым высоким стереотипом как у титульного этноса, так и у этнических меньшинств. И по ценностям культуры данная группа (молодежь) наиболее быстро перестроилась в направлении предпринимательства.

Если обобщить эмпирические исследования по этнической идентичности, то вырисовывается следующая идентификационная картина: у гагаузов, болгар, украинцев преобладает этническая идентичность по типу нормы, затем гиперидентичность; у группы русских преобладающей является гиперидентичность, затем норма. Таким образом можно еще раз подтвердить, что пока идентификационные процессы у группы русских идут в своем превалирующем большинстве по типу гиперидентичности, что является негативным моментом как для группы русских, так и для этнокультурного пространства. В целом, относительно этнических меньшинств можно сказать, что есть тенденция, хотя и слабо выраженная, к гиперидентичности, то есть дистанцированности от титульного этноса.

При этом необходимо учитывать, что социальные (этнические) стереотипы отражают адекватность межгруппового восприятия, отношение к своей группе и другим, а также являются регуляторами межгрупповых отношений.

Изучение титульного этноса – молдаван – показало превалирование этнической идентичности по типу нормы, но вместе с тем и определенную вариативность идентификационных процессов. Выявлены следующие вариации – амбивалентная этническая идентичность, гиперидентичность, гипоидентичность, негативная этническая идентичность. Более глубинное описание данных вариантов будет изложено в следующих публикациях. Необходимо ответить на вопрос: «Как сегодня происходит становление коллективного образа *Мы*?». Так как молдаване являются нациообразующей группой, то направленность идентификационных процессов оказывает влияние на особенности гражданской идентичности, идентификацию этнических меньшинств.

Наверное, одна из самых проблемных областей при изучении этнической идентичности – это тенденция дистанцирования этнических меньшинств от титульного этноса у молодого поколения. Необходимо обратить внимание на присутствие в каждой этнической группе респондентов с отрицательной, амбивалентной этнической идентичностью, особенно в старшем школьном возрасте. И хотя их не большинство, но эти группы требуют пристального изучения и понимания причин формирования такой идентичности в современных условиях. Именно представители таких типов этнической идентичности с большей вероятностью могут составлять группы националистической направленности, быть «авторитарными» личностями. Это особенно актуально сегодня, когда социально-политическая ситуация амбивалентна и неопределенна. Наиболее толерантной является группа взрослых у всех этнических групп.

Изучение культурной дистанции между исследуемыми этническими группами выявило, что наиболее значимый маркер – общая территория проживания, историческое прошлое, религия. Здесь обрисовываются два проблемных исследовательских направления – изучение социальных представле-

ний, которые вкладываются в данные этнические маркеры для каждой этнической группы, а также сравнительный анализ и поиск общих смысловых полей этнических маркеров.

Примером такого исследования может служить изучение лингвокультурной коммуникации, проводимое отечественным ученым Т. Зайковской. Так, в одном из ее эмпирических изысканий анализируется концепт «дом» и его составляющие – «дети», «гости» и др. Она подчеркивает, что «представления о наиболее тесных, глубинных связях слов, существующих в сознании носителей того или иного языка / культуры, способствуют выявлению особенностей мировидения того или иного этноса» (Зайковская, 2010, 97).

Особого внимания также требует изучение влияния феномена трудовой миграции на этноидентификационные процессы в стране. Как показывают наши исследования, на эти процессы различные этнические группы будут реагировать по-разному. Так, для группы молдаван – трудовых мигрантов характерна тенденция к индивидуализации, дистанцированию от своей этнической группы, маргинализации. У трудовых мигрантов-гагаузов выявлена обратная тенденция – стремление к более тесной связи со своей этнической группой. Проблема изучения влияния трудовой миграции на идентичность разных этнических групп нашей страны представляется особо значимой, так как данный феномен продолжает «молодеть». Это важно и для понимания процесса становления гражданской идентичности, так как трудовые мигранты привносят свой опыт мировидения вследствие пребывания в иных социокультурных системах.

Итак, изучение особенностей этнической идентичности разных этнических и возрастных групп выявило высокую динамичность данных процессов и необходимость систематического исследования их направленности. Так, изучение этнических стереотипов разных этнических и возрастных групп показало, что значительная доля толерантности, терпимости выявлена не только у группы взрослых, но и у молодежи. Интересно было бы отдельно изучить факторы, оказывающие влияние на становление этнической идентичности у современной молодежи. Представляется, что данный феномен не так ясен, как кажется на первый взгляд. Мы не считаем правомерным объяснение, что этническая идентичность формируется в подростковом возрасте, а в молодежном она устойчива и не является центральной. Действительно, в молодежном возрастном периоде центральными задачами являются профессиональное становление, поиск партнера, создание семьи. Но необходимо учитывать, что сегодня мы живем в обществе с высоким уровнем динамических изменений и длительной социоэкономической неопределенности. Кроме того, в наши дни, как никогда, актуальной является проблема активности субъекта. Сегодня человеку самому приходится выстраивать, конструировать собственное пространство при «дефиците» четких социальных ориентиров, которые порой носят взаимоисключающее смысловое значение.

С нашей точки зрения, стратегии самоопределения этнических групп на современном этапе в Молдове могут быть интересны в связи с тем, что они помогают лучше понять феномен идентичности группы при смене социального статуса; как происходит адаптация социальной группы как субъекта в ситуации длительной социальной неопределенности; как протекает процесс самоопределения титульного этноса, когда он «расколот» изнутри. Также в нашем исследовании, как отмечалось выше, нами были выделены и пока ориентировочно названы типы этнической идентичности внутри группы титульного этноса. В основу типологии был положен этнический стереотип. Так, на его базе были выделены такие типы этнической идентичности, как позитивная, конфликтная, ассимиляционная, амбивалентная. Они требуют своего более глубинного описания. Как подчеркивалось выше, гетеростереотип румын и русских (то есть «Другого») близок автостереотипу молдаван. Этот феномен биэтничной идентичности титульного этноса представляет интерес, так как дает возможность понять особенности формирования этноидентификационных процессов у титульного этноса, который является нациообразующим. Есть еще один важный, с нашей точки зрения, аспект – это понимание взаимосвязи, иерархии этнических групп Молдовы в новых условиях становления государственности на современном этапе. Исходя из наших эмпирических данных, можно вывести групповую иерархию этнических предпочтений. Это очень важно учитывать для понимания процесса особенностей процессов стереотипизации, категоризации. И здесь не обойтись без учета такого феномена, как миграционный и диаспоральный. Последние события в нашей стране – выборы, референдум – высветили значимость миграционного ресурса. Влияние трудовых мигрантов на социально-экономическую ситуацию отмечается многими отечественными специалистами. А вот особенности влияния трудовой миграции на идентификационные процессы в плане как социальной идентичности, так и личностной пока практически не изучены.

В дальнейшем мы предполагаем исследовать соотношение этнической идентичности с гражданской, содержание социальных представлений о стране у представителей разных этнических групп. Так, в исследованиях отечественного этнолога Степанова В. было выявлено, что украинское население республики достаточно высоко ориентировано на идею молдавской гражданской идентичности (Степанов, 2010, 387).

Сегодня, как никогда, есть потребность в изучении идентификационных процессов комплексно, в связи с «пограничными» науками – социологией, педагогикой, философией, политологией. Сегодня «усложнились процессы идентификации и самоидентификации человека, этноса. Расширились про-

странства видения мира, изменилось миропонимание и в то же время упростились условия функционирования человека, снялись границы разделения его с другими. Этносфера как составляющая воспроизводства Социума в процессе выполнения социальной эволюции по-новому воспроизводится в нем, функционирует в исторически новой своей представленности» (Бондырева, Сайко, 2009, 3).

**Литература**

Бондырева С. К., Сайко Э. В. Этносфера как составляющая воспроизводства Социума // Мир психологии. М., 2009.

Зайковская Т. Исследование проблем лингвокультурологии и межкультурной коммуникации в Республике Молдова / Этносоциологические и этнопсихологические практики: методологические подходы и комментарии. Кишинев–Комрат, 2010.

Кауненко И., Гашпер Л. Поиски путей формирования позитивной этнической идентичности у подростков как основы становления толерантной личности (на материале Молдовы) // Humanisierung der bildung. Jahrbuch 2002/2003 der Internationalen Akademie zur Humanisierung der Bildung (IAHB), Sonderdruck, 2003, Germania.

Карандашев В. Н. Концепция ценностей культуры Ш. Шварца // Вопросы психологии, 2009.

Лебедева Н. М. Новая русская диаспора: социально-психологический анализ. М., 1997.

Мулдашева А. Б. Роль этнопсихологической двойственности в межнациональных отношениях. Автореф. дис. … канд. психол. наук. М., 1991.

Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряженности. М., 1998.

Степанов В. П. Грани идентичностей: Этногражданские процессы в среде национальных меньшинств Республики Молдова на примере украинского населения (1989–2009). Ch.: ”Elan Inc” SRL, 2010.

Шихирев П. Н. Современная социальная психология. М., 1999.

Caunenco I., Gaşper L. The Formation of Ethnic Youth Identities and the Problem of Tolerance // Internationalization, Cultural Difference and Migration. Challenges and perspectives of Intercultural education / Ed. Reinhard Golz. Transaction Publishers. New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.) LIT VERLAG Munster 2005.

**Rezumat**

În articol sunt prezentate rezultatele finale ale studiului efectuat pe parcursul a mai multor ani identității etnice a moldovenilor, ruşilor, ucrainenilor, găgăuzilor, bulgarilor. S-a înregistrat faptul că la nivel de grup pentru toate grupele este caracteristică autoidentificarea pozitivă. Însă, la nivel de stereotipuri etnice la elevii claselor superioare se observă tendința de distanțare de etnia titulară. În grupul ruşilor s-a evidențiat tendința către hiperidentitate. La etnia titulară (tinerii, studiul efectuat în 2010), s-a înregistrat norma precum şi variații ale identității etnice – identitatea etnică ambivalentă, hiperidentitatea, hipoidentitatea, identitatea etnică negativă. Aceste tipuri de identitate etnică necesită o studiere suplimentară. Privind orientările valorice la nivel cultural, pentru toate grupurile etnice sunt semnificative valorile: ***Egalitate, Măiestrie, Includere (Conservatism), Armonie.*** Aceste date denotă faptul că pentru reprezentanții tuturor grupurilor etnice sunt importante valorile egalității morale a tuturor oamenilor, responsabilitatea socială. Valorile date pot deveni bază pentru consolidarea tuturor grupurilor etnice din Republica Moldova. De asemenea este necesar de studiat raportul dintre identitatea etnică şi civilă.

**Cuvinte cheie:** identitatea etnică, stereotipuri entice, valori culturale, distanța culturală, afilierea, valori, tipuri motivaționale, ierarhia valorilor.

**Резюме**

В статье проводится итоговый анализ многолетнего изучения идентичности этнических групп – молдаван, русских, украинцев, гагаузов, болгар. Было выявлено, что на групповом уровне для всех групп характерна положительная самоидентификация. Однако, в целом, на уровне этнических стереотипов у старших школьников наблюдается тенденция дистанцирования от титульного этноса. Отмечается, что у группы русских, независимо от возраста, выявлена тенденция к гиперидентичности. У титульного этноса молодежи (выборка 2010 г.), наряду с нормой, обнаруживаются вариации этнической идентичности – амбивалентная этническая идентичность, гиперидентичность, гипоидентичность, негативная этническая идентичность. Данные типы требуют дальнейшего изучения. По ценностным ориентациям на уровне культуры, для всех этнических групп значимы ценности ***Равенства, Овладение (Мастерство), Включенность (Консерватизм), Гармония.*** Это означает, что для представителей всех исследуемых этнических групп имеют значение ценности морального равенства всех людей, важно учитывать благополучие окружающих, быть социально ответственными. Данные ценности могут стать основой гражданской консолидации представителей всех этнических групп Молдовы. Отмечается, что необходимо изучить соотношение этнической и гражданской идентичности.

**Ключевые слова:** этническая идентичность, этнические стереотипы, ценности культуры, культурная дистанция, аффилиация, ценности, мотивационные типы, иерархия ценностей.

**Summary**

The article provides the final analysis of many years of studies of the identity of such ethnic groups as Moldavians, Russians, Ukrainians, Gagauzians, Bulgarians. It was revealed that all the groups are characterized by the positive self-identification on group level. However, on the whole, there is a tendency of distancing from the titular ethnic group observed among senior schoolchildren on the level of ethnic stereotypes. The group of Russians is characterized by the tendency of hyperidentity irrespective of age. As for the titular ethnic group, the author revealed the ambivalent ethnic identity, hyperidentity, hypoidentity, negative ethnic identity. These types require further research. Speaking of the value orientations on cultural level, it is necessary to note that such values as ***equality, skill, conservatism, harmony*** are important for all the ethnic groups. These values can become the basis of civil consolidation of the representatives of all the ethic groups. The necessity of studying the correlation of ethic and civil identities is emphasized.

**Key words**: ethnic identity, ethnic stereotypes, values of culture, cultural distance, affiliation, values, motivation types, hierarchy of values.

*Н. КАУНОВА*

# ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ПОДРОСТКОВ-РОМОВ О СВОЕЙ ЭТНИЧЕСКОЙ ГРУППЕ (ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

В последнее время социальные психологи, этнопсихологи уделяют большое внимание изучению больших социальных групп, и в частности, этнических. Такой интерес обусловливается тем, что проблема межкультурных отношений получила высокую общественную значимость, что и стимулировало рост психологических исследований в данной области. Сегодня практически невозможно избежать взаимодействия и контактов с представителями других этносов, других культур, поскольку мы живем в мультикультурном и многонациональном мире. Знание этнокультурных особенностей, психологии конкретных этнических групп, проживающих в «общем пространстве», необходимо для управления межнациональными отношениями внутри любого государства.

На современном этапе «в принципиально новом социальном пространстве Социума резко изменились условия функционирования его *этнической образующей* и характер ее представленности. В настоящее время ученые насчитывают по разным критериям и разным демографическим сводкам от 3 000 до 5 000 тысяч этносов. Четко проявляется полиэтничность почти всех государств» (Бондырева, Сайко, 2009, 3)

Особое место среди этнических групп Молдовы занимает группа ромов. Исследования социальных представлений молодежи Молдовы о цыганах выявило достаточно противоречивую картину, что, по нашему мнению, связано с бедным опытом взаимодействия, слабой осведомленностью о данной группе. Так, например, около половины молодых респондентов (40,9%) относятся к цыганам «недоверчиво, с подозрением»; «игнорируют» 15,9%, относятся «нейтрально» 25%. Положительное отношение к цыганам демонстрирует лишь небольшая часть респондентов – «уважают» 4,5%, «симпатизируют» 4,5% и «относятся с интересом, любопытством» 9,1%. Изучение содержания стереотипов молодежи относительно группы ромов показало следующее. Так, у типичного представителя этнической группы цыган студенты выделяют такие качества, как хитрый (3,71), навязчивый (3,68), настойчивый (3,63), гордый (3,47), темпераментный (3,45), активный (3,39), упрямый (3,34). Наименее выраженными качествами у цыган, по мнению молодежи, являются такие качества, как бесхарактерный (1,5), педантичный (1,61), дипломатичный (1,61), покладистый (1,66), аккуратный (1,71), трусливый (1,74). Исходя из этих данных, вырисовывается «портрет народа» – гордого, настойчивого, активного, и в то же время хитрого, навязчивого и упрямого.

Для разработки программ по межкультурной компетентности относительно группы цыган необходимы исследования по этнической идентичности, межэтническим отношениям данной группы на современном этапе. И хотя исторически данная этническая группа проживает в Молдове давно и составляет по последней проведенной переписи (2004) 12 тыс. чел., а по неофициальным данным 100 тыс. чел. (Думиника, 2008), о ее представителях довольно мало знают. Поэтому в поликультурном образовании нуждаются не только дети, молодежь, но и взрослые, включая учителей.

В настоящий момент нами ведется исследование в двух направлениях. Во-первых, изучаются представления подростков и молодежи Молдовы о группе ромов, во-вторых, –этническая идентичность ромов и представления самих ромов о своей этнической группе. Мы остановимся на некоторых результатах нашего исследования.

В нем принимали участие подростки-ромы 13–16 лет. Всего 29 человек.

Изучение этнических стереотипов подростков-цыган выявило, что они характеризуются архаичностью. По описаниям подростков, наиболее важными качествами цыган являются: сердечность, душевность, умение найти подход, находчивость, артистичность. Также значимыми маркерами их этнической группы выступают: язык, традиции и обычаи, уважение к своему народу. Группа цыган имеет свою этнокультурную специфику, которая проявляется в корпоративности и «закрытости» группы, большой сохранности традиций, жесткой иерархичности структуры, законов и норм.

Хотелось бы отметить, что относительно традиций подростки достаточно хорошо осведомлены, и их исполнение является естественным и не подлежащим сомнению. Такую особенность мы бы обозначили как исполнение на уровне «внутреннего закона» *(«Ты не можешь быть цыганом, если не знаешь традиций и обычаев, и нужно их соблюдать»; «Цыган должен уважать традиции и свой народ»; «Соблюдение традиций ромов – это закон»).* Цыгане *подчиняются, прежде всего, своим неписаным законам*. Даже тот, кто имеет очень большой авторитет, действует в строго очерченных рамках. К нему прислушиваются, пока он говорит закрепленные традиционными представлениями вещи.

Этот момент очень важен для понимания особенностей восприятия подростками своей группы. Необходимо помнить, что «само восприятие человеком действительности всегда опосредуется артефактами той культуры, к которой он принадлежит. Действительность никогда не дана «сама по себе», между ней и воспринимающим ее человеком всегда находится несколько полупрозрачных символических слоев, текстура которых образована артефактами данной культуры. В зависимости от того, каковы базовые аксиомы культуры, будет меняться (в ряде

случаев очень сильно) и образ действительности» (Пигалев, 2005, 324-325)

Особую роль подростки-ромы отводят семье (*«Ром не может чувствовать себя цыганом без крепкой семьи и музыки»)*. Чрезвычайно важным событием в жизни семьи для подростков-ромов является рождение ребенка – брата, сестры, племянника и др. Это большой праздник для всех домочадцев. Семья и этничность у подростков-ромов неотделимы друг от друга. Если рассматривать этническую группу ромов с позиций индивидуализма/коллективизма (Г. Хофстеде, Г. Триандис), то ромов можно отнести к представителям коллективистической культуры. Исследователь К. Каджицибаси при рассмотрении конструкта индивидуализм/коллективизм, прежде всего, выделяет в нем психологический аспект, основанный на «базовой человеческой связанности». «Культура связанности» тесно переплетена с семейной культурой и межличностными образцами связанности, опосредующимися через социализацию и воспитание (цит. по: Жарова, 2010, 9).

Семья является основным транслятором моделей жизнедеятельности формирующейся личности. Именно семья – один из базовых социальных институтов, который формирует область социокультурного опыта, передающегося от поколения к поколению, выступая основой этнической идентичности. Если обычаи и традиции живут в семье, они являются прочной тканью, соединяющей ее членов с этнической культурой (Стефаненко, 1999). Семья является одним из основных трансляторов «символического капитала» от старшего поколения к младшему. *И еще, что очень важно, – до тех пор, пока семья и старшее поколение в ней является высокостатусной группой для подрастающего поколения, невозможен перехват смысловых потоков традиции* (Пигалев, 2005, 330). По результатам нашего исследования, статус семьи для подростков-ромов высок и стабилен. Именно с событиями в семье подростки связывали самые интересные события года.

Культура – это исторически передаваемый паттерн значений, воплощаемый в *символах*, посредством которых люди сообщают и развивают свои знания о жизни и свои аттитюды к ее разным сторонам (Гиртц, 2004).

В дискуссии о природе этнических символов выделяется две позиции. Сторонники одной из них говорят о ядре культуры, содержание которого обеспечивает сохранение народа, то есть о внутренних источниках этнической преемственности. Символы в таком случае являются осознаваемыми компонентами общей культуры. Иная точка зрения состоит в том, что символы сигнализируют об отличии от «других», и именно они устанавливают границы.

Система этнических символов представляет собой систему кодирования для определенной части национального характера и представлений этноса о мире и о себе. Эта система кодирования имеет три основные функции:

1. Она в сгущенной и удобной для употребления форме кодирует обширную психологическую информацию.

2. С помощью такого кодирования наше мышление становится существенно более экономным.

3. Этнические символы позволяют без участия слов передавать друг другу такие сведения и эмоции, говорить о которых не является уместным или удобным вообще или только в определенных ситуациях. Символы делают сами собой понятными многие вещи, и отпадает необходимость в их озвучивании. Здесь можно говорить о специфической форме интуиции – символической (Купченко, 2008, 331).

Знаково-символическими системами культуры, предназначенными для трансляции культурных смыслов, выступают культурные коды. Этнические коды культуры являются выражением этноспецифической культуры мира и обладают высоким уровнем обобщения культурной информации, а также относительной устойчивостью во времени. Культурные коды в пространственном и временном измерении играют двоякую функцию: с одной стороны, они вносят свой вклад в сохранение временной непрерывности культуры, а с другой – помогают очертить своеобразное пространство, занимаемое каждой конкретной культурой (этнокультурой). Благодаря этому становится возможным выделение культурной самобытности определенной группы.

Для изучения этнокультурных символов ромов мы использовали рисуночный тест на тему «символы ромов». Рисуя символы своей этнической группы, подростки-ромы выделяли: флаг, подкову, элементы национального костюма, предметы ремесленничества, украшения.

Наиболее часто встречаемым символом в рисунках подростков является *цыганский флаг*. Цыганский флаг принят на Первом Всемирном цыганском конгрессе в Лондоне в 1971 г. Он разделен на два поля — синее (верх) и зеленое (низ), символизирующие, соответственно, небо и землю. В центре флага находится красная чакра (колесо), указывающая на индоарийское происхождение цыганского народа (аналогичная чакра имеется на флаге Индии). Выделение подростками-ромами флага в качестве символа, маркера своей этнической группы для нас было несколько неожиданным, поскольку чаще флаг выделяется как символ государства или региона. По-видимому, именно флаг как символ является объединяющим для всех групп цыган независимо от места проживания, рода деятельности, языка и т. д.

Другим символом ромов, который наиболее часто выделяли подростки, является *подкова*. Этот предмет, с одной стороны, является символом удачи. Есть несколько легенд, в которых рассказывается, что именно подкова оберегает от зла и приносит удачу цыгану, герою рассказа. С другой стороны, подкова связана с традиционным ремеслом цыган – кузнечным делом, а также с кочевым образом жизни, где лошадь была особым атрибутом. Так, исследователи культуры ромов отмечают, что «в жизни цыган конь имел первостепенное значение, будучи основным средством передвижения и предметом купли-продажи. Значимость коня выходила далеко за рамки его материальной, практической ценности,

она несла статусный и даже ритуальный смысл» (Смирнова-Сеславинская, Цветков, 2009, 369).

Из элементов национального костюма наиболее часто встречается цыганская широкая пестрая *юбка*, также подростки выделяли и цыганский мужской *пояс*. Как отмечает российский исследователь Надежда Деметер, индустриальная цивилизация постепенно уничтожает практически все разновидности народных костюмов. И цыганский костюм не мог долго противостоять общемировой тенденции. Вначале усредненному европейскому стилю подчинились мужчины. Цыганки дольше сохраняли самобытность в одежде. Но и в наше время даже самые традиционные группы цыган не могут полностью удержать достижения предыдущих поколений (Деметер, 2000). Несмотря на это, цыганская юбка остается устойчивым символом для цыган. Важно отметить, что, в представлениях молодежи Молдовы о цыганах этот элемент одежды также выступил одним из наиболее упоминаемых символов цыганского этноса.

Особое место в рисунках подростков уделялось *украшениям* – кольцам, браслетам, бусам, цепочкам. Такой акцент на ювелирных украшениях может объясняться материальными факторами. В силу кочевого образа жизни цыгане были лишены возможности вкладывать деньги в землю, хозяйство, недвижимость. Поэтому деньги вкладывались в украшения, которые всегда находились при себе. Так, обычай носить золотые и серебряные украшения отразился на внешнем облике и ментальности цыган.

*Предметы ремесленничества*, нарисованные подростками, напрямую связаны с традиционными цыганскими промыслами – кузнечным делом, резьбой по дереву, плотницким делом. Это молот, наковальня, предметы из дерева. По мнению Н. Деметер, именно круг «занятий является незыблемой основой цыганской жизни» (Деметер, 2000, 122). Данный исследователь отвергает в качестве консолидирующих факторов религию, материальную культуру, ментальность, язык и кочевание. *Объединяющую функцию* у цыган, по ее мнению, выполняет *строго определенный круг занятий*, и связано это с сохранением цыганами структуры касты. На развитие сообщества ромов не могут не оказывать влияние такие процессы, как модернизация, глобализация, интеграция, что постепенно приводит к отходу от их традиционных способов хозяйствования и социального устройства. То, каким образом данные процессы отразятся на изменении идентичности цыган, довольно трудно предсказать.

Итак, можно констатировать, что анализ символов на основе рисунков показал, что ядерной составляющей этнических представлений подростков-ромов о своей этнической группе является стабильный традиционно-бытовой уклад жизнедеятельности этноса.

Нам представляется перспективным более активное включение подростков-цыган в совместные программы с представителями других этнических групп Молдовы по межкультурному диалогу. Такое совместное взаимодействие подростков-цыган с представителями других этнических групп, с одной стороны, развивает социальные навыки взаимодействия с «Другими», а с другой – формирует более вариативное представление о культурном пространстве среды проживания, является профилактикой ксенофобии. Также немаловажным моментом для оптимизации социализации подростков-ромов в современное этнокультурное пространство является знакомство с творчеством и жизнедеятельностью знаменитых деятелей культуры и науки, ромов по национальности. Это может явиться культурно-символическим «материалом» для построения модернизированной культурной идентичности. Следует отметить, что в этом возрасте особое значение имеют «личности-идеалы», которые являются личностно-культурными маркерами для конструирования своего будущего жизненного пути.

Кроме того, необходимо повышение этнокультурной компетентности общества относительно группы цыган, а также систематическое и всестороннее изучение этнической идентичности данной группы.

**Литература**

Бондырева С. К., Сайко Э. В. Этносфера как составляюшая воспроизводства Социума // Мир психологии. 2009, № 3.

Гиртц К. В поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. Т.1., СПб. 1997.

Думиника И. Ромы Республики Молдова // Ромы Украины: из прошлого в будущее. Мат. Междунар. научно-практ. конф. по цыганознанию, 10–11 июня 2008 г. Киев: «Юстиниан», 2008.

Деметер Н., Бессонов Н., Кутенков В. История цыган: Новый взгляд. Воронеж: Институт этнологии и антропологии РАН, 2000.

Жарова Е. И. Основные подходы к изучению индивидуализма-коллективизма в зарубежной психологии // Этнопсихология: вопросы теории и практики. Сборник научных трудов. Вып. 3 / Под ред. О. Е. Хухлаева. М., 2010.

Купченко В. Е. Восприятие национальных символов русской этнической группой // Теоретические проблемы этнической и кросс-культурной психологии: Мат. Междунар. научн. конф. 29–30 мая 2008 г. Т. 1. Смоленск, 2008.

Пигалев А. И. Смена поколений и культурная идентичность на фоне глобализации // Поколение в социокультурном контексте XX века / Под. ред. Н. А. Хренова. М., 2005.

Смирнова-Сеславинская М. В., Цветков Г. Н. Цыгане. Происхождение и культура. М.–София, 2009.

Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. М., 1999.

**Rezumat**

În articol sunt prezentate rezultatele cercetării empirice, care au avut ca scop studierea reprezentărilor adolescenților romi despre propriul grup etnic. Stereotipurile etnice ale adolescenților romi se caracterizează prin arhaism. Sunt descrise rezultatele analizei desenelor, care reflectă simbolurile etniei rome, printre care se evidențiază potcoava, drapelul, costumul național, obiecte de artizanat, bijuterii.

**Cuvinte cheie:** identitate etnică, stereotipuri etnice, reprezentări, simboluri etnice.

**Резюме**

В статье представлены результаты эмпирического исследования, направленного на изучение представлений подростков-ромов о своей этнической группе. Этнические стереотипы подростков-ромов характеризуются архаичностью. Описаны результаты анализа рисунков, изображающих символы цыганского этноса, среди которых выделяются флаг, подкова, национальный костюм, предметы ремесленничества, украшения.

**Ключевые слова:** подростки-ромы, этническая идентичность, этнический стереотип, представления, этносимволы.

**Summary**

The article presents the results of the empirical research of representations of teenagers (Gipsy) about their ethnic group. Ethnic stereotypes of teenagers are characterized as archaic. The results of the analysis of the drawings, representing symbols of Gipsy etnic group (a horseshoe, a flag, a national suit, craft subjects, ornaments) are described.

**Key words:** ethnic identity, ethnic stereotype, representation, ethnic symbols.

*A. BORŞEVSKI*

# DREPTURILE MINORITĂȚILOR NAȚIONALE

Preocuparea pentru drepturile minorităților naționale şi-a făcut apariția la începutul secolului XX şi s-a concretizat, după Primul război mondial, prin tratatele încheiate între Puterile aliate şi asociate (SUA, Regatul Unit al Marii Britanii, Franța, Italia şi Japonia) cu statele învinse ori care s-au ales cu teritoriile reintegrate, în care existau minorități. Astfel, până în 1934 cadrul reglementărilor în materie de minorități naționale era dat de: tratatele de pace încheiate în cadrul Conferinței de Pace de la Paris cu Austria, Ungaria, Bulgaria, Turcia; tratatele speciale numite *Tratatele minorităților* încheiate de asemenea în cadrul Conferinței de Pace de la Paris cu Polonia, Grecia, Cehoslovacia, Iugoslavia şi Romania; Declarațiile cu privire la minorități în fața Consiliului Societății Națiunilor ale statelor Albania, Estonia, Finlanda, Letonia, Lituania; convențiile bilaterale încheiate între state.

Protecția minorităților naționale prin intermediul tratatelor separate a fost numită sistemul protecției selective. Mecanismul prin care au fost impuse în mod diferențiat obligații în sarcina statelor a fost menținut şi în cadrul Societății Națiunilor. Transferul competențelor de control către Societatea Națiunilor s-a făcut prin clauzele inserate în tratatele de pace semnate între Puterile Aliate şi Asociate ale statelor vizate.

Sistemul protecției selective a fost criticat chiar în timpul lucrărilor de redactare a tratatelor de pace şi abandonat în anul 1934 prin refuzul statelor semnatare de al aplica.

Carta ONU şi alte acte ce au urmat, inclusiv Declarația Universală a Drepturilor Omului din 10.12.1948, instituie un sistem universal de protecție a drepturilor omului, iar drepturile minorităților naționale sunt abordate dintr-o perspectivă generală a egalității în drepturi fără deosebire de rasă, sex, limbă, religie, origine națională, etc. Tot la 10.12.1948 a fost adoptată şi Rezoluția nr. 217 C (III) „Destinul minorităților" (Декларация о ликвидации всех форм расовой дискриминации).

Legislația internațională privind drepturile omului asigură susținerea şi apărarea drepturilor persoanelor ce aparțin minorităților. În termenii de drept internațional, o acceptare largă a primit tendința de a urma principiul de autodeterminare, conform căruia factorul decisiv pentru tratarea unei anumite persoane ca parte componentă a unei minorități şi, respectiv, existența unei anumite minorități, este determinată de dorința personalității şi de hotărârea persoanei de a se considera parte componentă a acesteia.

Legislația internațională a drepturilor omului asigură context pentru susținerea şi protejarea drepturilor persoanelor ce fac parte din minorități. Articolul 27 al Pactului internațional cu privire la drepturile civile şi politice stabileşte că „În statele în care există minorități etnice, religioase sau lingvistice, persoanele aparținând acestor minorități nu pot fi lipsite de dreptul de a avea, în comun cu ceilalți membri ai grupului lor, o viață culturală a lor, de a profesa şi practica religia lor sau de a folosi propria lor limbă" (Международный пакт о гражданских и политических правах, 2004, 194-208). În acest context, trebuie de menționat şi alte prevederi ale Pactului, deşi ele nu se referă direct la minorități: art. 18 confirmă dreptul la libertatea ideilor, conştiinței şi religiei; articolul 13 al Pactului internațional cu privire la drepturile economice, sociale şi culturale, privind dreptul la învățământ, stabileşte că învățământul trebuie să contribuie la înțelegerea reciprocă, toleranță şi prietenie între toate națiunile, rasele, grupurile etnice şi religioase; articolul 15 al aceluiaşi Pact stipulează dreptul la participarea în viața culturală (Международный пакт о социальных экономических и культурных правах, 2004, 208-215).

Convenția internațională privind eliminarea tuturor formelor de discriminare rasială conform cărora discriminarea persoanelor după rasă, culoarea tenului sau provenienţă etnică reprezintă un obstacol în calea națiunilor spre relații paşnice şi prietenoase ce pot duce la dispariția stării de stabilitate şi pace între popoare, de asemenea poate tulbura existența paşnică a cetățenilor chiar în interiorul unui stat, că existența barierelor rasiale contravine idealurilor oricărei societăți (Международная конвенция о ликвидации всех форм расовой дискриминации, 2004, 240-250).

În Convenție, expresia „discriminare rasială"are în vedere orice deosebire, excludere, restricție sau preferință întemeiată pe rasă, culoare, ascendenţă, origine națională sau etnică, care are ca scop sau efect de

a distruge ori compromite recunoaşterea, folosinţa sau exercitarea, în condiţii de egalitate, a drepturilor omului şi a libertăţilor fundamentale în domeniile: politic, economic, social şi cultural sau în oricare alt domeniu al vieţii publice.

Statele condamnă discriminarea rasială şi se angajează să urmeze, prin toate mijloacele potrivite şi fără întârziere, o politică menită să elimine orice formă de discriminare rasială, să favorizeze înţelegerea între toate rasele şi în acest scop:

a) fiecare stat parte se angajează să nu recurgă la acte sau practici de discriminare rasială împotriva unor persoane, grupuri de persoane sau instituţii şi să facă în aşa fel încât toate autorităţile şi instituţiile publice, naţionale şi locale să se conformeze acestei obligaţii;

b) fiecare stat parte se angajează să nu încurajeze, să nu apere şi să nu sprijine discriminarea rasială practicată de vreo persoană sau organizaţie, oricare ar fi ea;

c) fiecare stat parte trebuie să ia măsuri eficace pentru a reexamina politica guvernamentală naţională şi locală şi pentru a modifica, abroga sau anula orice lege şi reglementare având drept efect crearea discriminării rasiale sau perpetuarea ei, acolo unde există;

d) fiecare stat parte trebuie, prin toate mijloacele corespunzătoare, inclusiv, dacă împrejurările o cer, prin măsuri legislative, să interzică discriminarea rasială practicată de persoane, grupuri sau organizaţii şi să-i pună capăt;

e) fiecare stat parte se angajează să favorizeze, dacă va fi cazul, organizaţiile şi mişcările integraţioniste multirasiale şi alte mijloace de natură să elimine barierele între rase descurajând ceea ce tinde spre întărirea dezbinării rasiale.

Statele se angajează să ia măsuri imediate şi eficace în domeniile învăţământului, educaţiei, culturii şi informaţiei, pentru a lupta împotriva prejudecăţilor ce duc la discriminare rasială favorizând înţelegerea, toleranţa şi prietenia între naţiuni şi grupuri rasiale sau etnice, în vederea promovării scopurilor şi principiilor Cartei Naţiunilor Unite, ale Declaraţiei universale a drepturilor omului, ale Declaraţiei Naţiunilor Unite privind eliminarea tuturor formelor de discriminare rasială şi ale Convenţii.

În decembrie 1992, Adunarea Generală ONU, în rezoluţia sa 47/135 a adoptat Declaraţia privind drepturile persoanelor care fac parte din minorităţi naţionale sau etnice, lingvistice şi religioase (Декларация о правах лиц, принадлежащих к национальным или этническим, религиозным и языковым меньшинствам, 2010, 93-98). Acesta este cel mai amplu act juridic internaţional ce prevede nu numai apărarea unicităţii minorităţilor, dar şi a unui şir de drepturi ale persoanelor ce aparţin acestor minorităţi.

În raportul Secretarului General al ONU despre drepturile omului „Drepturile persoanelor ce fac parte din minorităţile naţionale sau etnice, religioase ori lingvistice" (Доклад Верховного комиссара ООН по правам человека «Права лиц, принадлежащих к национальным или этническим, религиозным и языковым меньшинствам») se menţionează că în procesul asigurării drepturilor persoanelor ce aparţin minorităţilor, trebuie nu numai să fie înţeleasă şi înlăturată inegalitatea, dar şi respectate diferenţele şi stimulată diversitatea. În aşa mod, statele sunt obligate să susţină şi să dezvolte cultura, obiceiurile şi tradiţiile, cu excepţia cazurilor când o anumită activitate „este efectuată în contrazicere cu legislaţia naţională şi contravine normelor internaţionale". Realizarea măsurilor speciale de protecţie a existenţei şi unicităţii minorităţilor şi crearea condiţiilor favorabile pentru protecţia lor trebuie să stimuleze procesul de integrare al minorităţilor. Pentru asigurarea faptului ca procesul de integrare să nu ducă la asimilare forţată în mediul predominant, este esenţială respectarea unicităţii minorităţilor.

Acordurile regionale de asemenea au o influenţă directă asupra stimulării şi protecţiei drepturilor persoanelor ce aparţin minorităţilor. Ele au fost elaborate în regiunile Africa, America şi Europa. Unul din exemple de normă în acest domeniu este Convenţia-cadru pentru protecţia minorităţilor naţionale aprobată la iniţiativa Consiliului Europei.

Intrată în vigoare la data de 1 februarie 1998, Convenţia-cadru reprezintă unul din cele mai cuprinzătoare tratate consacrate protecţiei drepturilor persoanelor care aparţin minorităţilor naţionale.

Convenţia-cadru cu privire la protejarea drepturilor minorităţilor stabileşte că protejarea acestora este necesară pentru stabilitate, securitate şi pace pe continentul european, că o societate pluralistă şi cu adevărat democrată trebuie să respecte unicitatea etnică, culturală, lingvistică sau religioasă a oricărui individ, că asigurarea mediului de toleranţă şi dialog este necesară pentru ca diversitatea culturală să servească drept sursă de îmbogăţire şi nu de discrepanţă în orice societate (Рамочная конвенция о защите национальных меньшинств, 2000, 325-333). Articolul 1 al Convenţiei stabileşte că protejarea minorităţilor naţionale, a drepturilor şi libertăţii persoanelor ce aparţin acestor minorităţi reprezintă partea componentă indispensabilă apărării internaţionale a drepturilor omului şi, în această calitate, reprezintă domeniul de colaborare internaţională.

Convenţia-cadru nu conţine o definiţie a noţiunii de minoritate naţională, dat fiind faptul că nu s-a ajuns la o definiţie generală agreată de toate statele membre ale Consiliului Europei. De aceea, fiecare Parte la Convenţie beneficiază de posibilitatea discreţionară de a stabili grupurile de persoane de pe teritoriul său care sunt acoperite de prezenta Convenţie. Această selecţie trebuie să fie realizată însă cu bună credinţă şi în conformitate cu principiile generale ale dreptului internaţional şi principiile fundamentale enunţate în Articolul 3 al prezentei Convenţii. Examinarea acestei chestiuni se reflectă în avizele elaborate de către Comitetul Consultativ al Convenţiei-cadru, care, în mod consecvent, accentuează faptul că implementarea Convenţiei-cadru nu trebuie să constituie o sursă de distincţii arbitrare şi nejustificate (Convenţia-cadru pentru protecţia minorităţilor naţionale).

Articolul 4 al Convenţiei stabileşte că părţile se obligă să asigure fiecărei persoane ce aparţin minorităţilor naţionale dreptul la egalitate în faţa legii şi protejare juridică egală. În legătură cu cele expuse, orice discriminare bazată pe apartenenţa la oricare minoritate naţională este interzisă.

Articolul 10 stipulează obligațiunile părților ce au ratificat această Convenție să recunoască fiecărei persoane care face parte dintr-o minoritate națională dreptul să folosească liber oral şi în scris în viața privată şi în locurile publice limba minorității din care face parte. În regiunile cu un număr considerabil sau cu un conținut mare de persoane ce aparțin minorităților naționale, dacă solicitările persoanelor corespund posibilităților reale, părțile vor tinde să asigure, pe cât este posibil, condițiile ce ar permite folosirea limbii minorității în relațiile cu membrii minorității şi organele locale de administrare.

În rezoluția 38/14 al Adunării Generale ONU "Al doilea deceniu de aplicare a acțiunilor de luptă contra rasismului şi discriminării rasiale" (Резолюция Генеральной Ассамблеи ООН Второе Десятилетие действий по борьбе против расизма и расовой дискриминации) se declară că, în pofida tuturor eforturilor comunității internaționale, deceniul acțiunilor de luptă contra rasismului şi discriminării rasiale nu a fost suficient şi nu a atins scopurile propuse, milioane de persoane până în prezent sunt supuse anumitor forme de rasism şi discriminare rasială.

Societatea trebuie să fie informată de către instituțiile de stat despre mijloacele de asigurare a acestor drepturi în conformitate cu legile naționale. Instituțiile de stat trebuie să asigure cunoaşterea de către populație a drepturilor proprii şi a drepturilor altor persoane şi să le ofere asistență la asigurarea respectării şi apărării drepturilor persoanelor. Aceste instituții trebuie să mobilizeze opinia publică în țările unde ele funcționează, să acționeze împotriva încălcării masive a drepturilor omului.

În rezoluție se menționează că, datorită statutului lor independent, organizațiile non-guvernamentale, individual sau în mod colectiv, pot să ajute la atingerea scopurilor Deceniului acțiunilor de luptă contra rasismului şi a discriminării rasiale. Prin diverse acțiuni, organizațiile non-guvernamentale pot juca un rol eficient în evidențierea şi enunțarea largă în societate a cazurilor de discriminare rasială. Organizațiile non-guvernamentale au posibilitatea să sesizeze opinia publică privind viciile rasismului şi a discriminării rasiale între membrii societății. De aceea, guvernele trebuie să creeze condiții pentru organizațiile non-guvernamentale, care să le permită să acționeze liber şi deschis în cadrul comunităților lor, astfel contribuind efectiv la lichidarea rasismului şi a discriminării rasiale în întreaga lume.

Un rol activ în protecția drepturilor minorităților naționale îl joacă organizațiile non-guvernamentale din Moldova.

Conferința internațională contra rasismului, discriminării rasiale, xenofobiei şi a intoleranței care este adiacentă lor (Durban, Africa de Sud, 31 august – 8 septembrie 2001) a fost convocată de Organizația Națiunilor Unite pentru a da un impuls nou luptei cu aceste fenomene negative în societățile contemporane. Prezenta conferință, a treia la număr de această anvergură în problema dată, după conferințele care au avut loc la Geneva în 1978 şi 1983, semnifică prin sine începutul Deceniului al treilea în lupta contra rasismului şi discriminării rasiale (1993–2003), declarat de Asambleea Generală a Organizației Națiunilor Unite pe data de 20 decembrie 1993 (A/RES/48/91).

În Declarația despre lichidarea tuturor formelor de discriminare rasială (Декларация о ликвидации всех форм расовой дискриминации) se menționează că, în pofida tuturor eforturilor comunității internaționale, scopurile principale ale celor trei decenii de luptă împotriva rasismului şi a discriminării rasiale nu au fost atinse, un număr foarte mare de persoane şi până în ziua de azi suferă din cauza diferitor forme de rasism, discriminare rasială, xenofobie şi intoleranță generată de acestea.

În Declarație se accentuează că rasismul şi discriminarea rasială, xenofobia şi intoleranța, în special rasismul şi discriminarea rasială, reprezintă încălcări serioase ale drepturilor omului, împiedică implementarea, aplicarea lor şi neagă adevărul evident că toți oamenii sunt născuți liberi şi egali în drepturi. Rasismul şi discriminarea rasială de asemenea reprezintă o piedică pentru relațiile paşnice şi prietenoase între popoare şi națiuni şi stau la baza multor conflicte naționale şi internaționale, inclusiv a conflictelor armate şi a migrării forțate a populației.

Xenofobia, în diferite manifestări, reprezintă una din sursele moderne principale ale discriminării, iar lupta cu ea necesită o atenție deosebită şi cere adoptarea măsurilor urgente din partea statelor şi a comunității internaționale. Declarația de la Viena şi Planul acțiunilor aprobate de către Conferința mondială dedicată drepturilor omului din iunie 1993 îndeamnă la lichidarea totală şi cât mai urgentă a tuturor formelor de rasism, discriminare rasială, xenofobie şi a intoleranței generate de acestea.

Declarația menționează importanța enormă a unor asemenea valori cum sunt solidaritatea, respectul, toleranța şi diversitatea culturilor care formează baza morală şi servesc drept factor de inspirație pentru lupta continuă în toată lumea contra rasismului, discriminării rasiale, xenofobiei şi intoleranței generate de acestea.

Declarația afirmă că sărăcia, nivelul slab de dezvoltare, marginalizarea, înstrăinarea socială şi inegalitatea economică sunt strâns legate de rasism, discriminarea rasială, xenofobie şi intoleranță. Declarația susține că rasismul, discriminarea rasială, xenofobia şi intoleranța se află la baza conflictelor armate apărute în societate.

Declarația despre lichidarea tuturor formelor de discriminare rasială manifestă o adâncă îngrijorarea privitor la cazurile când indicii în aşa domenii cum sunt, de exemplu, învățământul, educația, încadrarea în câmpul muncii, ocrotirea sănătății, asigurarea cu loc de trai, mortalitatea la naştere şi longevitatea la multe popoare reflectă aflarea într-o situație oprimată, în special când la aceasta contribuie rasismul, discriminarea rasială, xenofobia şi intoleranța; recunoaşte valoarea şi diversitatea culturilor şi a tezaurului popoarelor.

În general, legislația Republicii Moldova în domeniul drepturilor egale ale omului corespunde normelor internaționale. Moldova a ratificat actele internaționale de bază care garantează drepturi egale, a adoptat numeroase acte naționale care asigură drepturile minorităților naționale.

În final, trebuie să menționăm că în scopul consoli-

dării sociale, autoritățile din Moldova trebuie să mențină orientarea spre dezvoltarea respectului reciproc, înțelegerii, cooperării şi toleranței între diferite grupuri etnice şi lingvistice făcând tot posibilul pentru a înlătura barierele ce le separă. Pentru implementarea celor expuse, este necesar să mărim rolul şi aportul educației, mijloacelor mass-media şi a culturii.

**Literatura**

Декларация о ликвидации всех форм расовой дискриминации (принята на Всемирной конференции по борьбе против расизма, расовой дискриминации, ксенофобии и связанной с ними нетерпимости, Дурбан, Южная Африка, 2001) // www1.umn.edu/humanrts/instree/Rwcardeclaration.html

Декларация о правах лиц, принадлежащих к национальным или этническим, религиозным и языковым меньшинствам // Боршевский А. П. Международное и национальное законодательство о правах этнических меньшинств. Кишинев, 2010.

Доклад Верховного комиссара ООН по правам человека E/CN.4/2004/75 «Права лиц, принадлежащих к национальным или этническим, религиозным и языковым меньшинствам» (24 февраля 2004 г.) // www.hri.ru/docs/?content=doc&id=316

Международная конвенция о ликвидации всех форм расовой дискриминации // Боршевский А. П. Основные права и свободы граждан в ведущих демократических странах мира и в Молдове. Кишинев, 2004.

Международный пакт о гражданских и политических правах // Боршевский А. П. Основные права и свободы граждан в ведущих демократических странах мира и в Молдове. Кишинев, 2004.

Международный пакт о социальных экономических и культурных правах // Боршевский А. П. Основные права и свободы граждан в ведущих демократических странах мира и в Молдове. Кишинев, 2004.

Рамочная конвенция о защите национальных меньшинств // Вестник Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского. Выпуск 1(2). Нижний Новгород: Изд-во Нижегородского университета, 2000.

Резолюция 38/14 Генеральной Ассамблеи ООН Второе Десятилетие действий по борьбе против расизма и расовой дискриминации, 22 ноября 1983 г. // www.un.org/ru/documents/ods.asp?m=A/RES/38/14

Convenția-cadru pentru protecția minorităților naționale // www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/6_resources/PDF_brochure_Romanian.pdf

Drepturile persoanelor aparținând minorităților naționale. Standarde internaționale. Aspecte privind reglementările interne ale R. Moldova // www.ipp.md/public/biblioteca/33/ro/Drepturile%20minoritatilor%20nationale-nou.pdf

**Rezumat**

Acest articol conține descrierea legislației de protecție a drepturilor minorităților etnice. Aici sunt descrise acte internaționale în domeniul drepturilor minorităților naționale.

**Cuvinte cheie**: minoritățile etnice, drepturile minorităților etnice, legislația în vigoare.

**Резюме**

Данная статья содержит описание законодательства о защите прав этнических меньшинств. В статье описаны международные акты в сфере прав национальных меньшинств.

**Ключевые слова:** этнические меньшинства, права этнических меньшинств, законодательство.

**Summary**

This article describes the legislation to protect the rights of ethnic minorities as well as International acts in the field of minority rights.

**Key words:** ethnic minorities, rights of ethnic minorities, legislation.

*А. БОРШЕВСКИЙ*

# ПРАВА ЕВРЕЙСКОГО НАСЕЛЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА: ИСТОРИКО-ПРАВОВЫЕ ОСНОВЫ (XIX – нач. XXI вв.)

Бессарабия вошла в состав Российской империи в 1812 г. В 1818 г. Александр I утвердил «Устав образования Бессарабской области», по которому население края, «согласно с местным положением вещей», делилось на 9 категорий. Одну из них, последнюю по порядку перечисления, составляли евреи. В Уставе говорилось: «евреи разделены быть имеют между сословиями купцов, мещан и земледельцев»; в уплате казенных податей, отправлении земских повинностей они должны участвовать «наравне с прочими мещанами, купцами, земледельцами». Евреям разрешалась «покупка участков – пустопорожних земель, единственно из казенного ведомства, для хлебопашества и для заведения фабрик, на коих производить они будут работы посредством наемных людей». Предоставлялось право «иметь в откупном содержании питейную продажу в имениях казенных и частных, содержать мельницы, винокурни, пивоварни и прочие тому подобные заведения». Оговаривалось, что «привилегии, данные (им) от молдавских господарей, сохранены будут во всей полности» (Устав образования Бессарабской области, 1918, 222-227).

В соответствии с указом 1830 г. евреи, желавшие переселиться в Бессарабию, освобождались на 10 лет от уплаты пошлины за торговые свидетельства; указанная льгота продлевалась затем в 1839 и 1849 гг. Положение 1833 г. освобождало жителей Кишинева от натурального постоя. Указом 1839 г. лица, построившие в Кишиневе дома, лавки, фабрики и пр., могли не вносить гильдейские сборы (Мадиевский, 1993, 13). По отношению к Бессарабии была установлена в 1838 г. льгота и для евреев-врачей; здесь, как и в Новороссии, они могли, в виде исключения, поступать на государственную службу (Бессарабская губерния.., 1904–1913).

Евреи Бессарабии пользовались правом найма рабочей силы, в то время как в западных губерни-

ях Положения комитета министров и сенатский указ от 1820 г. «О недержании евреями в домашнем услужении христиан» толковались расширительно: запрещалось производить ремесленные работы для евреев, обрабатывать их земли, перевозить их на своих лошадях и т. п. Однако впоследствии специально изданный закон установил, что евреи, поселившиеся на казенных землях, могут нанимать лишь единоверцев, в уложении о наказаниях была введена статья «незаконный наем евреями христиан». Эти меры, имевшие цель воздвигнуть стену между евреями и окружающим населением, мотивировались опасением «совращения» в иудаизм. Экономическая непрактичность запрета толкала стороны на обход его; так, сидевшие до 70-х гг. XIX в. на казенных землях евреи-земледельцы Новых Каушан и Чимишлии, когда площадь запашки превышала рабочие возможности семьи, нанимали в сезон поденщиков из числа пришлых. С 1857 г. наем работников-христиан «для пособия в хлебопашестве» был разрешен официально (Мадиевский, 1993, 13).

В 1862 г. евреи получили право покупать помещичьи земли, на которых кончились временнообязанные отношения крестьян. Однако в 1882 г. совершение купчих на земли в черте оседлости было приостановлено, а с 1903 г. у евреев отнято право покупать земли повсеместно. К тому времени евреям Бессарабии принадлежало 60–65 тыс. дес. – из 4 млн. 60 тыс., составлявших площадь губернии. Около 3 тыс. дес. были собственностью шести оставшихся еврейских колоний, остальные распределялись между средними и немногими крупными владельцами. «В общем, еврейское землевладение в Бессарабии так ничтожно и так невинно, что оно не вызывает нареканий даже среди заклятых врагов еврейства вообще и бессарабских евреев в частности», – отмечал бывший губернатор области князь С. Д. Урусов (Урусов, 1907, 325).

Гораздо острее, по его словам, стоял вопрос об аренде евреями помещичьих имений. С 1862 г. такая аренда стала свободной, но в 1882 г. ее фактически воспретили «Временные правила». Тем не менее, большинство сдаваемых в аренду имений продолжало попадать в руки евреев (по данным на 1899 г. – 96 тыс. дес.) (Мадиевский, 1993, 14). Помещики, в том числе завзятые юдофобы, предпочитали арендаторов-евреев даже при условии меньшей арендной платы. Урусов, старавшийся выявить причины этого, называет две: 1) «верный, аккуратный платеж арендных денег и по большей части добросовестное исполнение договора»; 2) «еврей-арендатор избегает всяких столкновений с соседями, не дает повода для исков и споров, старается мирно разрешить всякое недоразумение, не доводя его до суда и начальства» (Урусов, 1907, 329-331). Конечно, это объяснялось в известной мере более уязвимым положением.

Если к отмеченному стремлению арендаторов-евреев избегать столкновений с крестьянами добавить аналогичное стремление евреев-землевладельцев «оградить себя от нареканий по поводу давления на крестьян и рабочих», становится ясно, почему расспрашиваемые Урусовым относительно «еврейского гнета» крестьяне недоумевали, а по разъяснении им вопроса давали отрицательный ответ (Мадиевский, 1993, 15).

Из других существенных ограничений, предусмотренных «Уставом» 1818 г., отметим запрещение евреям (как и цыганам) «вступать в государственную службу, как военную, так и гражданскую и приобретать заслугами чины и прочие достоинства» (Устав образования Бессарабской области, 1830, 222-227). Далее, на евреев не распространялось освобождение жителей Бессарабии от рекрутской повинности, действовавшее до 1874 г.; они должны были отправлять ее в денежной форме. И введение в 1874 г. всеобщей воинской повинности не принесло евреям равноправия. В самом тексте устава не содержалось каких-либо статей, дискриминирующих евреев (Россия. Эпоха «Великих реформ» (1855–1881). Электронная еврейская энциклопедия). Однако евреи дискриминировались в предоставлении льгот по семейному положению, при освидетельствовании по недоразвитости, при выверке посемейных списков, наконец, в отношении ответственности за неявку (предусматривалось наложение штрафа в 300 рублей на семью призываемого даже в случае невозможности содействовать явке). В результате евреи привлекались к исполнению воинской повинности в относительно большем размере, нежели прочие. Так, из официального отчета, сопоставленного с данными переписи 1897 г., явствует, что в призывных списках за 1900 г. призывники-евреи составляли 5,49% всего еврейского населения, тогда как для прочих соотношение выражалось цифрой 4,13% (Мадиевский, 1993, 13-17).

Что касается аргумента о «систематическом уклонении евреев от воинской повинности», то Урусов приводит следующее мнение командира расквартированного в Кишиневе Волынского полка: «Нечему удивляться… если евреи уклоняются от выполнения воинской повинности. Их положение в войсках очень тяжелое. Представьте себе еврея из небогатой, старозаветной семьи, внезапно водворенного в нашу казарму. Его манеры, его жаргон, его растерянность вызывают насмешки; все кругом для него чуждо, дико и страшно. Его стараются поскорее «обломать» и ввести в обычный круг солдатских занятий, но при этом невольно задевают и нарушают его привычный обиход и его религиозный обычай. Иногда, в первый же день своей солдатчины, он принужден хлебать щи со свининой и участвовать на ученье в субботу. Родные и близкие считают его оскверненным и начинают его чуждаться. Он заброшен и одинок, душевное состояние его подавлено, а мы, по правде сказать, мало обращаем внимания на положение евреев в нашем войске» (Урусов, 2011, 237). Князь Урусов отмечает далее, что «еврей-солдат не может стать фельдфебелем, не может служить в гвардии, в пограничных войсках, и даже ограничен известной процентной нормой в праве занимать в полку музыкантские должности. Становясь на защиту родины, он продолжает быть неполноправным в рядах своих товарищей по оружию» (Урусов, 2011, 237).

Особо следует сказать о таком проявлении дискриминации, как ограничение свободы жительства и передвижения. Известно, что евреи в России пользовались правом оседлого жительства – то есть правом приписки, с которым связывались права гражданства, отправление купеческих и мещанских промыслов – не по всей территории государства, а лишь в определенной ее части: в губерниях западных и южных, Царстве Польском и в Бессарабии (Черта оседлости. Электронная еврейская энциклопедия).

Сам термин «черта оседлости» появился в годы царствования Николая I. Черта оседлости была одним из главных инструментов российского правительства в проводимой им политике в отношении еврейского населения: с помощью черты оседлости пытались ограничить контакты еврейского населения с христианами, не допустить евреев во внутренние губернии России, изолировать их от крестьян (в эксплуатации которых, по мнению российских властей, евреи были повинны). Не последнюю роль в проведении подобной политики играли религиозные мотивы (Черта оседлости. Электронная еврейская энциклопедия). Фактически внедрение черты оседлости – это политика сдерживания, ее целью было не столько решение еврейского вопроса, сколько сохранение его в тогдашнем состоянии (Джадж, 1998, 20).

Черта еврейской оседлости стала стержнем всего ограничительного законодательства, чем далее, тем более болезненно она отражалась на всех сторонах еврейской жизни. Подавляющее большинство еврейского населения составляли, как известно, мелкие торговцы и мелкие ремесленники. Переполнение ими городов и местечек, резкое превышение предложения над спросом, жестокая конкуренция – все это приводило к разорению или прозябанию в нищете.

Дело усугублялось ограничениями права жительства внутри самой черты оседлости. Так, в 1825 г. было высочайше повелено, чтобы в 50-верстной полосе вдоль госграницы остались только евреи, имевшие там недвижимую собственность, а те, кто арендовал дома, корчмы, мельницы и пр., были выселены по истечении срока контрактов. Мера была основана на предположении об особой склонности евреев к контрабанде, хотя, как замечает историк законодательства о евреях Н. Д. Градовский, «такою же точно склонностью отличаются во всех странах, в том числе и у нас, все вообще пограничные жители без различия классов и вероисповеданий, так точно, как жители и в близи лесов отличаются особым расположением к местным порубкам и браконьерству» (Градовский, 1886, 333).

Проявлялась даже тенденция расширить запретную для евреев зону. Так, в том же 1839 г. на предложении Комитета министров дозволить евреям селиться в учрежденном тогда г. Кагуле Николай I начертал: «Никак не согласен; и впредь во вновь открываемых городах и местечках в полосе 100 верст вдоль по границе не дозволять селиться евреям» (Полный хронологический сборник законов и положений, касающихся евреев, от Уложения царя Алексея Михайловича до настоящего времени, 1874, 488).

В 1859 г. право повсеместного жительства в Российской империи было предоставлено купцам первой гильдии, которые отныне могли переселяться во внутренние губернии вместе с семьями и брать с собой в провинции «служителей из своих единоверцев», но не более одного приказчика и четырех домашних слуг; в 1861 г. – лицам, имевшим научную степень доктора или магистра (Краткая еврейская энциклопедия, 1994, 327-328). В 1865 г. был принят закон, предоставивший право повсеместного жительства некоторым категориям евреев-ремесленников (Экономика. Участие евреев в экономике Российской империи в 19 в. – начале 20 в. Электронная еврейская энциклопедия).

В 1865 г. после длительного обсуждения еврейским врачам было разрешено служить во всех учреждениях военного министерства; в 1866 г. их стали принимать на службу по министерству народного просвещения, в 1867 г. – по Министерству внутренних дел.

В 1867 г. право повсеместного жительства в России было предоставлено евреям, отслужившим в армии по рекрутским наборам, а также членам их семей. Это право сохранялось за потомками николаевских солдат (Черта оседлости. Электронная еврейская энциклопедия).

Следует отметить, что первоначально Бессарабия мало затрагивалась указанными репрессиями, так как сохраняла автономный статус (Краткая еврейская энциклопедия, 1976, 379). В начале 30-х гг. XIX в. было специально разъяснено, что евреев не следует удалять из сел Бессарабской губернии. Однако уже с 1835 г. ограничительное законодательство в отношении евреев постепенно начало применяться и в Бессарабии (Краткая еврейская энциклопедия, 1976, 379).

Резкий поворот к худшему произошел в 1882 г. После убийства Александра II и вступления на престол Александра III началась эпоха реакции. Прокатившиеся по югу России еврейские погромы власти сочли за благо объяснить «вредными для христианского населения страны последствиями экономической деятельности евреев, их племенной замкнутости и религиозного фанатизма» (Мадиевский, 1993, 16). 3 мая 1882 г. были введены «Временные правила», согласно которым евреям по всей территории империи было запрещено вновь селиться в селах и деревнях, причем это ограничение распространялось и на те категории еврейского населения, которым ранее было разрешено проживание на всей территории России (на вышедших в отставку нижних чинов, купцов первой гильдии, ремесленников). Повсеместное жительство в Российской империи было разрешено только евреям, получившим это право по образовательному цензу. Это нововведение власти объясняли борьбой с эксплуатацией евреями крестьянства (Черта оседлости. Электронная еврейская энциклопедия). Центральные и местные власти произвольно толковали эти правила, ужесточая ограничения. Евреев обязывали жить в тех сельских местностях, где их застало введение Времен-

ных правил, им запрещали переход из одного села в другое; даже отлучка на короткий срок приводила к высылке еврейской семьи из деревни за нарушение «запрета вновь селиться вне городов и местечек». Местная администрация пыталась выселять еврейские семьи за покупку нового дома, не разрешала евреям, призванным на воинскую службу, возвращаться домой. В 1880-х гг. Сенат боролся с подобным произвольным толкованием законов, также как и с попытками местных властей объявлять местечки селами, искусственно создавая легальные основания для высылки евреев (Россия. Евреи России в конце 19 в. – начале 20 в. (1881–1917). Электронная еврейская энциклопедия).

Урусов приводил следующий пример: в семью евреев, издавна живших в сельской местности, возвращался отбывший срок военной службы солдат. Он признавался поселившимся вновь, и выдворялся на место приписки, в город или местечко, из того села, где он родился, где провел детство и юность и где безвыездно продолжали жить его родители. Второй брат, найдя себе невесту в еврейской семье соседнего села, оставался некоторое время после свадьбы у тестя. Он считался ввиду этого потерявшим право возвратиться к себе домой и, так как, вместе с тем, он не приобретал права жить в селе у новых родственников, то его с молодой женой выселяли в город. Затем доходила очередь и до отца семейства. Если он уезжал из сельской местности по торговым делам и отсутствие его было замечено, а пребывание в городе показано в полицейских сведениях о прибывших, то возврата в село для него не было: он мог взять свой скарб, но обязан был вслед затем переехать в то городское поселение, к которому он был приписан (Урусов, 2011, 240-241).

В 1890 г. евреи были устранены от участия в земских избирательных собраниях и съездах. Положение об уездных и губернских земских учреждениях 1890 г. гласило: «Евреев, впредь до пересмотра действующих о них узаконений, не допускать к участию в земских избирательных собраниях и съездах» (Положение об уездных и губернских земских учреждениях 1890 г., 1893, 493-501). Городовое положение 1892 г. закрепило, что евреи не могли ни избирать, ни избираться в городские органы (Боршевский, 2011, 76): «евреи не допускались к участию в городских избирательных съездах и собраниях домохозяев, а также к занятию должностей по городскому общественному управлению и к заведыванию отдельными отраслями городского хозяйства и управления. В городских поселениях губерний, в которых евреям дозволялось постоянное жительство, евреи допускались к исполнению обязанностей городских гласных или уполномоченных. В то же время было отмечено, что по каждому городскому поселению местною Управою или городским старостою ведется особый список евреев, которые на основании Городового Положения могли бы быть избираемы в городские гласные или уполномоченные. Из внесенных в список лиц избирались местным Присутствием по земским и городским, либо по городским делам городские гласные или уполномоченные в числе, определяемом Министром внутренних дел, не свыше, однако, одной десятой части общего состава Думы или Собрания» (Городовое положение 1892 г., 1895, 430-456) (это мотивировалось «вредным влиянием еврейского элемента на ход городского управления» (Мыш, 1898, 401). Лишенные всякого общественного влияния, эти гласные не играли существенной роли. Поскольку евреи не были представлены в комиссиях, ведавших раскладкой налогов, поддержанием чистоты улиц и пр., они нередко облагались платежами и повинностями в размерах, непропорциональных собственности и доходам (Мадиевский, 1993, 24).

После включения Бессарабии в состав Румынии в 1918 г. евреи автоматически получили румынское гражданство в соответствии с обязательствами, принятыми Румынией по Парижскому мирному договору. Однако в результате принятия закона о натурализации в 1924 г. многие евреи Бессарабии, которые не удовлетворяли требованиям этого закона, были лишены румынского гражданства и определены как люди, на которых не распространяются права гражданства (Бессарабия. Электронная еврейская энциклопедия).

По подсчету, произведенному в 1920 г., в Бессарабии было 267 тыс. евреев. Как и в других частях Румынии, они испытывали на себе враждебное отношение основного населения и страдали от антиеврейских мероприятий, подозрительности правительства и придирок администрации. Ухудшилось также и экономическое положение бессарабского еврейства в результате прекращения связи с прежними русскими рынками, засухи и мирового экономического кризиса. В начале 1920-х гг., во время аграрной реформы, в Бессарабии около пяти тысяч евреев получили землю для занятия сельским хозяйством. В дальнейшем по доле земледелия в занятиях еврейского населения Бессарабия занимала второе место после Палестины (Бессарабия. Электронная еврейская энциклопедия).

В первые годы румынской власти еврейская общественная и культурная жизнь оживилась. На основе обязательств в отношении национальных меньшинств, содержавшихся в подписанных Румынией договорах, в Бессарабии была создана развитая сеть еврейских начальных и средних школ с преподаванием на идиш и иврите. Однако к концу 1922 г. политика правительства изменилась и многие из этих школ были превращены в румынские (Бессарабия. Электронная еврейская энциклопедия).

28 июня 1940 г. в Бессарабию вступили советские войска, на бóльшей части территории Бессарабии была образована МССР.

В годы II мировой войны евреи Молдавии сыграли значительную роль в движении антинацистского сопротивления. В годы Холокоста в Бессарабии была уничтожена большая часть еврейского населения региона. Однако, как справедливо отмечает С. Назария, до сих пор нет четких научных данных о числе жертв Холокоста в Молдове: у разных ученых количество жертв разнится (по данным ученого З. Орня, погибло до 120 тыс. евреев, по сведениям Р. Удлера, – 250 тыс. евреев; по данным А. Шачана, было убито 700 тыс. человек, И. Фингурт приводит

цифру 400 тыс. убитых, Д. Джуреску – 108 тыс., Р. Хильберг – 270 тыс., Ж. Анчел – 410 тыс.; по сведениям румынской специальной комиссии погибло 280–380 тыс. евреев.).

После окончания войны еврейская культурная жизнь в Молдавии не возобновлялась. Многие евреи Молдавии пострадали во время антисемитской кампании в Советском Союзе, кульминацией которой было дело врачей. В конце 1950-х гг. в МССР усилились гонения на религиозных евреев. В 1959 г. была закрыта последняя местная синагога в Бельцах; в 1960 г., после серии статей в газете «Советская Молдавия», обвинявших евреев города Фалешты в религиозном воспитании детей, там была закрыта синагога (Молдавия. Электронная еврейская энциклопедия). В республике осталась только одна синагога – в Кишиневе. В ряде городов были закрыты еврейские кладбища (Молдавия. Электронная еврейская энциклопедия).

С конца 1960-х гг. евреи МССР играли активную роль в борьбе за репатриацию в Израиль (Молдавия. Электронная еврейская энциклопедия). По переписи 1979 г., в Молдавии проживало восемьдесят тысяч евреев (два процента всего населения). Основная причина сокращения численности еврейского населения — массовая эмиграция (Молдавия. Электронная еврейская энциклопедия). С 1987 г., в период развития процессов так называемой гласности и перестройки, в республике несколько активизировалась еврейская культурная деятельность. Создавались общества и кружки по изучению языков идиш и иврит (некоторые из них получили официальный статус). В 1988 г. были созданы Молдавское общество еврейской культуры, еврейский театр-студия «Менойре» в Бельцах. Одновременно усилились проявления антисемитизма: демонстрации и митинги с антисемитскими лозунгами, осквернение еврейских кладбищ (разрушение памятников в г. Оргеев и других), случаи избиения евреев на улицах городов Молдавии, антисемитские статьи в молдавской прессе (Молдавия. Электронная еврейская энциклопедия).

На современном этапе права еврейского населения Молдовы регламентирует Указ Президента РМ 1991 г. № 161 «О мерах по обеспечению развития еврейской национальной культуры и удовлетворению социальных нужд еврейского населения Республики Молдова» (Указ Президента РМ № 161, 2010, 186-187).

Указ является значимым фактом защиты культурных прав еврейского населения Молдовы. Культурные права человека – это особый комплекс прав и свобод человека, гарантированных конституцией или законом и предоставляющих возможности самореализации человека в сфере культурной и научной жизни. Культурные права гарантируют духовное развитие человека, помогают каждому индивиду стать полезным участником политического, духовного, социального и культурного прогресса. К ним относятся: право на образование, свобода преподавания (академическая свобода), право на доступ к культурным ценностям, право свободно участвовать в культурной жизни общества, право на творчество, право на пользование результатами научного прогресса и их практического применения и др.

Указ о мерах по обеспечению развития еврейской национальной культуры и удовлетворению социальных нужд еврейского населения Республики Молдова определял, что в соответствии с Государственной комплексной программой обеспечения функционирования языков на территории Республики Молдова и в целях создания необходимых условий для развития культуры и решения социальных вопросов евреев, проживающих в республике, Правительству Республики Молдова следует предусмотреть:

- организацию кафедры иудаики в Молдавском государственном университете с целью подготовки специалистов в области языков иврит и идиш, истории и культуры евреев Молдовы;
- открытие еврейской общеобразовательной школы в городе Кишиневе и отдельных классов в других городах республики, где это необходимо;
- открытие в городе Кишиневе дома для престарелых евреев.

Указ обязывал примэрию города Кишинева выделить на арендных условиях помещение для создаваемого Еврейского культурно-экономического центра; руководство Национального радиотелевидения – улучшить материально-техническое обеспечение теле- и радиопередач на еврейском языке (так в тексте – А. Б.); рекомендовал средствам массовой информации проявлять больше объективности и компетентности в освещении вопросов межэтнических отношений (Указ Президента РМ № 161, 2010, 186-187).

В Постановлении Правительства Республики Молдова № 682 от 09.12.1991 г. о претворении в жизнь Указа Президента РМ от 12 августа 1991 года «О мерах по обеспечению развития еврейской национальной культуры и удовлетворению социальных нужд еврейского населения Республики Молдова» отмечена необходимость разработать комплексную программу развития еврейской национальной культуры; развивать культурный обмен между Республикой Молдова, с одной стороны, и Израилем, США, Румынией и другими странами с еврейской диаспорой – с другой; способствовать подготовке специалистов в области культуры и искусства в еврейских учебных заведениях Израиля, США и Румынии; содействовать материально-техническому оснащению и пополнению фонда Национального еврейского музея, Еврейской библиотеки им. И. Мангера и Кишиневского еврейского культурно-экономического центра, а также аналогичных учреждений в других городах республики; стимулировать развитие самодеятельного художественного творчества, создание еврейских народных театров, организацию фольклорных фестивалей, конкурсов, выставок и других культурных мероприятий; обеспечить соответствующее оснащение кафедры иудаики Государственного университета Молдовы для подготовки специалистов по языкам иврит и идиш,

истории и культуре евреев (специальность «Языки и история еврейского народа»); оказать необходимое содействие сектору истории и культуры евреев отдела по изучению истории национальных меньшинств Академии наук Молдовы; оказывать постоянную помощь средней общеобразовательной еврейской школе № 22 в обеспечении ее необходимыми учебными и наглядными пособиями, техническими и другими средствами обучения с учетом создания в перспективе на ее основе лицея-интерната; открыть (по желанию родителей) отдельные классы и группы с обучением на иврите в дошкольных учреждениях и школах городов республики при наличии необходимого контингента учащихся; обеспечить в дальнейшем подготовку преподавателей языков иврит и идиш; создавать еврейским школьникам и студентам необходимые условия для овладения государственным языком Республики Молдова; содействовать заключению соглашений и договоров между обществами еврейской культуры, действующими в республике, и научно-педагогическими и методическими центрами зарубежных стран с целью приобретения учреждениями народного образования республики литературы, необходимой для удовлетворения социально-культурных потребностей еврейского населения (Постановление Правительства Молдовы № 682, 2010, 188-191).

Национальному радиотелевидению Республики Молдова в Постановлении указана необходимость продолжать постоянные циклы радио- и телепередач, освещающих духовную жизнь еврейского населения республики.

Законодательство Молдовы предусматривает ответственность за нарушение прав граждан по этническим признакам.

Статья 351 Кодекса о правонарушениях гласит, что несоблюдение служащими органов публичной власти Закона о функционировании языков на территории Республики Молдова влечет наложение штрафа в размере от 10 до 20 условных единиц с лишением или без лишения права осуществлять определенную деятельность на срок от 3 месяцев до 1 года (Кодекс РМ о правонарушениях, 2010).

В статье 176 Уголовного кодекса РМ (нарушение равноправия граждан) определено, что нарушение прав и свобод граждан, гарантированных Конституцией и другими законами, независимо от пола, расы, цвета кожи, языка, религии, политических или иных убеждений, национального или социального происхождения, принадлежности к национальному меньшинству, имущественного, сословного или иного положения: a) совершенное должностным лицом; b) повлекшее ущерб в значительных размерах, наказывается штрафом в размере от 300 до 600 условных единиц или лишением свободы на срок до 3 лет с лишением или без лишения в обоих случаях права занимать определенные должности или заниматься определенной деятельностью на срок от 2 до 5 лет (Уголовный кодекс РМ, 2010).

Подводя итог, отметим, что, несмотря на высокий процент населения Бессарабии, права еврейского населения, особенно в XIX и XX в., были существенно ограничены.

Первоначально, после присоединения в 1812 г. Бессарабии к Российской империи, положение евреев в целом было благоприятным. В 1814 г. Александр I выразил еврейским кагалам, в связи с поведением евреев в Отечественную войну 1812 г., «милостивейшее расположение». Николаевская эпоха ознаменовалась ощутимым ухудшением положения российских, а в известной мере и бессарабских евреев. Около 600 законодательных актов, касавшихся евреев, подвергли все стороны их жизни жесткой регламентации. В унитарной империи, которую Николай I пытался создать, с официальной идеологией «православия, самодержавия и народности», евреи не могли быть терпимы. Николай I был инициатором многих ограничительных законов и вникал практически во все мелочи еврейской жизни (Кандель, 1990, 156).

Эпоха «великих реформ» Александра II принесла облегчение некоторым категориям евреев. Были упразднены школы и батальоны военных монтанистов, все кантонисты моложе 20 лет, кроме евреев, принявших христианство, были возвращены родителям (Краткая еврейская энциклопедия, 1994, 327). В пределах черты оседлости гражданская служба формально была открыта для всех лиц с высшим образованием.

Эпоха реакции, начавшаяся с воцарением Александра III, характеризовалась усилением дискриминации, в том числе запрещением проживать вне городов и местечек. Были ограничены права евреев на участие в избирании земских учреждений, произошли и другие ограничения прав еврейского населения Бессарабии. Со вступлением на престол Николая II указанный курс продолжился.

После включения Бессарабии в состав Румынии в 1918 г. евреи первоначально получили расширение своих прав, еврейская общественная и культурная жизнь оживилась. Однако постепенно началась дискриминация еврейского населения; в годы II мировой войны евреи Бессарабии испытали ужасы Холокоста, была уничтожена большая часть еврейского населения региона.

После окончания войны еврейская культурная жизнь в Советской Молдавии не возобновлялась. Многие евреи Молдавии пострадали во время антисемитской кампании в Советском Союзе. В конце 1950-х гг. в Молдавии усилились гонения на религиозных евреев, были закрыты синагоги (за исключением Кишинева), в ряде городов были закрыты еврейские кладбища (Молдавия. Электронная еврейская энциклопедия).

С 1987 г., в период развития процессов так называемой гласности и перестройки, в Молдавии несколько активизировалась еврейская культурная деятельность. Создавались общества и кружки по изучению языков идиш и иврит, были созданы Молдавское общество еврейской культуры, еврейский театр-студия «Менойре» в Бельцах.

На современном этапе права еврейского населения гарантируются законодательством, за-

прещена любая дискриминации по этническим признакам. И хотя, на наш взгляд, многие нормы законодательства, направленные на защиту прав этнических меньшинств, не соблюдаются в полном объеме, все же на современном этапе права еврейского населения гарантированны и ничем законодательно не ограничены, существует механизм защиты прав этнических меньшинств (включая евреев): судебная власть, неправительственные организации, парламентские адвокаты и др.

**Литература**

Бессарабия // Электронная еврейская энциклопедия. http://www.eleven.co.il

Бессарабская губерния // Еврейская энциклопедия Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона (1908–1913 гг.) в 16 томах. Том 4. СПб., 1908–1913.

Боршевский А. П. Международное и национальное законодательство о правах этнических меньшинств. Кишинев, 2010.

Боршевский А. Права еврейского населения Бессарабии, МССР и Республики Молдова в XX веке // Сборник научных трудов Института иудаики. Выпуск I. Кишинев, 2011.

Городовое положение 1892 г. // Полное собрание законов Российской империи. Собр. 3-е. СПб., 1895. Т. 12 (отд. 1). Статья 8708.

Градовский Н. Д. Торговые и другие права евреев в России, в историческом ходе законодательных мер. СПб., 1886.

Джадж Э. Пасха в Кишиневе: Анатомия погрома / Перевод с английского. Кишинев, 1998.

Кандель Ф. Очерки времен и событий. Из истории российских евреев (часть вторая: 1772–1882 годы). Иерусалим, 1990.

Кодекс РМ о правонарушениях. Кишинев, 2010.

Краткая еврейская энциклопедия. Том 1. Иерусалим, 1976.

Краткая еврейская энциклопедия. Том 7. Иерусалим, 1994.

Мадиевский С. А. Правовое положение евреев Бессарабии к началу XX в. // Кишиневский погром 1903 года. Сборник статей. Кишинев, 1993.

Молдавия // Электронная еврейская энциклопедия. http://www.eleven.co.il

Мыш М. И. Руководство к русскому законодательству о евреях. СПб., 1898.

Полный хронологический сборник законов и положений, касающихся евреев, от Уложения царя Алексея Михайловича до настоящего времени, от 1649–1873 г.: Извлеч. из пол. собраний законов Рос. империи / Сост. изд. В. О. Леванда. СПб., 1874.

Положение об уездных и губернских земских учреждениях 1890 г. // Полное собрание законов Российской империи. Собр. III. Т. X. Отделение 1-е. СПб., 1893. Ст. 6927.

Постановление Правительства Молдовы № 682 от 09.12.1991 г. о претворении в жизнь Указа Президента Республики Молдова от 12 августа 1991 года «О мерах по обеспечению развития еврейской национальной культуры и удовлетворению социальных нужд еврейского населения Республики Молдова» // Боршевский А. П. Международное и национальное законодательство о правах этнических меньшинств. Кишинев, 2010.

Россия. Евреи России в конце 19 в. – начале 20 в. (1881–1917) // Электронная еврейская энциклопедия. http://www.eleven.co.il

Россия. Эпоха «Великих реформ» (1855–1881) // Электронная еврейская энциклопедия. http://www.eleven.co.il

Уголовный кодекс РМ. Статья 76. Кишинев, 2010.

Указ Президента Республики Молдова от 12 августа 1991 года «О мерах по обеспечению развития еврейской национальной культуры и удовлетворению социальных нужд еврейского населения Республики Молдова» // Боршевский А. П. Международное и национальное законодательство о правах этнических меньшинств. Кишинев, 2010.

Урусов С. Д. Очерки прошлого. Записки губернатора. М., 1907.

Урусов С. Д. Записки губернатора. Кишинев, 2011.

Устав образования Бессарабской области // Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Том 35. 1818. СПб., 1830.

Экономика. Участие евреев в экономике Российской империи в 19 в. – начале 20 в. // Электронная еврейская энциклопедия. http://www.eleven.co.il

Черта оседлости // Электронная еврейская энциклопедия. http://www.eleven.co.il

**Rezumat**

În acest articol sunt descrise drepturile populației evreieşti din Moldova (în sec. XIX – înc. sec. XXI). Totodată este prezentat Decretul Preşedintelui Republicii Moldova "Privind măsurile pentru asigurarea dezvoltării culturii naționale evreieşti şi satisfacerea necesităților sociale ale populației evreieşti din Republica Moldova". Cadrul legislativ din Republica Moldova este în conformitate cu dreptul internațional. Cu toate acestea, mecanismele de punere în aplicare a legislației nu sunt perfecte, necesitând o dezvoltare şi îmbunătățire.

**Cuvinte cheie:** evreii, drepturile omului, Basarabia, Moldova, Imperiul Rus, România.

**Резюме**

Данная статья содержит описание прав еврейского населения Молдовы (XIX – начало XXI вв.). В статье в том числе описан Указ Президента «О мерах по обеспечению развития еврейской национальной культуры и удовлетворению социальных нужд еврейского населения Молдовы». Законодательная база Молдовы соответствует международному праву. Вместе с тем, механизмы реализации законодательства не являются совершенными и требуют развития.

**Ключевые слова:** евреи, права человека, Бессарабия, Молдова, Российская империя, Румыния.

**Summary**

This article describes the rights of the Jewish population of Moldova (XIX – beginning of XXI century), the Presidential Decree "On measures to ensure the development of Jewish national culture and social needs of the Jewish population of Moldova." The legislative framework of Moldova is in conformity with international law. However, the mechanisms for implementing the legislation are not perfect and require development.

**Key words:** Jews, human rights, Bessarabia, Moldova, Russian Empire, Romania.

*R. CERLAT*

# COMUNICAREA INTERCULTURALĂ: REPERE TEORETICE

În toate epocile au existat întâlniri între oameni care aparţineau unor culturi diferite, însă acestea aveau un caracter limitat. Astăzi comunicarea interculturală este un fenomen generalizat, o experienţă pe care, într-o anumită măsură, o trăieşte oricare om. Este imposibil să găsim comunităţi etnice care să nu fi fost supuse influienţelor altor culturi. Intensificarea comunicării interculturale crează de obicei un climat de deschidere către alteritatea culturală, dar istoria ne oferă numeroase exemple când asemenea contacte au generat, dimpotrivă, stări de tensiune şi fenomene de respingere.

Tematizarea explicită a *comunicării interculturale* a fost făcută pentru prima dată de etnologul şi semioticianul american T. H. Hall în lucrarea sa "The Silent Language", publicată în 1959 (Lüsebrink, 2005, 3). În definiţia clasică a culturii, Hall specifică trei trăsături importante: cultura nu este înnăscută, ci dobândită; diversele aspecte ale culturii constituie un sistem; cultura este împărtăşită de un colectiv. Se vorbeşte, de asemenea, de "moştenirea culturală", luând în consideraţie modificările care intervin de la o generaţie la alta, în funcţie de schimbările condiţiilor de viaţă (Dasen, 1999, 85). În concepţia sa, partenerii de dialog folosesc nu doar limbajul, ci şi o serie de expresii nonverbale, precum tonul, mimica, gesturile. În fiecare cultură, negaţia, afirmaţia, permisiunea, interdicţia, uimirea, etc. sunt însoţite de gesturi, de expresii faciale şi tonuri specifice. Diferenţa dintre ele o constituie faptul că mesajul verbal este, de obicei, gândit şi conştient, iar cel nonverbal – spontan. Comportamentul nonverbal nu numai că serveşte la amplificarea şi la clarificarea mesajelor verbale, dar poate de asemenea servi ca formă de interacţiune simbolică fără omologul verbal (Стефаненко, 2004, 168).

În definirea conceptului de „comunicarea interculturală", două elemente sunt subliniate de majoritatea cercetătorilor: persoanele care comunică sunt conştiente de diferenţele lor culturale şi atunci comunicarea devine interpersonală, directă, nemijlocită, fiind atât auditivă cât şi vizuală.

În ceea ce priveşte *cultura,* există sute de definiţii, mai memorabilă părând a fi cea a lui Edouard Herriot: „Cultura este ceea ce rămâne după ce ai uitat totul" (Bénéton, 1975, 63) sau, conform unei alte versiuni, ea este ceea ce rămâne după ce ai uitat tot ceea ce ai învăţat.

Camilleri consideră cultura ca o formaţiune care se construieşte în funcţie de provocările mediului, ca un ansamblu de dispoziţii destinate a răspunde acestora (Camilleri, 1990, 567). Termenul de cultură desemnează un ansamblu moştenit social şi transmis, de conduite şi simboluri purtătoare de semnificaţii, un sistem de reprezentări şi un sistem de limbaj, care se exprimă sub forme simbolice, un mijloc prin care oamenii comunică, îşi perpetuiază şi dezvoltă cunoştinţele şi atitudinile faţă de viaţă (Dasen, 1999, 85).

Geert Hofstede distinge patru niveluri ale conţinutului conceptului de „cultură", care reprezintă totodată elementele prin care o cultură se distinge de celelalte: valorile, ritualurile, eroii şi simbolurile. Valorile reprezintă nucleul culturii, de aceea înţelegerea valorilor celuilalt este cel mai important moment al procesului de comunicare interculturală (Râmbu, 2006, 336).

Simbolurile sunt însemnele unei culturi, precum cuvinte, imagini sau obiecte ale căror semnificaţie, convenţională de altfel, este recunoscută numai de cei care trăiesc într-un anumit spaţiu cultural. O anumită vestimentaţie poate deveni simbolul unei culturi, spre exemplu, voalul islamic, fustele scoţienilor, etc. Toţi cei care recunosc nemijlocit aceleaşi simboluri, împărtăşesc valori fundamentale, se identifică aceloraşi „eroi"şi urmează aceleaşi ritualuri, fac parte din aceeaşi cultură.

În dependenţă de modul de organizare şi modalităţile de elaborare a mesajului cultural, există: cultura populară sau folclorică şi cea intelectualizată (datorată potenţialului creator al specialiştilor) şi cultura de masă (multiplicarea şi difuzarea mesajelor culturale de către mass-media) (Tucicov-Bogdan, 1998, 115).

Cultura are următoarele caracteristici structurale: caracterul naţional, percepţia, trăirea timpului şi a spaţiului, gândirea, limbajul, comunicarea nonverbală, reperele axiologice, modele de comportament, grupări şi raporturi sociale.

Alţi autori adaugă acestora alte aspecte precum: personalitatea, religia, munca, instituţiile şi sistemul juridic, vestimentaţia, concepţia despre lume, gastronomia (Heringer, 2004, 143).

Deşi orice cultură este supusă schimbării, structura ei primară rezistă la modificările majore. Spre exemplu, moda vestimentară, preferinţele culinare, organizarea timpului liber, amenajarea locuinţei, aparţin unui sistem valoric ce se schimbă de la o epocă la alta, în cadrul aceleiaşi culturi. În schimb, valori ca cele asociate eticii, moralei, muncii, timpului liber, libertăţii, cele privitoare la importanţa trecutului, practicile religioase, atitudinile faţă de cele două sexe sunt atât de adânc înrădăcinate, încât persistă de la o generaţie la alta sau de-a lungul mai multor generaţii.

În conformitate cu specificul cultural, deosebim culturi colectiviste şi individualiste. Individualismul caracterizează culturile care încurajează individul sa fie motivat în primul rând de scopurile şi preferinţele personale, fiind asociat cu relaţii de egalitate şi roluri flexibile, precum şi cu proprietatea privată. Într-o societate unde predomină individualismul, legăturile dintre membrii săi sunt reduse. Se consideră normal ca fiecare să-şi urmărească în special propriile interese, indivizilor acordându-li-se o mare libertate de alegere a direcţiilor de acţiune. Această orientare este mai răspândită în cultura occidentală (Грушевицкая, 2002, 35).

La polul opus, colectivismul caracterizează culturile care încurajează tendinţa individului de a se vedea parte a unui grup social, reprezentând expresia nevoii de afiliere sau relaţionare. Colectivismul promovează conformismul, aderarea la norme, respectul faţă de autorităţi, faţă de cei mai în vârstă, fiind asociat cu roluri stabile, ierarhizate, dar şi cu încurajarea proprietăţii colective. În societăţile unde primează valorile colectiviste, de grup,

indivizii conlucrează între ei, luând în consideraţie deciziile, acţiunile şi interesele grupului din care fac parte. Acest tip de cultură este predominant în Japonia, China, Rusia, Africa. Deseori, reprezentanţii acestor culturi pot folosi pronumele «noi» pentru exprimarea propriei opinii (Грушевицкая, 2002, 36).

Este firesc ca fiecărei culturi să-i fie specific propriul tip de comunicare. Astfel, reprezentanţii culturilor colectiviste au tendinţa de a evita interacţiunile directe şi de-a se concentra pe mijloacele nonverbale de comunicare care, potrivit lor, le permit să identifice şi să înţeleagă mai bine intenţiile şi atitudinea interlocutorului. La rândul lor, reprezentanţii culturilor individualiste, preferă forme directe de comunicare şi modalităţi deschise de soluţionare a conflictelor. Prin urmare, în procesul de comunicare ei folosesc în primul rând tehnici verbale.

Cultura poate fi comparată cu un aisberg, doar o mică parte a căruia se găseşte la suprafaţa apei, partea cea mai mare fiind ascunsă sub apă. Această parte invizibilă a culturii noastre este în mare parte în inconştient şi se manifestă numai atunci când există situaţii extraordinare, neobişnuite, cum ar fi întâlnirea directă cu alte culturi sau reprezentanţii acestora. Atunci când comunicarea se bazează pe mecanisme inconştiente, este mai dificil pentru participanţi să aprecieze conştient, obiectiv şi empatic cultura străină.

În literatuara de specialitate se întâlnesc frecvent conceptele de *multiculturalitate, interculturalitate* şi *transculturalitate.*

Prin *multiculturalitate* se înţelege în general convieţuirea diferitelor culturi (în sens antropologic) în interiorul unui sistem social (de cele mai multe ori în cadrul unei naţiuni), chiar dacă această convieţuire este paşnică sau conflictuală (Lüsebrink, 2005, 16).

Există trei modele de societate multiculturală:

1. Modelul asimilaţionist care vizează adaptarea culturală a minorităţilor şi imigranţilor la cultura majoritară;

2. Modelul Apartheid vizează o strictă delimitare a culturilor minoritare, mergându-se până la ghetoizarea acestora. (Termenul Apartheid provine dintr-una din limbile locale africane în care „apart" înseamnă „unic", „distinct", „deosebit);

3. Modelul policentric se caracterizează printr-o convieţuire a diferitelor culturi într-o societate în care acestea sunt în mod principial considerate egale.

Peter S. Adler a avansat conceptul de „om multicultural", spre a desemna un individ care nu recunoaşte diferenţele etnice şi culturale decât ca pe nişte limite pe care le poate şi trebuie să le înfrângă, putând deveni treptat cetăţean al lumii. „O persoană multiculturală aparţine şi nu aparţine în întregime culturii sale. Ea trăieşte mai degrabă într-o zonă de frontieră." (Prosser, 1978, 71).

*Interculturalitatea* cuprinde ansamblul fenomenelor ce iau naştere la întâlnirea dintre două culturi. Acest lucru rezultă din însăşi analiza termenului, însă disputele apar în momentul în care se ridică întrebarea: ce este cultura? „Dacă ar fi concepute culturile de astăzi ca fiind insulare şi sferice, atunci problema coexistenţei şi cooperării lor n-ar putea fi nici ocolită şi nici rezolvată. Însă culturile noastre nu mai au demult forma omogenităţii, ci se caracterizează în mare măsură prin amestecuri şi interpătrunderi."

Termenul „interculturalitate" are o dimensiune dinamică care exprimă interacţiune, el trimite la schimb, reciprocitate, interdependenţă, şi dialog. Educaţia care se realizează pe dimensiunea interculturală vizează două dimensiuni importante, care sunt condiţionate:

- dimensiunea cunoaşterii (care ţine de domeniul ştiinţific) – se realiazeză prin asimilarea de cunoştinţe teoretice.

- dimensiunea experienţei (subiectivă şi relaţională) – ţine de personalitatea fiecăruia şi modul său de interacţiune cu cei din jur.

Ideea unei culturi strict legate de etnicitate este, în opinia mai multor autori contemporani, depăşită. Sistemele de comunicare în masă au condus deja spre un accentuat metisaj cultural. Formaţia unui individ, fie el jurnalist, savant, scriitor, etc, nu mai este marcată fundamental numai de cultura naţională, ci şi de alte culturi. „Culturile actuale se caracterizează în general prin hibridizare. De aceea nu mai există nimic de-a dreptul străin. Şi, de asemenea, nu mai există nimic de-a dreptul propriu. Autenticitatea a devenit folclor". Cei mai mulţi dintre noi suntem, în formaţia noastră intelectuală, determinaţi de mai multe tradiţii, formaţia noastră culturală fiind de fapt *transculturală* (Welsch, 1999, 53). Arborele genealogic al multora dintre noi ar fi o dovadă a faptului că multiculturalitatea şi transculturalitatea au fost constante ale istoriei.

*Etnocentrismul şi relativismul cultural*

Termenul *etnie* – din grecescul ethnos, înseamnă rasă, popor, naţiune, trib (Ferreol, 2005, 283).

În general, etnia desemnează un grup uman care se distinge de celelalte printr-un etnonim, prin limbă şi tradiţii culturale comune, printr-un teritoriu în care s-a derulat şi se derulează o istorie comună, prin sentimentul apartenenţei la aceeaşi comunitate.

Studiul interetnic al diferenţelor poate întreţine o apreciere intergrupuri descalificantă. De exemplu, evaluarea implicită "noi suntem mai buni decât ceilalţi", desemnează *etnocentrismul.* Termenul a fost introdus de Summer în 1907 şi susţine existenţa unei tendinţe puternice de a folosi standardele propriului grup în evaluarea altor grupuri şi de a plasa in-grupul în vîrful ierarhiei simbolice a prestigiului, iar out-grupul – pe ranguri inferioare. Fiind o atitudine a colectivului general împărtăşită, etnocentrismul constă în "repudierea <…> formelor culturale: morale, religioase, estetice, diferite de cele ale unei societăţi date" (Gavreliuc, 2011, 43). Majoritatea cercetătorilor sunt de părerea că etnocentrismul este şi a fost propriu (într-o măsură mai mare sau mai mică) oricărei culturi. Această ideie o găsim întruchipată în numeroase proverbe, cum ar fi: *Fie pâinea cât de rea, tot mai bună-i ţara ta, Cine bea apă din pumni străini, nu se satură niciodată, În mănăstirea străină nu intrăm cu propriile reguli, Fă focul cu 9 care de lemne ca să arzi urma străinului,* etc. Etnocentrismului îi sunt atribuite şi trăsături pozitive, cum ar fi păstrarea şi perpetuarea propriilor valori culturale.

La polul opus al etnocentrismului, se află *relativismul cultural*, care susţine caracterul distinct al fiecărei culturi şi insistă să sublinieze că o anumită conduită culturală nu trebuie judecată după criteriile altei culturi, ci trebuie privită prin prisma propriului sistem evaluativ. M. Herskovitz (1958) a lansat termenul relativism cultural prin asumarea unei poziţii nonevaluative şi

respectând diferențele. Aceasta nu înseamnă anihilarea limbii materne, nepracticarea şi neprețuirea obiceiurilor, datinelor şi credințelor confesionale personale, ci dimpotrivă, solicită cultivarea lor în ansamblul valoric al societății respective. (Mîciu, 2006, 115). Un exemplu concludent din domeniul conduitei sociale este salutul. În multe culturi occidentale, o strângere de mână şi un contact vizual direct sunt considerate adecvate, în timp ce în alte părți ale lumii, salutul constă dintr-o plecăciune, fără contact vizual. Este dificilă evitarea impunerii normelor culturale asupra altor persoane, chiar şi în momentul în care există un contact frecvent cu alte culturi (Gavreliuc, 2011, 43). Sunt însă şi norme morale comune majorității culturilor, spre exemplu, atitudinea față de oamenii în vârstă. Oriunde nu ne-am afla, trebuie să manifestăm stimă pentru cei în etate, ei încep primii discuția, lor li se oferă locul, etc.

Calitatea comunicării interculturale depinde şi de "distanța" dintre cele două culturi. Criteriul după care se stabileşte distanța interculturală este sentimentul străinătății. Cu cât este mai intens acest sentiment, cu atât distanța culturală față de celălalt este mai mare, şi invers. De aceea termenul *străin*, se dovedeşte a fi un termen-cheie al înțelegerii fenomenelor interculturale. Ce înseamnă, de fapt, *străinul*? Conceptului dat îi sunt atribuite mai multe valențe şi semnificații:

1. Străinul ca cel ce se află în altă localitate, regiune sau țară, dincolo de granițele propriei culturi;
2. Străinul ca persoană marcată de o anumită stranietate, ciudățenie, în contrast cu anturajul obişnuit şi familiar;
3. Străinul ca ceva necunoscut, dar şi inaccesibil cunoaşterii;
4. Străinul ca ceva supranatural, omnipotent, în fața căruia omul este neputincios;
5. Străinul ca ceva ostil şi amenințător pentru viață. (Грушевицкая, 2002, 65).

În legătură cu reprezentarea străinului se manifestă două tendințe opuse: xenofobia (ura față de străini şi de tot ce este străin) şi xenofilia (simpatia față de tot ceea ce este străin) (DEX, 1998, 1175).

Într-o mare măsură, cei mai mulți dintre noi nu suntem conştienți de trăsăturile fundamentale ale culturii comunității din care facem parte. Aşa cum nu simțim greutatea aerului, nu simțim nici presiunea atmosferei spirituale în care trăim. Atunci când întâlnim persoane din alte culturi şi încercăm să stabilim cu acestea diverse raporturi, constatăm că ei se comportă după alte reguli decât cele care în mediul nostru treceau ca fiind de la sine înțelese. Şi nu numai comportamentul este altfel, ci şi gândirea, modalitatea de percepție, reperele axiologice. Individul este influențat de atmosfera culturală în care trăieşte şi pe care o resimte ca normală. Fireşte că el are libertatea lui de a gândi, de a acționa, însă toate acestea sunt modelate cultural. Obstacolul principal în comunicarea interculturală îl constituie tendința fiecăruia de-a interpreta culturile străine prin prizma propriilor valori culturale. Cu greu înțelegem semnificația cuvintelor, faptelor şi acțiunilor care nu ne sunt specifice. Etnocentrismul nostru este acel care diminuiază comunicarea, el însă este greu de identificat, fiind de cele mai multe ori un proces inconştient. Aceasta înseamnă că comunicarea interculturală eficientă nu vine de la sine, ea trebuie conştient învățată.

**Literatura**


Academia Română. DEX. Bucureşti, 1998.

Bénéton Ph. Histoire de mots culture et civilisation // Fondation Nationale des Sciences Politiques. Paris, 1975.

Camilleri C. Strategies identitaires. P.U.F. Paris, 1990.

Dasen P., Perregaux Gh., Rey M. Educația interculturală. Iaşi, 1999.

Ferreol G., Jucquois G. Dicționarul alterității şi al relațiilor interculturale. Editura Polirom. Iaşi, 2005.

Gavreliuc A. Psihologie interculturală. Iaşi. Polirom, 2011.

Heringer H. Interkulturelle Kommunikation // Grundlagen und Konzepte. Basel, 2004.

Lüsebrink H. Interkulturelle Kommunikation. Stuttgart. Weimar, 2005.

Mîciu M. Comunicarea cultural-spirituală // Revistă Română de Sociologie, nr. 1-2. Bucureşti, 2006.

Prosser M. The Cultural Dialogue: An Introduction to Intercultural Communication. Houghton Mifflin. Boston, 1978.

Râmbu N. Tirania valorilor // Studii de filosofia culturii şi axiologie. Bucureşti, 2006.

Tucicov-Bogdan A. Familia interetnică în societatea civilă din România. Bucureşti, 1998.

Welsch W. Transkulturalität. Mainz, 1999.

Грушевицкая Т.Г., Попков В.Д., Садохин А.П. Основы межкультурной коммуникации. М., 2002.

Стефаненко Т. Этнопсихология. М., 2004.


**Rezumat**


În prezent, comunicarea interculturală este un fenomen generalizat, o esență pe care într-o anumită măsură o trăieşte oricare om. Arborele genealogic al multora dintre noi constituie o dovadă a faptului că multiculturalitatea a fost o constantă a istoriei. Comunicarea interculturală favorizează îmbogățirea sistemului valoric, trecerea de la etnocentrism la toleranță şi respect pentru culturile străine.



**Cuvinte cheie:** comunicare, interculturalitate, multiculturalitate, etnocentrism, relativism cultural, xenofobie, xenofilie, educație interculturală.


**Резюме**


В настоящее время межкультурная коммуникация является широко распространенным явлением, с которым сталкивается каждый человек в своей жизни. Родословная семьи для многих из нас является доказательством того, что мультикультурализм был постоянным в истории. Межкультурная коммуникация способствует интеграции в ценностную систему общества, снижению этноцентризма, толерантности к иным этническим группам, пониманию других культур.



**Ключевые слова:** общение, межкультурная коммуникация, мультикультурализм, этноцентризм, культурный релятивизм, ксенофобия, межкультурное образование.


**Summary**


Today intercultural communication is a generalized phenomenon, essential for everyone. The genealogical tree of many of us constitutes a proof that multiculturalism has been constant in history. The intercultural communication promotes enriching of the value system, shift from ethnocentrism to tolerance and respect for foreign cultures.



**Key words**: intercultural communication, multiculturalism, ethnocentrism, cultural relativism, xenophobia, xenophile, intercultural education.

# CERCETĂRI ETNOLINGVISTICE, ETNOLITERARE ŞI ETNOCULTURALE
# ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ, ЭТНОЛИТЕРАТУРНЫЕ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*T. ZAYKOVSKY*

## LINGUISTIC AND CULTUROLOGICAL ASPECTS OF THE STUDIES OF INTERCULTURAL COMMUNICATION IN THE REPUBLIC OF MOLDOVA

*Behind every word there is an idea of the world based on the national consciousness.*
S. Ter-Minasova

Modern approaches to understanding communication as semantic interaction in the sociocultural context essentially change traditional attitude to the specificity of texts created within different discourses. According to K. Pereverzev, "the ontology of the language doesn't consist in what is acquired outdoors but in what is constructed (conceptualized) by the language as well as through the language by the bearers of it in that very space" (Переверзев, 1998, 26). It refers to such an approach when a worldview, be it real or imagined, created by the speaker and interpreted by the listener, in other words, "a world of discourse" is the ontology of the linguistic expression.

On the other hand, the researchers note there is "a rising interest in culture issues integrating different aspects of the process of social development. Different notions play this integrative role at different ages… Nowadays it is culture uniting various activities of people and the society that represents such an "axiological idea" bringing sense to the social world… The branch of science dealing with the studies of culture – Culturology – is developing dynamically… Today Culturology claims to be a new field of knowledge where reconsideration and a new synthesis of the Humanities and Social Sciences take place. In this context it can be regarded as a social and humanitarian discipline of the highest theoretical level including theoretical, historical and applied Culturology and having the status of a systematic discipline that studies prevailing and integral processes connected with the meaning of cultural phenomena" (Визитей, 2010).

In multiethnic states, such as the Republic of Moldova, the representatives of different lingvocultural communities have lived together for ages, not just keeping their languages and cultures, but also mutually enriching due to mastering the languages of the neighbours and becoming a part of their cultures.

Are different issues of intercultural communication hot for the Republic of Moldova?

It should be noted that there is difference in views concerning the issues of intercultural communication, the importance and the correlation of its aspects at present in the Republic of Moldova.

V. Stepanov emphasizes the understanding of the necessity of studying multicultural population of the Moldovan state and gives a thorough analysis of the roots of the situation of present-day multicultural environment in our country. He states: "The information on the dynamics of the population on the territory of Moldova is the evidence of historically formed multiethnic people living in the country up to today. After Moldova gained independence there took place numerous changes in the republic. The country underwent political and socioeconomic transformations. All this couldn't but influence the state and the development of the ethnolinguistic situation in Moldova. The results of the census of 2004 are thought-provoking regarding the issues of demography, ethnic and linguistic identity of the representatives of different nationalities living on the territory of the Republic of Moldova. All these issues require great attention and monitoring on the part of science, public organizations, authorities, international structures" (Степанов, 2008, 128).

Another researcher, F. Chenusha, admits that the Republic of Moldova is a region with unique specificity. "At different historical stages, in particular during the period when it was a part of the Russian Empire (1812–1918) and then a part of the Soviet Union, representatives of different ethnic groups settled on this territory". Therefore this region acquired specific features "one can't ignore while resolving social, political, national and other problems".

He also dwells on the consequences of the existence of two and more languages in the country: "When in a state there function officially two (or more) languages different ethnic groups speak, these languages influence each other in such a way that they all undergo changes and lose their originality. It's necessary to note that even ten years after the Republic of Moldova gained independence there are still talks on the functioning of so-called "harmonic bilingualism" with Russian national tinge. This phenomenon doesn't mean that most of the people know two languages perfectly. It's impossible for the whole society to master two languages. "Pure" bilingualism when both of the languages co-exist as two autonomous systems in the consciousness of a person

is only characteristic for some people, as a rule, representatives of intelligentsia. It's possible to admit that individual bilingualism is not an obstacle for normal functioning of two languages. However, when bilingualism becomes of mass character, we deal with a social process, and there is a danger of suppressing the positions of the language weaker in the functional aspect by the stronger language. We can say, there takes place a process of mutual influence between the languages on different levels resulting in obvious inexactitudes concerning the expression of thoughts by the speakers. In this case, it's not to the point to speak of bilingualism but of "semilingualism", as Mati Hint, an Estonian scholar, qualified the phenomenon" (Ченушэ, 2004, 162).

A number of Moldovan researchers only speak of intercultural communication regarding the relations with other countries and do not attribute the studies of its aspects to the territory of the Republic of Moldova. They admit the phenomenon of bilingualism first of all regarding state language and Russian and (so to say, "extending the proportions") consider the national minorities of the republic as so-called Russian-speaking population. Thus, a lot of researchers concerned about the problem of primary importance – the destiny of their language that is in danger, from their point of view, do not take into consideration the issues of intercultural communication within the republic at all.

However, as was mentioned above, the communication takes place among the people not only as bearers of different languages but also as representatives of different cultures, different cognitive bases. It is reflected in the languages as the systems of signs as well as in the discourse. At the same time all the specialists, in particular those who know a number of languages besides their Mother tongue, understand very well the advantages of this knowledge and admit the necessity of knowing culturally specific linguistic worldviews, acquaintance with the work of universal cognitive mechanisms, etc. Beginning with Wilhelm von Humboldt all this is called the "essence", the "spirit" of a language.

Coming to the end of the discussion of this aspect we should note that despite the different positions of the researchers and their attitude to the problems, the commonly known reality is the following: in the republic there live the bearers of different languages and, accordingly, the representatives of a number of cultures. In the process of practice they have various contacts every day: among them there are effective ones as well as the contacts associated with communicative failures. This is the reality existing objectively, independent of our attitude. Therefore the issues connected with intercultural communication are hot and require studies.

The idea that people speaking different languages and belonging to different cultures perceive the world in different ways is generally accepted and requires no proof. It is one of the main theoretical postulates lingvoculturology and ethnopsycholinguistics are based on. The issues concerning the correlation between culture and language have recently become hot, as it is obvious that communication can't be successful without cultural awareness. The researchers of different fields of knowledge have come to the conclusion that culture is reflected in the consciousness of a person and determines the peculiarities of the person's communicative behaviour.

Since as a result of the extension of intercultural contacts the representatives of different lingvocultural communities take part in communication, the differences in verbal and non-verbal communication among people belonging to different cultures can cause misunderstanding regarding feelings, attitudes, intentions of partners in communication. Successful and effective interaction is determined not only by language proficiency but also by understanding national and cultural specificity of verbal and non-verbal behaviour, the knowledge of sociocultural norms, prevailing communication peculiarities including national systems of politeness, etiquette norms, etc.

Comparative studies of languages in the direction "language – ethnic group – culture" and "culture – ethnic group – language" (see the works of the author of this article regarding the studies of linguistic worldviews of the Russians, the Moldovans and the Bulgarians of Moldova) allow revealing linguistic, speech and communicative differences, the peculiarities of national consciousness as well as determining guidelines for the search and grounding of the causes of the existing differences.

The observations connected with the problems in intercultural communication show that people easily forgive grammatical and lexical mistakes in communication with non-native speakers, explaining these mistakes by the lack of language skills. However, people are very sensitive to the violation of sociocultural norms of communication, as they suppose they are violated deliberately to offend, insult or annoy, etc. Thus, as a result of a special research of auto- and heterostereotypes by means of a questionnaire (Moldovans should have described the way they saw themselves and Russians; and Russians, respectively, the way they saw themselves and Moldovans), it was revealed that *straightforwardness* and *resoluteness* of Russians, *unwillingness to beat about the bush*, *to rely upon themselves*, *to take the responsibility upon themselves,* etc. in communication with Moldovans are quite often taken for *aggressiveness* and *unwillingness to take others into consideration* by the latter. Moldovans lacking such qualities in the eyes of the Russians are often considered *dull* and even *stupid*, *irresolute*, *not able to solve a problem*.

The effect of ethnic auto- and heterostereotypes deeply rooted in the people's consciousness and often taking the form of ethnic prejudices should be noted among communicative barriers (you are Russian/ Moldovan/ Ukrainian/ Jewish…, therefore you are automatically so-and-so in my eyes and you behave in a definite way that exists in my mind, anyway, I expect the proper behavior from you. It is notable that even numerous exceptions in the personal experience cannot destroy these stereotypes). It is reflected in the modern folklore and shown in researches, including ours (see above): Russians are drunkards, but they can share their last penny; Jewish people are greedy but sly/clever; Bulgarians are hardworking but greedy; Roma people steal; Moldovans are hardworking but envious and stupid, etc. The most large-scale opposition in this area is the opposition "friend or foe". Here we can remember a recent sacra-

mental phrase: "A good person but Jewish…". We can cite a cheastushka (recorded in the Russian environment in the village of Old Dobrudja):

| | |
|---|---|
| *Мне мой милый изменил* | *My beloved was unfaithful to me,* |
| *А я, дура, плакала.* | *And I was silly crying.* |
| *Молдавана полюбила –* | *I fell in love with a Moldovan –* |
| *Любовь одинакова* | *Love is the same.* |

Communicative mistakes caused by the underestimation of the culturally determined differences in linguistic activity can provoke rejection – from misunderstanding and bewilderment to cultural shock, become the reason for conflict situations, failure in interpersonal communication (and even in interethnic interaction).

For instance, misunderstanding can appear (and it does) when people don't know and/or don't take into consideration the differences between the value systems, hierarchy of values (values of different lingvocultural communities can coincide but occupy different places in their value systems), associative fields. Language as the main tool of thinking and means of communication is based on the laws of association. The lexical level demonstrates it particularly brightly. From this point of view, a text can be considered an associative-semantic network, materialized verbally.

Thus, while studying the concept of *house* among the Russians, the Moldovans and the Bulgarians of Moldova (on the basis of a free association experiment), the author investigated a number of its components, such as *family, children, mother, father,* etc. It was revealed that ties of relationship are developed much better among Moldovans and Bulgarians than among Russians. It is shown through the existence (and active using) of the names of distant relatives and their considerable differentiation. For instance, uncles and aunts on the mother's side are called in different ways among Bulgarians: *chicho, lelja, voojcho, voojna*; special words also exist for the elder sister/elder brother: *kaka/bate* (one-word equivalents of these names don't exist or are not in use among Russians; descriptive constructions are preferable). Similar phenomena are observed among Moldovans. Moreover, the system of denomination of people with whom they had special relations due to weddings, christening, etc. is developed among them. Therefore these lingvocultural communities perceive a family differently: it is a family in the narrow meaning for Russians; Bulgarians and Moldovans perceive this notion as a wider one including numerous relatives. Great attention is attributed to the wedding as the beginning of a new family formation. The complicated wedding rites involve all the relatives revealing the specificity of their relations. It goes without saying, that these perceptions are reflected on verbal level.

The national idea of a communicative ideal is an important category of the communicative consciousness of any ethnic group. A communicative ideal is understood as a stereotypical perception of an ideal interlocutor in the consciousness of the people. The author of the article carried out a research using the method of the directed association experiment among the bearers of the Russian language of different age and gender in Chisinau – 150 people total. The participants should have described an ideal interlocutor giving five characteristics of such a person. The participants of the experiment were divided into several age groups: 18–25 years old, 25–40, 40 – 60, 60 and older. We are going to consider briefly the answers concerning two main characteristics (the ones that got the first and the second places).

The requirements for an ideal interlocutor turned out to be rather various – from such unpretentious ones as, for instance, *not to swear* (a housewife, 47 years old); *not to be a nerd* (a student, 19 years old; we remind that the word "nerd" means "an overly diligent student, a swot" in youth slang); "*shouldn't bewilder me with his words*" (a seller, 18 years old); *should understand the essence of the issue we are speaking of* (a housewife, 32 years old); *should keep eye contact* (a hairdresser, 29 years old) to rather high and explicated ones: *intellectual, smart in all the fields of science and activity* (an economist, 38 years old); *of approximately my social status, level* (a student, 23 years old); *able to debate* (a scientific researcher, 54 years old); *a dialectician, not a sophist* (a professor at the university, 55 years old).

We observed the influence of the peculiarities of the profession on the answers of the respondents. For instance, teachers find important such traits of the interlocutor as *the ability to answer clearly, to present the thoughts, to be educated, well-read, to read a lot, to be literate*; leaders and managers – *the ability to make a compromise, keep silent when it's necessary* (a school director, 46 years old); *shouldn't flatter, shouldn't fawn* (a secretary, 21 years old).

Some of the participants spoke about themselves: *it's not the interlocutor, it's me who should have definite traits to get the interlocutor to talk and achieve the goal* (a musical director, 39 years old).

However, as the first analysis of the results showed, all the groups were unanimous when pointing out the most important trait of the interlocutor. The characteristic *"the ability to listen"* was put on the first and the second places, the significance of it being emphasized in different forms of expressions: *first of all able to listen; the ability to listen; to listen to the interlocutor; able not only to listen but also to hear; he that hath ears to hear, let him hear; a good listener; the ability to listen attentively; etc.,* including indirect forms: *not to interrupt; to sustain pauses; silent*.

Further, in general, such requirements turn to be important (in decreasing order): *to be understanding, considerate, patient, clever, intellectually developed, interesting, to have the sense of humour*.

The first group (18–25 years old), besides the most important traits mentioned above, also gave such answers distinguishing them from others: *cheerful; not dull; educated; erudite; adequate; as honest as possible; open-hearted; moderately emotional; versatile; neat; nice*; the second group (25–40 years old): *benevolent; respect; respect one's opinion; well-disposed; polite; tactful; sincere; smart; expressing his/her emotions or at least showing his/her attention by the facial expression; correct tone;* the third group (40–60 years old): *to have a positive picture of the reality; to be positive; patient; prudent; to make a compromise; ready to talk*; the fourth group (older than 60): *communicative; benevolent; warm-hearted; well-read and curious; clothes count for first impressions only* and others.

The answers of all the groups, the youngest one in particular, point out the necessity of a community facilitating the understanding (*should be of my age, plus/minus 5 years; common interests; common language*; *common topics for a conversation; a good friend; a friend; an acquaintance; a close person*), though not an absolute similarity: *like-mindedness, but disagreement is possible for interest; not to say ditto.*

When working on the results of the experiment, close reactions were united according to the meaning, and the frequency of the reactions was summed. In general, as given answers show, the ability to listen and the intention to understand is the main requirement of the participants of the survey for an interlocutor: the issue of understanding in communication is put on the first place.

Researchers mention a number of linguistic bases of intercultural communication contributing to mutual understanding. They are the organization of the linguistic worldview by means of categorization and classification of the objects and phenomena of the reality with linguistic tools; informative and emotive aspects of the word semantics; the extension or the constriction of the word semantics and re-distribution of semantic characteristics in the group of units with close meaning connected with this; a metaphor as the mechanism of the word semantics formation on the basis of the realization of one's experience; linguistic causation of the discourse rhetoric; categorization of verbal means of the arrangement of culturally determined scripts and others (Шеина, 2009).

Now that the borders of the dialogue of cultures extend, lingvocultural basis of the intercultural communication including the linguistic worldview as well as the mechanisms and the ways of discourse organization becomes the predominant factor of the communicative activity studies since it allows taking into consideration the human factor and the meaning of communication at the same time.

**Bibliography**

Визитей Е. Б. Теоретические проблемы межкультурного взаимодействия в полиэтнической среде Республики Молдова // Вестник Славянского университета. Выпуск 16. Культурология. Кишинев, 2010. surm.md/index.php?option=com...id...

Переверзев К. А. Высказывание и ситуация: об онтологическом аспекте философии языка // Вопросы языкознания, 1998, № 5.

Степанов В. П. Языковое многообразие в мультикультурной Республике Молдова // Европейская хартия языков – инструмент защиты языкового многообразия и укрепления межкультурного диалога в Молдове. Кишинев, 2008.

Ченушэ Ф. Е. Аспекты билингвизма в Республике Молдова // Русская и сопоставительная филология: состояние и перспективы: Международная научная конференция, посвященная 200-летию Казанского университета (Казань, 4-6 октября 2004 г.). Труды и материалы / Под общ. ред. К. Р. Галиуллина. Казань, 2004.

Шеина И. М. Межкультурная коммуникация как проявление лингвистического и культурного опыта. Автореф. дисс. … докт. филол. наук. М., 2009.

**Rezumat**

În acest articol sunt abordate aspectele lingvistice şi culturologice ale comunicării interculturale într-o societate multietnică, este evidenţiat rolul crescând al Cuvântului într-o societate contemporană. Autorul constată o legătură strânsă dintre limbă şi cultură, ceea ce presupune anumite dificultăţi în procesul de comunicare interculturală. Un accent deosebit în ceea ce priveşte problemele de comunicare interculturală, se pune asupra unei varietăţi de motive, care provoacă neînţelegerea: specificului naţional-cultural, diferenţele prezente în tradiţiile culturale, caracteristicile structural-lingvistice, psihologice, etc. Având în vedere legătura dintre limbă şi cultură, se prevede apariţia unei direcţii noi, menite să prognozeze anumite dificultăţi în procesul comunicării orale, deoarece ele pot să genereze neînţelegerea şi deseori chiar respingerea Celuilalt. Având la bază anumite exemple, autorul descrie motivele unei posibile apariţii a fenomenului animozităţii comunicative.

**Cuvinte cheie**: comunicarea interculturală, concept, specificul cultural-lingvistic, discuţie lipsită de conflict, animozităţi în comunicare.

**Резюме**

В данной статье рассматриваются лингвистические и культурологические аспекты межкультурной коммуникации в полиэтническом обществе, подчеркивается возрастание роли Слова в современном социуме. Автор отмечает тесную связь языка и культуры, которая влечет за собой определенные трудности в процессе межкультурной коммуникации. В рамках проблемы межкультурной коммуникации особое внимание в статье уделяется разнообразным причинам непонимания (национально-культурная специфика, различия в культурных традициях, структурно-языковые, психологические и другие особенности. С учетом связи языка и культуры намечается направление прогнозирования потенциальных затруднений в ходе вербального общения, так как они могут порождать непонимание, а зачастую вследствие этого и неприятие Другого. С помощью целого ряда примеров проиллюстрированы причины возможного возникновения коммуникативных недоразумений.

**Ключевые слова**: межкультурная коммуникация, концепт, лингвокультурная специфика, бесконфликтное общение, коммуникативные недоразумения.

**Summary**

In this article linguistic and cultural aspects of the intercultural communication in a multiethnic society are analyzed, the increase of the role of a Word in the modern society being emphasized. The author mentions close relationship between language and culture that causes certain difficulties in the process of intercultural communication. Within the frameworks of the issue of intercultural communication particular attention is given to different reasons for incomprehension (national and cultural peculiarities, differences in cultural traditions, structural, linguistic and psychological peculiarities, etc). Taking into consideration the relationship between language and culture, the forecast of possible difficulties in the process of verbal communication is outlined, since they can cause incomprehension and often even the rejection of the Other. A number of examples illustrate the reasons for possible communicative misunderstandings.

**Key words**: intercultural communication, concept, lingvocultural specificity, unconflictual communication, communicative misunderstandings.

*Т. ЗАЙКОВСКАЯ*

# ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ КОМПОНЕНТ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ

## (На материале русского, румынского и болгарского языков)

Активный процесс обращения народов к своим корням на протяжении нескольких последних десятилетий побуждает исследователей обращаться к анализу художественных произведений и тех пластов языка (так называемых «культуроносных», в первую очередь фразеологических единиц – далее ФЕ), которые воспроизводят национальный образ этноса с этнодифференцирующими компонентами. Проблемы исследования языков в связи с культурой этносов, их историей, менталитетом приобрели особую актуальность: «Язык – неотъемлемая и важнейшая часть любой национальной культуры, полноценное знакомство с которой обязательно предполагает не только изучение материальной составляющей этой культуры, не только знание ее исторической, географической, экономической и прочих детерминант, но и попытку проникновения в образ мышления нации, попытку взглянуть на мир глазами носителей этой культуры, с „их точки зрения". Сделать это можно не иначе, как узнав язык, на котором говорят представители данного культурного социума» (Корнилов, 2003, 78). Следует уточнить – язык в его связи и соотнесенности с культурой и менталитетом этноса, его мировосприятием и мироощущением.

Средствами выражения этнокультурной специфики ФЕ, в первую очередь, уже на уровне формы, являются:

а) безэквивалентная лексика:

*бесструнная балалайка; на бабушке сарафан горел, а дедушка руки грел; первый длин комом; золото самоварное; гнаться за длинным рублем*;

*de parcă ar avea mămăligă în gură* (досл. словно иметь *мамалыгу* во рту) – словно каша во рту; *dacă ai întrat în horă trebuie să joci* (досл. если вошел *в хору*, надо танцевать) – взявшись за гуж, не говори, что не дюж; *a se duce în codru* (досл. войти *в кодры*) – стать гайдуком;

б) антропонимы: *мели Емеля, твоя неделя; куда Макар телят не гонял; каков Савва, такова ему и слава; заладила сорока Якова одно про всякого; я про Ивана, а ты про болвана; Иван, родства не помнящий*; ср. также ставшее нарицательным имя *ванька* в выражении *ваньку валять*;

*ori Stan ori căpitan* (досл. или Стан или капитан; см. молдавскую народную сказку „Stan pățitul") – пан или пропал; *e vinovat acarul Păun* (досл. виноват стрелочник Пэун); *popă beat şi Ion nici gustat* (досл. поп пьян, а Ион и не пробовал);

в) топонимы: *а у нас в Рязани и грибы с глазами / и свинья в сарафане; нести и с Дона и с моря; от копеечной свечи Москва сгорела; ехать в Тулу со своим самоваром*; сюда же относятся адъективные образования от топонимов – *верста коломенская, сирота казанская* и др.;

*hop şi eu de la Durău* (досл. а вот и я из Дурэу); *a se duce pe apa Dunării* (досл. уплыть по дунайским водам) – пойти прахом;

г) диалектизмы, разговорные слова: *глухая / сонная тетеря; пороть горячку, сидеть в печенках* (у кого-л.);

*a-l apuca năvărliile* – разгневаться, впасть в бешенство;

д) архаизмы и историзмы:

*беречь как зеницу ока; ни зги ни видно; косая сажень в плечах; узнать, почем фунт лиха; не фунт изюма; ни полушки не давать/ не стоить; алтыном воюют, без алтына горюют; точно аршин проглотил; попасть впросак; бить баклуши; у черта на куличках; за версту увидеть*;

*dai cu baniță şi scoți cu lingură* (*banița* – мера сыпучих тел около 20 кг; досл. даешь баницей, а получаешь ложкой) – даешь ведром, а получаешь наперстком; *a trăi ca un boier* (досл. жить как помещик, дворянин) – жить барином; *a da ortul popii* (*ort* – старинная мелкая монета; досл. дать попу орт, то есть умереть); и др.

Все они способствуют, чаще всего, эксплицитному выражению этнокультурного своеобразия, заложенного уже в самой форме ФЕ. Правда, не всегда только в форме. Их понимание требует дополнительной фоновой информации. Так, например, чтобы понять выражение *ехать в Тулу со своим самоваром*, необходимо знать, что Тула на Руси была одним из центров ремесел, связанных с обработкой металлов и тульские самовары славились в разных уголках страны. Отсюда и общее значение ФЕ 'совершать ненужные, лишенные здравого смысла действия', 'приносить/ привозить что-либо, уже имеющееся на месте', ср. рум. *a se duce la vie cu struguri în poală* (досл. идти на виноградник с гроздьями винограда в подоле) (здесь и далее перевод ФЕ в рассматриваемых языках приводится в соответствии с их эквивалентами, представленными в словарях).

Кроме того, этнокультурная семантика может быть выражена и более имплицитно. Этот пласт ФЕ представляет особый интерес для исследователей. Такие ФЕ ассоциативно также связаны с фоновыми знаниями, называют предметы, понятия и явления, часто встречающиеся и имеющие особую актуальность для определенной культурно-языковой общности. Слой ФЕ, содержащих этнокультурный компонент, в частности, обнаруживает тесную связь с географическим положением территории, исторической спецификой, этническими особенностями быта.

Так, в составе образной составляющей семантики русских ФЕ образ снега (льда) встречается несравненно чаще, чем во фразеологии молдаван или болгар. Этот компонент значения выступает, например, в следующих фразеологизмах: *искать прошлогодний снег*, *зимой снегу не выпросишь у кого-либо*,

*свалиться как снег на голову*, *биться как рыба об лед* и др., ср. рум. *a se zbate ca peştele pe uscat* (досл. биться, как рыба на сухом месте) и болг. *мятам се като риба на сухо* (досл. биться, как рыба на сухом месте). Из приведенных ниже примеров видно, какой месяц считается у соответствующего народа наиболее склонным к перемене погоды: *prier prieşte, dar şi jupeşte* (апрель ублажает, но и шкуру сдирает), *черемуховые холода* 'заморозки в конце мая', ср. также болг. *деветоумна Марта* (семь пятниц на неделе, досл. девятиумная Марта; *баба Марта* – так болгары называют март) и *топя се като мартенски сняг* (досл. таять, как мартовский снег). Связь внутренней формы фразеологизмов с климатическими условиями может быть выражена и более имплицитно: *un pierde-vară* – бездельник, русская ФЕ *черный год* в румынско-русском словаре (Dicționar român-rus, 1980) передается как *un an secetos* и т. д. Примеры подобного рода многочисленны.

Разновидности животных и растений, образы которых занимают далеко не последнее место во фразеологическом пространстве каждого языка, очень тесно связаны с особенностями тех географических условий, в которых живет этнос. Подчеркнем, что при сопоставлении фразеологических систем языков разных народов различия между этими разновидностями выступают тем рельефнее, чем ярче разница между климатическими поясами, в которых расположены территории говорящих на этих языках социумов. Однако даже при рассмотрении фразеологии этносов, природные условия жизни которых отличаются не столь разительным образом, как, скажем, Крайний Север и тропики, все же отличия в области отраженного в ФЕ мира растений и животных вполне ощутимы. В полной мере это относится и к фразеологическим системам, рассматриваемым в данной статье.

В процессе анализа были выявлены наименования некоторых животных и птиц, встречающиеся в русских ФЕ и не обнаруженных в болгарских и румынских. В качестве примеров приведем ФЕ с лексемами, обозначающими таких птиц, как *тетерев* (обл. *тетеря*) и *кулик*: ряд двухкомпонентных ФЕ, выражающих свойства и качества человека: *глухая тетеря*, *сонная тетеря* и др.; *метил в тетерю, а угодил в сук*; *всяк кулик свое болото хвалит*; *в нужде и кулик соловьем засвищет* и т. д.

Среди подобного рода примеров румынского языка выделяется целый ряд фразеологизмов с компонентом pupăza (самка удода), что говорит об особом отношении народа к данному представителю фауны: *îi merge gura ca pupăza* (досл. у него рот ходит как самка удода) – о болтливом человеке; *s-a îmbrăcat ca o pupăză* (досл. оделась, как самка удода) – о разнаряженной женщине; *a schimba cioara la pupăză* (досл. сменять ворону на самку удода) – словари дают в качестве русского соответствия сменять / променять кукушку на ястреба; *colac peste pupăză* – 'в довершение всего'. Последнее выражение невозможно понять, если не располагать следующей информацией: словом *pupăza* называют не только собственно птицу, но и булку, калач в форме птички / птичьего гнезда (ср. русские булочки «жаворонки» в виде птиц, которые пекутся к встрече первого дня весны).

Во фразеологии румынского языка встречается несколько наименований домашних животных, с помощью которых обозначаются особи, обладающие специфическими признаками окраски. Так, *laie* – это темно-серая овца, *bălaie* – белая овца или корова, *balan* – белый вол, пес, конь, *breaz* – белолобый. Существует целый ряд ФЕ с этими компонентами: *ori laie ori bălaie* (досл. ни серая, ни белая овца) – ни то ни се, *nici laie nici bălaie* – (досл. или серая, или белая овца) – или так или этак, *e mîncat ca balan de ham* (досл. упитанный, как вол в упряжи – ирон.) – еле сводить концы с концами, перебиваться с хлеба на квас, *a cunoaşte ca un cal breaz* (досл. знать, как белолобого коня) – знать как облупленного и др.

Выделяется ряд фразеологизмов, в основе которых лежат образы, соотносящиеся с актуальным и распространенным для определенной территории рельефом местности. Например, характерная для Молдовы холмистость отразилась, например, в таких ФЕ: *greu la deal şi greu la vale* (досл. тяжело на холме, тяжело и в долине, ср. русск. куда ни кинь – все клин), *merge ca apa la vale* (досл. идет/ течет, как вода в долину) – 'без помех, затруднений и осложнений' – о делах, событиях, процессах и т. п.; ср. также *calea-valea* – 'так себе' (досл. дорога под гору).

Во фразеологической системе языка любого народа оставляет глубокий след его история. Войны, нашествия, внутренние волнения, реформы и законы определенного исторического этапа развития социума находят свое отражение во фразеологизмах. Причем понимание этимологии таких ФЕ требует, разумеется, дополнительных фоновых знаний, без которых, по прошествии некоторого времени, их невозможно понять даже носителям данного языка, не говоря уж о других.

Так, например, мотивацию выражения *a face pe mortul în păpuşoi* (досл. притворяться мертвым в кукурузе), имеющего значение 'прикидываться дурачком' и соотносящегося с синонимичными ФЕ *a face pe prostul* ('прикидываться дурачком) и *a se ascunde după degete* (прятаться за пальцами), следует искать в истории Молдовы. Оказывается, в период феодального прошлого здесь был распространен так называемый «обычай земли», по которому то село, на чьей территории обнаруживали человеческий труп, обязано было платить что-то вроде штрафа. Нечто подобное было и в России, и назывался такой штраф «душегубиной». Порой злонамеренный люди притворялись мертвыми на чьей-либо земле, дабы навлечь неприятности на ее владельцев (Proverbe.., 1987, 204). Еще один интересный пример – *a-şi aprinde paie în cap* (русский эквивалент – накликать беду на свою голову). Эта ФЕ восходит к обычаю молдаван в эпоху феодализма держать над головой зажженный пучок соломы, чтобы быть замеченным господарем. Как правило, этот способ привлечения внимания правителя использовали люди, желавшие обратиться к нему с жалобой или просьбой. Обычно такие подданные навлекали на свою голову гнев господаря (Proverbe.., 1987, 206).

Среди компонентов ФЕ немало слов, обладаю-

щих символическим значением. Рассмотрим ряд примеров в рамках оппозиции *свой – чужой (свое/ чужое пространство)*. Так, для молдаван понятие родного дома выражается фразеологизмами, в состав которых входит компонент *vatra* (очаг), который приобретает переносное, путем метонимии, значение ‘родной, отчий дом’: *a lăsa la vatră* – отпустить домой, демобилизовать; *a cădea cuiva în vatră* (досл. упасть кому-л. в очаг) – прийти незваным гостем, явиться нежданно-негаданно; *a rămîne cu slută în vatră* (досл. остаться с глиной в очаге) – остаться с дочерью-девицей на руках; *ţigan de vatră* – оседлый цыган; *a îmbătrîni pe vatră* (досл. состариться у [родного] очага, то есть не уйти в другую семью) – остаться старой девой и множество других.

У болгар подобный символ родного дома, а также всего «своего», противопоставленного «чужому», выражен словом *черга*, имеющим значение ‘пестрый продолговатый домотканый ковер, дорожка’. Это отражено в следующих ФЕ: *от друга черга* (досл. с другого ковра) – не нашего поля ягода; *от нашата черга* (досл. с нашего ковра) – нашего круга; *гори чергата* (досл. горит ковер) – беда в доме.

Похоже, что у русских в этом отношении актуально слово *двор*, которое во ФЕ имеет то же значение (особенно ярко это видно при сопоставлении с их словарными соответствиями в румынском языке): *со двора* – de acasă (из дома); *сбыть со двора* – a da/ a scoate afară pe cineva (досл. выгнать кого-л. вон); *не прийтись ко двору* – a nu fi potrivit (досл. быть неподходящим); *не купи двора, а купи соседа* – nu-ţi cumpără casă, cumpără-ţi vecin (не покупай дом, покупай соседа) и др.

Во фразеологии, как в волшебном фонаре, отражена и зафиксирована социально-экономическая жизнь этноса в отдельные периоды его развития: занятия и ремесла, отношения между людьми, социальные различия, традиции и обычаи, взаимосвязи с другими народами и отношение к ним. Примеры многочисленны. Бывают очень емкие с данной точки зрения ФЕ, например: *de la vladica pînă la opincă* (досл. от владыки до постола) – *от мала до велика*. В соответствии с метонимическим переносом *opincă* (постол) здесь, по сути, означает ‘тот, кто носит постолы’. Так, в одной ФЕ выстраивается вся иерархия общества, во всяком случае, намечены ее полярные стороны. Особенности патриархального уклада жизни тоже отражаются по-разному во фразеологии различных этносов: *на/ с брата* (о сестрах никакой речи нет) – *de o căciulă* (с шапки – а шапки носили только мужчины); *piatră în casă* (досл. камень в доме) – девушка на выданье; *мужняя жена* (при невозможном *женин муж*) и т. п.

Количество ФЕ с одним и тем же компонентом свидетельствует о пристрастиях народа, его предпочтениях, об особой актуальности для него того или иного элемента внешнего и внутреннего мира. Это могут быть как обозначения каких-либо предметов материального мира, так и отвлеченных понятий. Следует отметить, что в румынском языке распространены фразеологизмы, включающие в себя компоненты, которые обозначают продукты овцеводства как одной из наиболее продуктивных аграрных отраслей у молдаван (также у румын, болгар и других балканских народов – во фразеологии каждого этноса эта тематическая группа получает свое преломление): *brînză* – брынза, особый вид сыра, *urdă* – сладкий овечий сыр, *caş* – свежий овечий или козий сыр и т. д. Например, у молдаван в состав ФЕ очень часто входит слово *brînză* (ср. *сало* у украинцев):

*n-o să iasă nicî o brînză* (досл. не получится никакой брынзы) – не будет проку; *cu banul cumperi/ găseşti şi brînză de iepure* (за деньги купишь/ найдешь и заячью брынзу) – за деньги и птичьего молока добудешь; *frate, frate, dar brînza-i pe bani* (досл. брат братом, а брынза за деньги) – дружба дружбой, а табачок врозь; *brînză bună în burduf de cîine* (хорошая брынза в собачьем брюхе) – хороша голова, да дураку досталась и др.

Не всегда ясно, почему какая-либо реалия, чрезвычайно широко распространенная и актуальная, скажем, для двух народов, встречается в десятках фразеологизмов одного языка и не находит своего места во фразеологической системе другого. Речь в данном случае идет об эквиваленте рум. слова *brînză* в болгарском языке – *сирене* (данная реалия – абсолютный аналог молдавской и румынской брынзы). Компонент *сирене* не обнаруживается в болгарской фразеологии, в отличие от слова *brînză* в румынской фразеологической системе.

Во фразеологии своего языка народ фиксирует некие эталоны, так или иначе связанные с его мировосприятием и миропониманием. Рамки данного доклада не позволяют детально рассмотреть соответствующие ФЕ каждого из сопоставляемых языков в данном аспекте, поэтому остановимся лишь на некоторых из них, чтобы показать, насколько значительно они порой различаются с точки зрения образа, положенного в их основу. Например, эталон предела бедности отражен в таких фразеологизмах:

*ломаного гроша не иметь – a nu avea sare de mămăligă* (досл. не иметь соли для мамалыги);

эталон предела незначительности, малости чего-л:

*ни на маковую росинку – nici cît negru sub unghie* (досл. ни на столько, сколько черного под ногтем);

эталон ненужности, никчемности:

*ломаного/ медного гроша не стоит – nu face nici o ceapă degerată* (досл. и мерзлого лука не стоит);

эталон скудного питания, только для поддержания сил:

*посадить кого-л. на хлеб и воду – a hrăni a ţine pe cineva cu mămăligă şi ceapă* (досл. кормить кого-л. только мамалыгой и луком) и др.

Таким образом, фразеологические единицы, которые являются самобытным и сложным явлением, в большей степени по сравнению с другими языковыми единицами отражают своеобразие национального представления о мире и специфику культуры сквозь призму языка, так как они возникают на основе образного представления о действительности, отображающего обиходно-эмпирический, исторический и духовный опыт языкового коллектива (Альдингер, 2010, 3).

Уникальность образной структуры – один из важнейших критериев при изучении этнокультурного компонента ФЕ. Это основной способ создания

фразеологизмов, когда новый смысл получается, по терминологии В. Н. Телия (Телия, 1988, 4), за счет синтеза гетерогенных сущностей. Данный аспект, в значительной мере затронутый и в нашем исследовании, требует особого внимания и является предметом отдельного изучения.

**Литература и словари**

Альдингер О. П. Фразеономастическая картина мира в «Пословицах русского народа» В. И. Даля. Автореф. дисс. … канд. филол. наук. Смоленск, 2006.

Корнилов О. А. Языковые картины мира как производные национальных менталитетов. М., 2003.

Русско-болгарский фразеологический словарь / С. Влахов. М.–София, 1980.

Фразеологический словарь русского языка / А. И. Молотков. М., 1986.

Телия В. Н. Предисловие // Метафора в языке и тексте. М. , 1988.

Dicționar român-rus / Gh. Bolocan, T. Medvedev, T. Voronțova. Moscova–Bucureşti, 1980.

Proverbe şi zicători moldoveneşti cu echivalente ruseşti / E. Junghietu, V. Cerneliov. Chişinău, 1987.

**Rezumat**

Acest articol prezintă retultatele studiului comparativ al unui număr de unități frazeologice din limbile rusă, română şi bulgară, în corelarea lor cu cultura şi mentalitatea etniei, viziunea ei asupra lumii. Se face o analiză a frazeologismelor care reflectă concepția națională despre lume şi specificul culturii prin prisma limbii, deoarece acestea provin din închipuirile metafizice a realității, reflectînd experiență empirică de zi cu zi, istorică şi spirituală a unei comunități lingvistice. Multe exemple în articol arată că stratul de frazeologisme care conțin componenta etno-culturală, dezvăluie o relație strânsă cu localizarea geografică a teritoriului, specificul istoric şi caracteristicile etnice ale vieții.

**Cuvinte cheie**: etnie, cultură, limbă, frazeologia, concepția despre lume, specificul național.

**Резюме**

В данной статье представлены результаты сопоставительного исследования ряда фразеологических единиц русского, румынского и болгарского языка в их соотнесенности с культурой и менталитетом этноса, его мировосприятием. В ней анализируются фразеологизмы, которые отражают своеобразие национального представления о мире и специфику культуры сквозь призму языка, так как они возникают на основе образного представления о действительности, отображающего обиходно-эмпирический, исторический и духовный опыт языковой общности. На многочисленных примерах в статье показано, что слой фразеологизмов, содержащих этнокультурный компонент, обнаруживает тесную связь с географическим положением территории, исторической спецификой, этническими особенностями быта и т. д.

**Ключевые слова**: этнос, культура, язык, фразеология, представление о мире, национальная специфика.

**Summary**

In this article the results of comparative research of some phraseological units of Russian, Romanian and Bulgarian language in their correlation to culture and mentality of ethnos, its attitude are presented. There are analyzed phraseological units which reflect an originality of national worldview and specificity of culture through a language prism as they evolve from figurative representation about the validity, displaying empirical, historical and spiritual experience of a linguistic community. On numerous examples it is shown that the layer of the phraseological units containing an ethnocultural component finds out a close connection with a geographic position of the territory, historical specificity, ethnic features of life.

**Key words:** ethnos, culture, language, phraseology, worldview, national specificity.

*С. ПРОКОП*

# ПОЭЗИЯ НА СТРАЖЕ ПРИРОДЫ: ГАРМОНИЗАЦИЯ ОТНОШЕНИЙ ЧЕЛОВЕКА С ОКРУЖАЮЩЕЙ СРЕДОЙ

## (На материале литературного творчества русских поэтов Республики Молдова)

Не секрет, что в последние годы во всем мире наблюдается тенденция пересмотра отношения к природному и культурному наследию. Из некогда преимущественно декларативного элемента жизни общества на протяжении истории понятие *наследие* все более и более превращается в основную ценность современной цивилизации. Специалисты различных отраслей знания все чаще признают, что именно *наследию* принадлежит решающая роль в обеспечении устойчивого развития общества как способа выживания всего человечества. Мы хорошо знаем, что в основе любого государства находится *национальное наследие*, определяющее его суть и включающее *историческое, культурное и природное наследие.* Одной из приоритетных задач современности любого государства является сохранение *национального наследия*. Это очевидно и для исследователей при выборе научных тем, относящихся к гуманитарной области и зачастую затрагивающих научные интересы на междисциплинарном уровне. Вполне закономерно ученых все больше и больше беспокоят вопросы, связанные с продолжающимся разрушением памятников истории и культуры; нарушением природных экосистем; оскудением духовной культуры общества и деградацией личности, разрушением традиционных форм культуры, народных ее пластов, что особенно сказывается на национальных культурах всех этносов и этнических

групп, проживающих в республике; исчезновением традиционных форм хозяйственной деятельности, утратой уникальных народных ремесел и промыслов, разрывом культурного взаимодействия между поколениями.

Вне всякого сомнения, охрана *культурного наследия* находится в неразрывной связи с сохранением всего *национального наследия* Республики Молдова в совокупности, включающего не только выдающиеся памятники истории и культуры, но и другие важнейшие элементы, такие как народная культура, традиции, ремесла и промыслы, язык и литература, музыкальная и художественная культура, историческая городская среда, сельская застройка, этнокультурная среда и *природная среда*. Природа – это не только животный и растительный мир, в котором развивается и живет человек, но и сложная экосистема. Для человека, как существа социального, окружающий мир, природа – существенная часть его исторической памяти о себе, в которой родной дом, родной город и городской парк, родное село и сад, опушка леса на краю села занимают важное место. Человек, как носитель и пользователь всего этого наследия и в то же время – единственный сознательный гарант его сохранения, выступает в данной ситуации еще и как автор и проводник законов, регулирующих его сохранение (Терещенко).

Учитывая вышесказанное, в настоящей статье предпринята попытка на местном литературном материале обозначить новые подходы к теме, которая представляется нам перспективной с разных точек зрения. Речь пойдет не столько о сохранении *природного наследия* как такового, сколько о динамике изменения общепринятых этических норм и правил, направленных на охрану окружающей среды, отраженных в художественном сознании общества, в том числе в литературном. Другими словами, можно говорить также об отражении культуры поведения по отношению к природе, окружающей нас среде в творчестве местных русских литераторов. Все это вписывается в контекст относительно новой научной дисциплины, появившейся в прошлом веке – *экологической этики* – определенной системы моральных и нравственных норм по отношению к природе, окружающей среде. В разные исторические периоды динамика общественного сознания, как и экологического сознания, не могла не преломляться в художественном сознании общества, в литературном творчестве писателей, реагирующих на малейшее изменение в мире. Тем более что *природа,* в силу своей непреходящей значимости, с античности являлась, прежде всего, предметом философского анализа. Если выстроить в ретроспективе цепочку взаимоотношений человека и природы, то она может принять следующий порядок: в античности – природа над человеком, сохраняя свою самостоятельность и являясь результатом деятельности демиурга (по Платону), в Средние века – выше природы только Бог, а человек, стремясь приблизиться к Богу, фактически тяготеет к возвышению над природой (формируется новое воззрение на природу, в котором божественное всемогущество лишает природу самостоятельности), философы периода Возрождения отождествляют Бога и природу и приходят в результате к пантеизму (пантеисты не верят в антропоморфного Бога). Ведь именно философия эпохи Возрождения фактически реализовала лозунг «Назад к природе». В Новое время природа впервые становится объектом тщательного научного анализа и вместе с тем плацдармом активной практической деятельности человека. К потребительскому, варварскому отношению к природе, преодоление которого растянулось на века, вплоть до наших дней, к сожалению, привели относительно низкий уровень развития науки и вместе с тем овладение человеком мощными природными энергиями (тепловой, механической, а затем и электрической).

На протяжении веков, не задумываясь о последствиях, человек берет у природы все, что хочет. Реки и воздух загрязнены. С лица Земли исчезло немало растений и животных. Природа гибнет, а человек снова, как в Средневековье, считает себя выше природы. Если вспомнить роман «Отцы и дети», который создавался И. Тургеневым в 60-е гг. XIX в., то заметим, что именно в нем впервые прозвучала ключевая дилемма, стоящая до сих пор перед человечеством. Одно из главных, помимо прочих, разногласий Евгения Базарова и Павла Кирсанова касалось области утилитарного отношения к природе. Кирсанов не согласен был с убеждением Базарова, что «Природа не храм, а мастерская, и человек в ней работник». Эта традиция, через литературу, через своего героя, как это сделал И. Тургенев, высказывать свое собственное отношение к природе, к проблемам ее сохранения, прошла через всю русскую литературу. Писатели не были знакомы с основами экоэтики, оформившейся гораздо позже, однако, занимая особую позицию по отношению к природе, формируя в связи с этим свою этику поведения посредством литературных произведений распространяли эти идеи в обществе (Волченко, 2001).

В какой-то момент все прогрессивное человечество, включая ученых и мыслителей, писателей и деятелей культуры, стало задумываться о необходимости создания такой организации взаимодействия общества и природы, которая отвечала бы нынешним и будущим потребностям развивающегося человечества. Своеобразным прорывом в этой области являются новые идеи, основоположником которых в середине XX в. считают американского натуралиста Альдо Леопольда. Он стоял у истоков экологической этики, смысл которой заключен в формировании нравственных ценностей и критериев вокруг двух стержней: чувства любви и сострадания к природе и чувства времени, предполагающего заботу о природных условиях существования будущих поколений.

В действительности, *экологическая этика* означает становление *новой формы сознания, синтезирующей глобальное видение мира с гуманистическими ценностями* (Борейко, 2005).

Кстати сказать, новое научное течение, основанное американским ученым, фактически произвело переворот в ценностных принципах *теоцентризма – социоцентризма – антропоцентризма* предыдущих столетий, сместив акцент в цепочке ценностей

на *неантропоцентрическое* звено, получившее название *биоцентризма, или экоцентризма*. Все это, опять-таки, нашло отражение не только в общественном, но и в художественном сознании.

Нам показалось интересным рассмотреть под углом зрения экоэтики отношение литераторов к природе, отраженное в их творчестве, по причине того, что *динамика этого отношения в разные периоды была различной*.

Настоящая статья – лишь начальные подступы к большой и интересной проблеме, в которой мы, не претендуя на всеохватность, на примере русской поэзии Молдовы, в различные периоды по-разному трактовавшей взаимоотношения «человека и природы», попытаемся вывести методологическую формулу, позволяющую рассмотреть эту проблематику на основе других литератур. Кстати сказать, каждое из литературных поколений в местной русской литературе оставило свой след и свое видение этого взаимоотношения, и в каждом поколении отпечатался социально-значимый опыт в этой области, определенный свод законов и правил.

Одним из наиболее активных борцов за природу, флору и фауну нашей планеты оказался Дмитрий Ольченко, посвятивший немало стихотворений этой животрепещущей теме. Многие стихотворения автора, среди которых: «Пожар в плавнях» (1960), «Волчья свадьба» (1971), «Ловцы» (1976), «Однажды я возник ростком…» (1960), «Тополь» (1956), «Воробей» (1974), «На пасеке» (1965), «Браконьеры» (1959), «Равлик» (1960) пронизаны заботой о природе, тревогой за судьбу земли, ее водных и лесных ресурсах. Так например, в стихотворении «Над лиманом» (1974) автор поднимает серьезную проблему необдуманного вмешательства человека в природу: «*Мы сюда наезжали гурьбой./ Жгли костры по ночам. Загорали./ Рыбу удили. Раков таскали./ И лиман, излучая покой,/ был от этого счастлив едва ли./ Он кормил нас молчанием птиц,/ умолял, чтоб и мы помолчали»*. В охотоведении есть такое понятие, как «соблюдение тишины», о котором зачастую люди просто забывают. Это период, когда пернатые высиживают птенцов, когда рыба идет на нерест, когда в природе должны царствовать тишина и покой. Его нарушение может привести к гибели животных, птиц и рыб. По большому счету, человек не вправе решать с позиции собственной пользы и целесообразности вопрос о ценности того или иного биологического вида. Отношение к природным объектам должно определяться не материально-экономическими предписаниями, а нравственными нормами и принципами. И в этом контексте дышащие безысходностью строки о приходе «Строителя» – человека, сокрушающего царственную гармонию, служат серьезным предупреждением: «*Тишина залегла пластом./ Звук ее лишь подчеркивал резче,/ и она сокрушалась о том,/ что, наверно, не жить ей, как прежде./ Ветер в ухо шептал ей подчас:/ – Вот придет Строитель. Я знаю – он забьет здесь бетонные сваи/ и пробьет твой двенадцатый час»*. Сегодня доподлинно известно, к каким непредсказуемым последствиям привели бы модные в 70-х гг. прошлого века научные теории по поворачиванию рек вспять, активному вмешательству в природу. Однако в те далекие послевоенные годы, в период активного восстановления хозяйства, литераторы отражали в своем творчестве антропоцентристское, эгоцентрическое видение мира, в котором человеку отводилась «божественная» роль, роль «строителя» и «созидателя».

В этот же период появляются стихи талантливого местного поэта Софрона Бурлаки, ратовавшего на протяжении всей жизни за активное вмешательство в природу. В стихотворении «Ручей» образ ручья одушевлен, он то смолкнет, то вскочит, то побежит, звеня серебром. Однако повсюду ощутимы недремлющее око и хозяйственная рука человека: «*И дальше сбегает/ Канавкою в сад /<…>/ Туда направляет/ Его человек –/ Толковый хозяин/ И сада, и рек»*.

Безусловно, на первых порах рытье оросительных каналов в пустынях и обезвоженных степях принесло свои положительные плоды. Однако в какой-то момент человек начал осознавать, вернее, начал ощущать на себе последствия необратимых процессов, происходящих в природе, таких как интрузия, засоление почв и т. д. Природа начала мстить человеку. Времена активной индустриализации и колхозстроя ушли безвозвратно. С ними ушли и первые поэтические вздохи и восторги по поводу интенсивной механизации сельского хозяйства. Однако Софрон Бурлака продолжает эту тему, не переставая восхищаться: «*А нынче по-над озером –/ Куда ни бросишь взгляд –/ Горячие бульдозеры/ Без устали гремят»*. В поэтических строках другого поэта, Владимира Измайлова, «божественная» созидательная сила уступает решительным деяниям человека, который: «*Всю планету – недоделку богову/ Вместо бога пересоздает»*.

Химизация сельского хозяйства, как насилие над природой, обернулась экологической катастрофой. Тогда, в 70-е гг., все это только начиналось, и немногие из поэтов смогли предугадать все ее последствия. Для некоторых из них этот процесс лишь вдохновлял на написание новых строк, в которых: «*Сады, от купороса голубые,/ приветливы, стройны и белоноги»*. (Н. Савостин). Разумеется, никто не призывает отказаться от механизации сельского хозяйства и перейти на ручной труд, однако во всем нужна своя мера и здравый смысл, следует всегда соизмерять свои действия со всем, что происходит в природе. Издревле практикуемое человеком безобидное действо по формированию копны «подсмотрено» Д. Ольченко («Сенокос»,1958) изнутри. Словно «слившись с природой», он сумел увидеть весь процесс косьбы глазами трав и цветов, попадающих «под раздачу»: «*Опять в подворьях косы правят./ Опять костры в угодьях жгут./ Хмельное море буйнотравья/ под корень завтра остригут./ Оно валками заструится,/ поникнет, вздрогнув, хрупкий злак./ И луговую овсяницу/ обрызнет кровью красный мак./ И не зовут они на помощь,/ и не бегут, не чуя ног./ Глазами, грустными, как полночь,/ меня встречает василек./ Щавель с покатыми плечами/и донник, яростный, как плеть,/ друг с дружкой шепчутся прощально –/ ведь им с рассветом умереть!»*. Затрагивая в своем твор-

честве многие вопросы по защите и охране природы, поэт подчеркивает нерасторжимую связь логического звена «человек – природа»: «*Мир полон таинств и чудес,/ и вот вам самый верный признак:/ вхожу я утром в темный лес –/ и растворяюсь в нем, как призрак./ <...> / Смотрите, ворон-хиромант/ по ним судьбу мою пророчит./ Я словно эхо – здесь и там./ Бродяга, схимник и повеса,/ транжиря сердце по частям,/ дроблюсь в слагаемые леса./ В чащобе бродит лось, трубя./ В рябине тенькает синица./ Я к ним спешу/ и в них себя/ ищу, чтоб снова возродиться»* («Мир полон таинств и чудес...», 1969). Или в другом стихотворении: «*В закатный час над гладью водной/ хожу расхристанный, босой./ Живу привольно и свободно/ на черном хлебе с колбасой./ И только здесь я примечаю,/ что стал скупее на слова,/ что степень моего родства/ с природой – самая большая»* («Месяц в глухом хуторке», 1970):

На определенном этапе в творчестве русских поэтов республики изображение природы, как и отношение человека к ней, претерпели значительные изменения. Правильнее будет определить это явление как перелом в творческом сознании поэтов. Традиционный этический принцип гуманизма дополнился принципом «благоговения перед жизнью», выдвинутым А. Швейцером. Согласно ему, «как только человек стал мыслящим, он почувствовал потребность относиться с благоговением к каждому живому существу и уважать его как собственную жизнь. В своей жизни он как бы переживает чужую жизнь. Сохранять жизнь, двигать ее вперед, доводить развивающуюся жизнь до высшей ступени – значит для него делать добро; уничтожать жизнь, мешать жизни, подавлять развивающуюся жизнь – значит для него делать зло. Это необходимый, абсолютный, основной принцип морали…» [1]. Дмитрий Ольченко одно из своих стихотворений, в котором есть и такие строки: «*Земля, вскинув сосен тревожные руки, взывала отчаянно к людям и небесам»,* предваряет следующей информацией из газет: *«Мы рискуем остаться в окруженье одних только крыс, воробьев и мух…»*. Не претендуя на то, чтобы выступать защитником крыс и воробьев, приведем лишь пример Китая, где результатом массового уничтожения воробьев в конце 60-х гг. прошлого века стал голод и смерть людей [2]. Человеку на разных этапах жизни «мешают жить» те или иные виды животных, насекомых, птиц и т. д. Не стоит забывать, что человек – не высшая ступень экосистемы, а одно из ее звеньев. Согласно определению члена Международного Союза Экоэтики Н. Н. Терещенко, «ценность и основа жизни – целостная экосистема: любое живое существо может жить и развиваться только в целостной экосистеме» [3].

Вполне закономерно такой подход к природе, где «человек – царь природы», ушел в прошлое. На смену ему пришло новое видение мира и себя в этом мире. Защита природы в эти годы проявляется не только в признаниях, в которых звучал призыв «человек – сын природы», не только в защите от пагубных последствий НТР, но и от нечестного, преступного отношения к ней обывателя, зачастую просто браконьера. Владимир Измайлов, еще недавно призывавший переделать «*недоделку богову*» – планету, вдруг заговорил по-другому: «*Не церемонимся с природой!/ Хоть ничего нам нет родней, –/ Ее мы губим и уродуем/ До надругательства над ней./ <…>/ Вот тихо гибнут братья меньшие,/ И что-то гибнет в нас самих!/ <…>/ Что все мы вместе – часть природы,/ Разумная, но только часть»*. Заключительные строчки этого стихотворения можно считать апофеозом гражданской сознательности поэта: «*Не нам – потомкам неповинным/ Достанется планеты труп»*. Стихотворение «Природа» В. Измайлова перекликается с предыдущими строками и, на самом деле, окончательно опровергает высказанную раннее поэтом идею «боговой недоделки»: «*Вот и в строчках заря зарделась,/ Зашумели леса и воды –/ Значит, сердце само вгляделось/ В красоту и мудрость природы/ <…>/ Стонут реки в плотинах,/ Задыхаются нефтью моря,/ Чахнут рощи, леса,/ Ближний космос, и тот уже стал засоряться!/ Человечеству впору, природу вполне покоряя/ Ей, – покуда жива! – начинать покоряться…»*.

Поэты разных поколений, и молодые, и постарше, по-разному подходят к этой большой и интересной теме. И нельзя не признать убедительности строк Кирилла Ковальджи, взывающих к разумности и рассудительности человечества: «*Но подбитая птица – не птица,/ Птица может быть только живой»*.

Протестуя против модного во все времена времяпрепровождения – охоты, поэты концентрируют свое внимание на всем, что может быть разрушено или раздавлено в одночасье. В век покорения атома и межзвездных пространств человек начинает понимать важность микрокосмоса, восклицая: «*Осторожно, не раздави!/ Здесь, на меже,/ <…>/ Перепелка гнездо свила* (Д. Ольченко).

Другой местный русский поэт, Борис Викторов, пытается по-своему подойти к этой теме. Один из ярких примеров – стихотворение «Кабан», главный герой которого – пойманный и подвешенный за ноги лесной кабан, словно видящий себя со стороны: «*И просматривалось небо/ Сквозь дюралевый каркас,/ Как огромнейшее гетто,/ окружающее нас»*. И тут же – криком души выплескивается тревога за бездумное отношение к лесу: «*Лес! Он тоже станет стружкой/ Завтра или через год,/ Позолоченной кукушкой/ взгромоздится на комод,/ чтоб в дупле часов злорадно/ всех нас в памяти держать,/ в свое время аккуратно/ Час последний прокричать»*.

Многочисленные стихи о природе Рудольфа Ольшевского – уже не просто предупреждение – глас вопиющего в пустыне. В одном из таких стихотворений, «Дельфины», поэт повествует об этих удивительных животных, выбрасывающихся по неизвестным причинам на берег. В своих философских рассуждениях автор пытается разобраться в явлениях, противоречащих логике жизни: «*А мне во всем один вопрос мерещится –/ В резьбе и в срубе, в мельничном крыле,/ Один вопрос во всем, что нам завещано –/ А что же ты оставишь на земле?/ <…>/ Я – человечество своей планеты./ Я знаю все: как расщепляют атом,/ Как лечат рак и как сажают редьку./ <…>/ А рядом взрывы, атомные взрывы,/ Они, как гвозди, вбитые*

*в ладони,/ В огромные горячие ладони,/ Распятой на невежестве Земли./ Ей больно, окровавленной планете,/ Земному шару больно».* Тревога и боль за свою землю проходит через сердце поэта, отзываясь стихами.

В отличие от Р. Ольшевского, в творчестве которого природа занимает важное место и отношение к ней скорее *философское*, чем *этико-философское*, в творчестве Д. Ольченко сполна проявляются основные принципы Альдо Леопольда, оформленные в концепцию экоэтики уже позже, принципы любви и сострадания к природе и принцип времени, отпущенного на ее сохранение для будущих поколений: «*Осторожно, не раздави!/ Здесь, на меже,/ Где остался клочок разнотравья,/ Где над каждым цветком/ Целый день суетится пчела,/ Перепелка гнездо свила./ Я нечаянно спугнул ее, –/ из-под кустика сизых метелиц/ она улетела прочь,/ обнаружив гнездо/ с полдюжиной пестрых яиц./ Если их обойдут напасти,/ однажды в полдень,/ когда ярок невыносимо/ белый солнечный блеск,/ послышится тихий треск,/ откроется теремок/ и выпустит в жизнь/ маленький влажный комок./ Он обсохнет – и тут же/ превратится в пушистый шарик,/воплощение вызова от лапок до головы./ Он вскинет крохотный клюв/ И заявит уверенным писком:/ – Вот он Я!/ Принимайте меня, эй вы!/ Принимайте меня в сонм живых,/ вы, зеленые травы,/ ты, земля,/ и ты, высокое небо!/ Я пришел, чтоб увидеть солнце!*» («Я пришел», 1975).

В настоящее время одним из злейших врагов сохранения биоразнообразия на земле является браконьерство. В древности, охотясь, человек не задумывался о том, что совершает противоправные действия, поскольку это был единственный путь его выживания. Незаконную охоту или браконьерство стали различать с появлением частной собственности и, в свою очередь, законов и правил, его охраняющих. В феодальной Западной Европе за убитого оленя в лесах феодала карали очень жестоко – вплоть до смертной казни. С развитием техники браконьерство стало более изощренным, несмотря на законодательство, предусматривающее целый ряд запретов и наказаний. Тема незаконного уничтожения фауны продолжает волновать всех здравомыслящих людей. Не мог обойти стороной эту тему и Дмитрий Ольченко: «*Рассвет промыт,/ прочищен ливнями,/ прогрет нашествием тепла./ Из дальних стран путями длинными/ домой летят перепела./ Их не пугают штормы-бедствия,/ иные гибнут в бездне вод,/ где смерть, чудовищная бестия,/ подстерегает их полет./ Перепела, как метеоры,/ в рассветной мгле наискосок,/ все силы растеряв над морем,/ в прибрежный падают песок./ Их крылья дрожью сводит нервной,/ берет усталость их в рабы.../ И в это время браконьеры/ приходят, словно по грибы./ Перепелам уже не взвиться./ Удавом тянется рука./ Безгласно умирают птицы/ в шершавой пасти рюкзака*» («Браконьеры», 1959).

Обобщая, хочется отметить, что будущее нашей планеты – в наших руках и его судьба зависит от действий каждого из нас. Это должен понимать каждый живущий на планете Земля. Особенно близкой эта тема должна стать каждому литератору, понимающему, что для того, чтобы сохранить жизнь на Земле, следует строить свои отношения с природой на принципах экологической этики, основы которой необходимо растворять в своих литературных произведениях, воспитывая в каждом читателе – ребенке, подростке или разумном взрослом человеке – чувство моральной ответственности по отношению к природе, ко всем живым существам, во имя сохранения жизни на планете. Тема соотношения природы и человека, затронутая и русскими писателями Республики Молдова, будет востребована до тех пор, пока будет продолжаться жизнь на Земле.

**Примечания**

[1] См. подробнее: http://vitahost.tambov.ru/vitalor/uploads/1413/1413/page.3.5.html

[2] Уничтожение воробьев – наиболее яркая сторона масштабной кампании по борьбе с сельскохозяйственными вредителями, организованной в Китае по инициативе Мао Цзэдуна в рамках политики Большого скачка (1958–1962). Замысел кампании состоял в уничтожении «четырех вредителей» – крыс, комаров, мух и воробьев. Кампания против воробьев приняла наиболее массовый характер. Пропаганда объясняла, что воробьи массово пожирают зерна урожая, принося национальному хозяйству колоссальный убыток. План был разработан в 1958 г. Его поддерживал Президент Академии наук Китая академик Го Можо. Как известно, воробей не может пробыть в воздухе больше определенного промежутка времени, около 15 минут. Все крестьяне, а также привлеченные к кампании школьники и горожане должны были кричать, бить в тазы, барабаны и проч., размахивать шестами и тряпками, стоя на крышах домов — чтобы напугать воробьев и не дать им укрытия. Утомленные птицы падали на землю замертво, после чего и добивались полными энтузиазма участниками действия. Напоказ выставлялись фотографии с горами мертвых воробьев высотой в несколько метров. В ходе развернутой в марте–апреле 1958 г. кампании только за три дня в Пекине и Шанхае было уничтожено 900 тыс. птиц, а к первой декаде ноября того же года в Китае, по неполной статистике, было истреблено 1,96 млрд. воробьев. В Пекине и приморских провинциях, где воробьев уничтожали особенно усердно, попутно истребляли вообще всех мелких птиц. Через год после кампании урожай действительно стал лучше, но при этом расплодились гусеницы и саранча, поедающие побеги. Ранее численность популяций гусениц и саранчи регулировалась воробьями. В результате нашествия саранчи урожаи резко уменьшились, в стране наступил голод, от которого погибло по разным данным от 10 до 30 млн. чел. В конце 1959 г. в Академии наук Китая прошла серия обсуждений, в итоге которых кампания была признана ошибочной. 18 марта 1960 г. Мао Цзэдуном было принято личное решение о приостановке борьбы с воробьями. Мао Цзэдун тогда сказал, что воробьев не надо уничтожать, а четырьмя вредителями являются крысы, комары, мухи и постельные клопы. Для восстановления популяции воробьев в страну пришлось завозить этих птиц из Канады и СССР. В начале XXI в. в Китае началась массовая кампания по защите воробьев. См. подробнее: http://ru.wikipedia.org/wiki/Уничтожение воробьев.

[3] См.: Терещенко Н. Экоэтика и подходы к решению проблем смягчения глобального изменения климата // http://repository.ibss.org.ua/dspace/bitstream/99011/677/2/Tereschenko.doc

**Литература**

Агафонов В. Проблемы экоэтики // http://animal-rights.ru.

Борейко В. Е. Краткий курс экологической этики // Охрана дикой природы. Вып. 40. Киев: Киевский эколого-культурный центр, 2004.

Борейко В. Е. Прорыв в экологическую этику. Изд. IV, доп. Киев, 2005.

Волченко В. Н. Миропонимание и экоэтика XXI века. Наука – Философия – Религия. М.: Изд-во МГТУ им. Н. Э. Баумана, 2001.

Ольченко Д. В рассветных сумерках. Стихи. Кишинев: Hyperion, 1991.

Терещенко Н. Н. Экоэтика и подходы к решению проблем смягчения глобального изменения климата // http://repository.ibss.org.ua/dspace/bitstream/99011/677/2/Tereschenko.doc).

**Rezumat**

Având în vedere caracterul interdisciplinar de cercetări moderne, efectuate la diferite niveluri şi în diferite sfere de activitate umană, în articolul prezentat autorul încearcă, în baza literaturii locale de expresie rusă, să identifice noi abordări pentru acest subiect, care par a fi promiţătoare din mai multe puncte de vedere. Vorba este nu atât despre conservarea patrimoniului natural ca atare, ca parte a patrimoniului naţional, ci despre dinamica schimbărilor în standardele etice general acceptate, care vizează protecţia mediului şi reflectarea lor în conştiinţa artistică a societăţii. Luând ca exemplu poezia rusă din Moldova, care în diferite perioade a tratat diferit relaţia dintre "om şi natură", putem evidenţia cele mai bune exemple poetice, care sunt pătrunse de preocuparea poeţilor pentru natură, pentru soarta solurilor, pentru resursele acvatice şi forestiere, demonstrează dinamica conştiinţei ecologice, reflectată în conştiinţa artistică a societăţii.

**Cuvinte cheie**: patrimoniul natural, conştiinţa ecologică, conştiinţa artistică, conexiunea dintre om şi natură.

**Резюме**

Учитывая междисциплинарный характер всех современных исследований, проводимых на разных уровнях и в различных сферах человеческой деятельности, в статье предпринята попытка на местном литературном материале обозначить новые подходы к теме, которая представляется перспективной с разных точек зрения. Речь идет не столько о сохранении природного наследия как такового, как части национального наследия, сколько о динамике изменения общепринятых этических норм и правил, направленных на охрану окружающей среды, и их отражении в художественном сознании общества. На примере русской поэзии Молдовы, в различные периоды по-разному трактовавшей взаимоотношения «человека и природы», наилучшие образцы которой пронизаны заботой о природе, тревогой за судьбу земли, ее водных и лесных ресурсов, продемонстрирована динамика экологического сознания, отраженного в художественном сознании общества.

**Ключевые слова**: природное наследие, экологическое сознание, художественное сознание, взаимоотношение человека и природы.

**Summary**

Given the interdisciplinary nature of modern research, conducted at various levels and in different spheres of human activity, the article attempts to identify the local literary material for new approaches to the topic that seems promising from several points of view. It is not so much about preserving the natural heritage, as a part of national heritage, but about the dynamics of changes in generally accepted ethical standards and rules aimed at protecting the environment and reflected in the artistic consciousness of the society. On the example of Russian poetry of Moldova of different periods treating differently the relationship "between man and nature", the best examples of it being full of concern for nature, concern for the fate of the earth, its water and forest resources, the dynamics of ecological consciousness, reflected in the artistic consciousness of the society is demonstrated.

**Key words**: natural heritage, ecological consciousness, artistic consciousness, relationship between man and nature.

*Л. ДРУМЯ*

# ЧАСТУШКА КАК МАЛАЯ ФОРМА РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА

Частушка – фольклорный жанр, короткая русская народная песня, обычно юмористического содержания, передаваемая, как правило, устно. В специальной литературе подчеркивается, что частушки являются зеркалом народной жизни. В настоящей статье будет предпринята попытка анализа данного фольклорного жанра на материале русского фольклора Молдовы.

В основе частушек обычно лежит поэтический параллелизм: первая часть содержит в себе тот или иной образ, преимущественно из мира внешних явлений, во второй раскрывается соответствующее образу душевное состояние:

*На столе стоит букет,*
*Просит поливания.*
*Здравствуй, новый ухажер,*
*Старый, до свидания.*
(Григорьева А., 13 лет, Единцы, 1965)

Смысл параллели, да и частушки в целом, не всегда представляется вполне ясным, так как символика частушки, как и народная символика, в целом для современного сознания зачастую уже несколько затемнена:

*Я стояла на возу,*
*На пушистом сене.*
*А мой милый – дурачок,*
*Гуляет со всеми.*
(Евсеева Г. В., 33 года, Слободзея, 1965)

*У меня миленков тридцать,*
*Я пойду от них топиться.*
*Выбегаю на реку –*
*Все сидят на берегу.*

(Янчиков И. А., 54 года, Единцы, 1968)

*На стене часы висели,*
*Тараканы стрелки съели.*
*Мухи гирю оборвали,*
*И часы ходить не стали.*

(Сиротина В., 21 год, с. Старая Добруджа, 1965)

*Я носила воду, воду*
*От колодца до (о)города,*
*А потом носила в сад,*
*Поливала десять гряд.*

(Бирюзова Ф. В., 10 лет, с. Старая Добруджа, 1965)

По содержанию частушки довольно разнообразны. Большая часть говорит о любви, другие же откликаются на явления общественной жизни (см. ниже). Частушки – наиболее подвижный род народной поэзии. Откликаясь на все моменты жизни, частушки крайне, если можно так выразиться, импрессионистичны. Они быстро рождаются и быстро исчезают; некоторые из них являются в буквальном смысле однодневками. Именно поэтому справедливо считается, что собирать их необходимо в экстренном порядке и в самом широком масштабе.

Текст частушки – обычно четверостишие, написанное хореем, в котором рифмуются 2-я и 4-я строки:

*Ох, лапти мои,*
*Об четыре оборки.*
*Хочу – дома заночую,*
*Хочу – у Федорки.*

(Грекова П. К., 68 лет, г. Кагул, 1965)

Отметим, между прочим, интересный факт – вариант этой частушки (уже от лица девушки) был зафиксирован в другом населенном пункте, в г. Единцы:

*Ох, юбка моя,*
*Четыре волана.*
*Хочу – дома заночую,*
*Хочу – у Ивана.*

(Колосова Ф. К., 72 года, г. Единцы, 1969)

Иногда перекрестно рифмуются все строки:

*У мово милёночка*
*Одна рубашоночка.*
*Бело намывается,*
*Чисто одевается.*

(Тютюников В. Г., 47 лет, с. Кунича, 1975)

Русская народная частушка является одним из наиболее массовых музыкально-словесных жанров. Постижение специфики частушки – задача, определявшая направления научных поисков многих ученых: С. Г. Лазутина, И. В. Зырянова, М. М. Бахтина, Н. П. Колпаковой, Е. В. Гусева, А. А. Горелова, В. П. Аникина, О. В. Мешковой и др. Следует отметить, что исследования русской народной частушки носят преимущественно литературоведческий и искусствоведческий характер. Стилистические особенности частушки как особенного жанра художественной речи еще нуждаются в исследовании. В специальной литературе подчеркивается перспективность изучения малых жанров устно-поэтического творчества в этом аспекте, формируются новые представления о жанрах и, соответственно, вырабатываются новые подходы и принципы исследования. Вместе с тем, исследование жанрово-стилистических особенностей частушки весьма актуально и для лингвостилистической теории жанровых форм художественной речи. Кроме того, знакомство с лингвострановедческими характеристиками фольклорных произведений способствует лучшему пониманию русской этической системы ценностей, помогает проникнуться духом русской культуры и почувствовать красоту и выразительность русского слова.

Общую характеристику частушки как музыкально-словесного жанра, которая дается исследователями, нельзя назвать непротиворечивой. Прежде всего, остаются открытыми вопросы, что же, собственно, считается частушкой, как ее отличать от произведений других жанров, каковы их внутренние генетические взаимосвязи.

Жанровые особенности русской народной частушки в разной мере и с разных сторон рассматриваются в работах литературоведов и искусствоведов.

Обобщенно характеризуя частушку, С. Г. Лазутин в «Литературном энциклопедическом словаре» определяет ее как «жанр русского словесно-музыкального фольклора, короткую (обычно 4-строчную) песенку быстрого темпа исполнения». В качестве ее важных жанровых черт отмечается, что «частушки создаются преимущественно сельской молодежью, исполняются на одну мелодию целыми сериями во время гуляний под гармонь, балалайку», тематика «главным образом любовно-бытовая, однако уже в дооктябрьский период возникают частушки общественного содержания (чаще с сатирической окраской), в советский период их доля возрастает, тематический диапазон расширяется». Будучи откликом на события дня, «частушка обычно рождается как поэтическая импровизация». Этому жанру «свойственны обращения к определенному лицу или слушателям, прямота высказывания, реалистичность, экспрессия».

Более развернутая характеристика этих и других частных свойств частушки как жанра содержится в монографических исследованиях С. Г. Лазутина «Русская частушка», И. В. Зырянова «Поэтика русской частушки», О. В. Мешковой «Эстетическая природа частушки», а также других литературоведов и искусствоведов. Выделив важные признаки частушки как жанра, литературоведы, однако, не дали однозначного ответа на главный вопрос: составляют ли народные частушки в своей огромной массе особый целостный жанр или это вид народного музыкально-словесного искусства, объединяющий несколько жанров.

Ряд исследователей высказывает мнение, что частушка не представляет собой целостного жанра. Так, например, по мнению В. Е. Гусева, «частушка не может считаться единым самостоятельным жанром», так как «это – своеобразная, известная многим народам песенная монострофическая форма, особенность которой составляет относительная обособленность текста и музыки, на один и тот же тип мелодии создаются многочисленные произведе-

ния» (Гусев, 1967). Разделяя этот взгляд, О. В. Мешкова в своем исследовании «Эстетическая природа частушки» также считает, что «частушка — это вид устного народного творчества, представленный несколькими жанрами» (Мешкова, 2000, 5). В пользу этой точки зрения, по ее мнению, свидетельствует тематическое разнообразие частушек. Даже сторонники признания за частушкой жанровой целостности отмечают, что «в отличие от других песенных жанров фольклора, содержание которых ограничено определенным кругом тем и образов, тематический диапазон частушек поистине безграничен. В них находит яркое выражение и острая публицистическая мысль, и интимное любовное чувство, и едкая, убийственная сатира, и мягкий дружеский юмор» (Лазутин, 1990, 103).

Так, например, наблюдения Н. В. Дранниковой над генезисом скоморошества (под скоморошеством имеется в виду определенная эстетика и формы, ориентированные на смеховую культуру), свидетельствуют о том, что скоморошьи формулы рассыпались по различным жанрам, сохранились в виде обломков или же оказали влияние на формирование новой жанровой системы, в частности частушки. Как отмечает Б. Н. Путилов, в фольклоре «идет процесс актуализации „стареющих" фондов путем их семантической трансформации» (Путилов, 1994, 54).

Таким образом, в связи с разнообразием частушек весьма дискуссионным среди литературоведов и собирателей является вопрос об их классификации. В первых дореволюционных сборниках частушек использовался преимущественно тематический принцип, например, в «Сборнике деревенских частушек» В. И. Симакова, в «Песнях деревенской молодежи» Д. К. Зеленина. С учетом их назначения П. А. Флоренский выделял еще частушки хороводные, ходовые, исполняемые под пляску, то есть наряду с тематикой учитывал назначение и условия исполнения. В сборниках советского времени тематический принцип сочетается с хронологическим. Например, в сборнике «Русские частушки» П. И. Рождественской, С. О. Жислиной выделяются «Частушки о старой жизни», «Частушки о новой жизни», «Частушки о любви». В сборнике Л. А. Астафьевой «Частушки» в особые разделы выделяются 1) дореволюционные частушки, 2) частушки советского времени, 3) частушки о любви, 4) частушки деревенских гуляний. В некоторых сборниках, например, Е. Н. Елеонской, З. И. Власовой и А. А. Горелова, использовался также территориальный принцип. Иные подходы к типологии частушек наметились в научных исследованиях. Н. П. Колпакова выделяет, например, 4 типа: 1) собственно частушки, 2) плясовые частушки, 3) «Семеновну», 4) «Страдания». И. В. Зырянов, учитывая преимущественно основные функции в процессе бытования, выделяет 8 типов: 1) лирические частушки, 2) гимнические частушки, 3) лозунговые частушки, 4) сатирические и юмористические частушки, 5) детские припевки, 6) частушки-припляски, 7) пословичные частушки, 8) нескладухи-перевертыши (Мешкова, 2000, 21, 122-131). А. И. Лазарев все лирические частушки подразделяет на частушку-исповедь, частушку-характеристику, частушку-ситуацию, частушку-анекдот (Мешкова, 2000, 22, 178). А. А. Горелов вопрос о классификации частушек связывает с их композицией и вводит понятия субъективно-лирической и объективно-лирической форм. Г. В. Макович предлагает в качестве основы научной классификации частушек учитывать, в первую очередь, сюжетные особенности.

Существенные разногласия в работах литературоведов и искусствоведов наблюдаются также относительно происхождения частушек как жанра и специфических признаков, которыми они отличаются от народных лирических песен, от лирических песен нашего времени. Целый ряд исследователей, таких, например, как А. И. Соболевский, Е. Э. Линева, Е. Н. Елеонская, Ю. М. Соколов, Н. И. Андреев, Н. П. Колпакова, предполагают, что корни частушки уходят в далекую древность. По мнению Н. П. Колпаковой, наиболее ранней формой является плясовая частушка: указания на «припевы», «малые припевы», исполняющиеся под музыку и при пляске на пирах древней Руси, встречаются уже в былинах наряду с упоминанием о национальных музыкальных инструментах – гуслях и гудках. Возможно, что на основе песенок малой формы, обладавших шутливым характером, развилась позднейшая форма веселых юмористических песенок частушечного типа, издавна употреблявшихся народом для развлечения, в качестве аккомпанемента к пляске. Позднее, по мнению исследователя, формируется четырехстрочная «лирическая миниатюра с развитым психологическим содержанием». Возникновение «страданий» исследовательница датирует последней четвертью XIX в. Самой поздней разновидностью частушек является «Семеновна» (Мешкова, 2000, 10-11, 274-275). Другие исследователи (Д. К. Зеленин, А. М. Путинцев, П. М. Соболев, Е. В. Гиппиус, М. К. Азадовский, А. М. Новикова, В. И. Чичеров, С. Г. Лазутин) относят частушку к новым жанрам. С. Г. Лазутин считает, что частушка как самостоятельный жанр формируется в середине XIX в.: «коротенькие песенки шуточного содержания, насчитывавшие от 2 до 12 строк, выделяются в это время из всей остальной массы песен, осознаются народом как особый песенный жанр» (Лазутин, 1990, 19). Появление частушек в середине XIX столетия было вызвано, по мнению ученого, «формированием новых принципов художественного отражения жизни», в частности реализма. Поэтому одним из основных признаков частушки как жанра С. Г. Лазутин, наряду с краткостью и безграничным тематическим диапазоном, экспромтностью, выделяет ее реалистичность. В качестве важнейшего признака частушки как жанра ряд литературоведов отмечает преобладание в ней личностного начала. По мнению С. Г. Лазутина, «ее главное назначение не в описании каких-либо событий и фактов, не в отражении тех или иных жизненных явлений, а в выражении определенного отношения к ним, в передаче самых разнообразных мыслей, чувств и настроений» (Лазутин, 1990, 101).

Однако В. П. Аникин считает, что не следует преувеличивать личностное начало в частушках, так как интимно-лирические переживания в них носят обобщенный характер: рассчитанная на публичное исполнение «лирическая частушка при всех, при народе дает оценки, смеется, хвалит, осуждает и просто называет приметы определенных чувств по особой – и обычно понятной слушателям или исполнителю – связи ее содержания с конкретным случаем или лицом» (Мешкова, 2000, 16). И. В. Зырянов в статье «Вариантность частушки как признак ее коллективности» также считает, что частушку не следует рассматривать «продуктом чисто индивидуального творчества». Огромное количество вариантов свидетельствует о сочетании в частушке индивидуального с коллективным. Иное объяснение тому, что «частушка является ярким примером единства общего и индивидуального», дает Л. А. Астафьева: «Такие чувства, как любовь, тоска, нежность, ревность, являются общечеловеческими. Вместе с тем они индивидуальны, вызваны определенными обстоятельствами, определенной жизненной ситуацией и выражаются в конкретной форме» (Астафьева, 1975, 140).

Таким образом, в литературоведческих и искусствоведческих работах, посвященных русской частушке, существуют принципиальные разногласия относительно происхождения и жанровой специфики русской частушки. Как совершенно справедливо заметила О. В. Мешкова, «в изучении специфики частушки бесспорным является лишь утверждение о ее тематическом разнообразии» (Мешкова, 2000, 22).

Разногласия различных литературоведов и искусствоведов в трактовке частушки как жанра обусловлены, естественно, и многообразием самих частушек, сложностью установления характерных признаков, которые бы распространялись на все ее виды, и, конечно же, разными подходами ученых к ее исследованию, актуализацией тех или иных ее сторон. Само исходное понятие жанра у разных ученых неодинаково. Одни из них при определении жанровой специфики частушки учитывают в первую очередь идейно-тематические критерии, другие исходят из особенностей поэтики. Так, например, Ф. М. Селиванов отмечал, что «частушка — первый в истории русского устного песенного творчества жанр, опирающийся на рифму как главный структурообразующий фактор» (Мешкова, 2000, 9). А. Квятковский акцентирует внимание на своеобразии ритма: «могучее динамическое начало, позволяющее мгновенно отличить частушки от других видов лирики», заключается, по его мнению, в «завораживающей силе ритма» (Мешкова, 2000, 9). Музыкальные особенности частушек рассматриваются Е. В. Невзглядовой, Е. В. Гиппиусом, И. И. Земцовским.

Естественно, что отмеченные разногласия в понимании жанровой природы частушки являются частным проявлением более общих противоречий во взглядах литературоведов на категорию жанра в целом. В литературоведении до сих пор нет единой, общепринятой трактовки категории жанра, существовали и еще существуют разные, причем прямо противоположные концепции. Для многих литературоведов до сих пор не ясен вопрос о том, является ли жанр категорией содержания или формы.

Автор настоящей работы производит анализ частушек, зафиксированных в Молдове, исходя из вышеизложенного, а также опираясь на выводы литературоведа Н. В. Дранниковой.

Н. В. Дранникова, обосновывая концепцию полигенезиса частушки, осуществляет анализ функции частушек (под функцией понимаются прежде всего связи, ведущие в сферы ритуала, мифологии и их поэтики) позволяет сделать вывод о том, что последние возникли в результате сложного взаимодействия нескольких народно-поэтических жанров.

Во-первых, выделяются частушки-скоморошины, восходящие к творчеству скоморохов. Их объединяет особая смеховая функция изображения нелепости и абсурда окружающего мира и соответствующая ей типология веселого человека, игреца. Тексты, созданные скоморохами и продолжателями их традиций, отличаются особым стилем, основанным на иронии, алогизме, различного рода гиперболизации, а в сюжетном плане – на специфических смеховых ситуациях. Генетическая близость обозначенной частушечной разновидности глубже просматривается с двумя жанрами народной поэзии, продолжившими традиции скоморошьей эстетики: песнями особого комического содержания и приговорами дружки-балагура на свадьбе. Их типологические параметры доказывают генетическую роль скоморошества в жанрообразовании частушки.

*Говорили старику:*
*«Не ходи ты на реку»!*
*Не послушал, утонул,*
*Только лаптем болтанул.*
(Бирюкова О. Н., 48 лет, с. Бычок, 1975)

*На печке блин*
*И под печкой блин.*
*Не хочу я, сват, блина,*
*Кабы рюмочка была!*
(Она же)
*На столе стоит букет,*
*Туда-сюда гнется.*
*Мне не 80 лет,*
*Еще жених найдется.*
(Прокопова А. Н., 21 год, с. Егоровка, Фалештский р-н, 1961)

Как уже отмечалось, стилеобразующим фактором для частушек-скоморошин является смех, который на уровне текста выражается различными формулами: одна часть из них восходит к архаическому ритуальному смеху, другая – к позднему средневековому. Связью с ритуальным смехом можно объяснить формулу «обмана смерти» в частушке:

*А мы пить будем и гулять будем,*
*А смерть придет – помирать будем.*
*Смерть пришла – дома не застала,*
*А застала в кабаке, да с бутылочкой в руке.*
(Тарасова Д. И., 69 лет, г. Слободзея, 1971)

Во-вторых, это частушки-жалобы, содержащие в себе обращение к покойнику, рассказ о сиротстве и жизни на чужой сторонушке. Они генетически соотносятся с причитаниями. У этих частушек возникла дополнительная поминальная функция.

*Я сидела на диване,*
*Вышивала платок Ване,*
*Не успела подрубить,*
*Несут Ваню хоронить.*
(Ефименкова Н. В., 42 года, с. Кунича, 1971)

*Коли б ты меня не бил,*
*Я б тебя жалела*
*И беленькую рубашечку*
*На тебя б надела.*
(Золотарева А. Ф., 71 год, с. Бычок, 1975)

*С неба звездочка упала,*
*На земле растаяла.*
*Рано-рано меня мама*
*Сиротой оставила.*
(Моргун М. Я., 59 лет, с. Кунича, 1971)

*Сидит тятя за столом,*
*Разливает чай с вином.*
*Пропивают меня, девушки,*
*Навеки в чужой дом.*
(Климова С. Д., 72 года, с. Бычок, 1975)

В-третьих, основную группу составляют «лирические миниатюры» – тексты, взаимодействующие с протяжными лирическими песнями. Им свойственна субъективно-психологическая функция.

*Снег идет, снег идет,*
*Заметет дорожку,*
*Меня милый проведет*
*К самому порожку.*
(Григорьева А. Т., 13 лет, г. Единцы, 1965)

*Через речку быструю*
*Я мосточек выстрою.*
*Ходи, милый, ходи, мой,*
*Ходи летом и зимой.*
(Она же)

В-четвертых, это частушки, близкие плясовым частым песням, с доминирующей в них функцией ритмической музыки.

*Ох, туфли мои,*
*Носки выстрочены.*
*Не хотела я плясать,*
*Сами выскочили.*
(Грекова К. К., 67 лет, г. Кагул, 1965)

*Ты, подруга, выйди с круга,*
*Выйди с круга, не кружись.*
*Я любила, ты отбила,*
*Теперь, дура, берегись!*
(Щетинина Н. Н., 50 лет, г. Единцы, 1976)

В-пятых, это тексты, восходящие к мещанской среде и перенявшие эстетику городского романса.

*На горе стоит больница,*
*Я пойду туда лечиться.*
*Мене доктор говорит:*
*«У тебя любовь горит»!*
(Сиротина В., 21 год, с. Старая Добруджа, 1969)

*Милый едет на машине,*
*А я еду на другой.*
*Милый машет мне фуражкой,*
*А я – лентой голубой.*
(Янчикова Р. А., 13 лет, с. Слободка-Русены, 1965)

Характерной чертой языка частушки является его выразительность и богатство языковых средств. Последние, однако, часто выходят за рамки литературного языка:

*Как надену кофту рябу,*
*Кофту рябу, рябую.*
*Кто миленочка отлюбит –*
*Морду пошкарябаю.*
(Щербакова Е. Н., 18 лет, с. Покровка, 1976)

*Я любила тебя, гад,*
*Четыре года аккурат.*
*А ты меня – полмесяца,*
*И то хотел повеситься.*
(Колосова Ф. К., 72 года, г. Единцы, 1969)

Частушка часто исполняется под аккомпанемент гармони или балалайки. В связи с этим в произведениях данного жанра нередко встречается обращение к музыканту, естественно, в соответствующей для частушек манере:

*Гармонист, гармонист,*
*Ух, какая красота?!*
*Глаза серые, большие,*
*Как у нашего кота.*
(Воробьева У. С., 45 лет, г. Кагул, 1965)

Вариант:

*Гармонист, гармонист,*
*Что в тебя* (украинизм – Л. Д.) *за голова?*
*Три дня шапку примеряли,*
*То велика, то мала.*
(Петрова Е. П., 18 лет, с. Зорино, 1965)

*Гармонист, гармонист,*
*Не пускай глазёнки вниз.*
*Гляди прямо на меня,*
*Завлекать буду тебя.*
(Колосова Ф. К., 72 года, г. Единцы, 1969)

Большинством исследователей считается, что частушка возникла в последней трети XIX в. как элемент сельского фольклора, но наибольшее развитие получила после становления советской власти.

По тематике частушки подразделяются на любовно-бытовые, связанные с внутренними переживаниями исполнителей, и общественно-политические, отражавшие деревенско-колхозные будни. Часто они переплетаются между собой.

Основными персонажами в них чаще всего (хотя в целом круг ситуаций и палитра оттенков эмоций значительно богаче) являются боевые, задорные девушки и их кавалеры, нередко выставленные в частушках как медлительные глуповатые увальни, черты характера и поступки которых высмеиваются:

*Сидит милый на крыльце*
*С удивленьем на лице.*
*Ну а милого лицо*
*Занимает всё крыльцо.*
(Щетинина Н. Н., 34 года, г. Единцы, 1979)

*Мой милёнок, как телёнок,*
*Только веники вязать.*
*Проводил меня до дому,*
*Не сумел поцеловать.*
(Бондаренко Т. И., 18 лет, с. Негурены, Теленештский р-н, 1976)

*Меня милый не целует,*
*Говорит: «Потом, потом».*
*Посмотрела я за печку –*
*Тренируется с котом.*
(Китаева С. И., 32 года, с. Бычок, 1970)

Значительно реже встречаются примеры частушек, в которых парни подшучивают над девушками:
*Пошла курица в аптеку*
*И сказала: «Кукареку!*
*Дайте пудру и духи,*
*Чтоб любили петухи».*
(Прокопов С. Р., 21 год, с. Егоровка, 1961)
*Завалите эту речку,*
*Чтобы не было воды.*
*Уберите этих девок,*
*Чтобы не было беды.*
(Казакова С. С., 28 лет, с. Зорино, 1965)

В данном аспекте существуют также варианты, взаимозаменяемые в зависимости от ситуации:
*На столе стоит стакан,*
*А в стакане сода.*
*Распустили хлопцы / девки сопли –*
*У них такая мода.*
(Ветрова М. В., 19 лет, с. Старая Добруджа, 1965)

Неотъемлемой частью является колхозная производственная тематика, с участием трактористов, механизаторов, доярок, председателей колхозов, бригадиров и т. п.:
*Петушок нас веселил,*
*По утрам людей будил.*
*Зарезали за пение,*
*Чтоб не будил правление.*
(Донцова О. В., 37 лет, с. Покровка, 1977)
*Я в колхозе работала,*
*Ох, работать было лень.*
*Бригадира поцелую,*
*Он запишет трудодень.*
(Сиваева Н. М., 26 лет, с. Старая Добруджа, 1965)
*Ой, спасибо комбайнеру*
*Что высоко покосил.*
*Покололи девки ноги,*
*Председатель голосил.*
(Петрова Е. П., 18 лет, с. Зорино, 1965)

«Общественно-политическим» присуще сатирическое изображение жизненных условий. В годы советской власти поводом для частушек служила советская пропаганда. Во многих частушках демонстрировалась общее народное равнодушие ко всем переменам в стране – в противовес пропагандируемой политической активности. Иногда в них отражались текущие новости. Некоторые частушки являлись моментальной меткой реакцией на злободневные темы. Вместе с тем известно, что в целях той же пропаганды издавались сборники «идеологически правильных» частушек. Последние также исполнялись в селах и нередко попадали в записи собирателей фольклора:
*Не любите, девки, Петю,*
*Петька – сорная трава!*
*Заработал он в колхозе*
*От жилетки рукава.*
(Петрова Е. П., 18 лет, с. Зорино, 1967)
*Говорят, я боевая,*
*Хорошо быть боевой!*
*И в работе тоже нужно*
*Быть всегда передовой.*
(Щетинина М. Н., 43 года, Единцы, 1972)

*С неба звездочка упала*
*Прямо петуху на хвост.*
*Петуху неловко стало,*
*Записался он в колхоз.*
(Петрова Е. П., 18 лет, с. Зорино, 1965)
*Бригадир свою супругу*
*Расхвалил на всю округу.*
*Но хваленая жена*
*Что-то в поле не видна.*
(Сиваева Н. М., 26 лет, с. Старая Добруджа)

Следует подчеркнуть, что наряду с колхозной тематикой отмечен и ряд частушек, тоже связанных с сельхозработами, но, похоже, более старого происхождения:
*Как по осени ломала*
*Красную калинушку.*
*На полях снопы вязала,*
*Надломила спинушку.*
(Михеева Е. Л., 67 лет, с. Бычок, 1975)

*Травушка-муравушка,*
*Коси, моя сударушка!*
*Накосила сена воз,*
*Милаша осенью увез.*
(Она же)

Надо упомянуть, что частушки сочиняли и исполняли люди различного возраста – и взрослые и дети, вплоть до 6–7-летнего возраста:
*Дождь идет, дождь идет,*
*А я сижу в ямке.*
*Не цапайте меня, хлопцы,*
*Бо я скажу мамке.*
(Ветрова В., 10 лет, с. Старая Добруджа, 1965)

*Дождь идет, дождь идет,*
*Щей и побрызгивает.*
*Меня милый провожает*
*Щей и подсвистывает.*
(Она же)

*Самолет летит,*
*Колеса стерлися.*
*Мы не ждали вас,*
*А вы приперлися!*
(Она же)

Зафиксированы даже частушечные диалоги, сочиненные детьми:

*– Подружка моя,*
*Как тебе не стыдно!*
*На уроке булку ела,*
*Думаешь, не видно?*
*– Подружка моя,*
*Я ее не ела.*
*Раз пятнадцать укусила,*
*Больше не хотела.*
(Дудник Р., 12 лет, г. Единцы, 1978)
*– Подружка моя,*
*Как тебе не стыдно!*
*На уроке мух ловила,*
*Думаешь, не видно?*
*– Подружка моя,*
*Я их не ловила.*
*Муха села на окно,*
*Я ее убила.*
(Она же)
(См. также другие примеры, приведенные в данной работе).

Целевое назначение русской народной частушки как синтетического музыкально-словесного жанра – выразить и донести до слушателя одномоментное переживание лирического героя, его отношение к партнеру или к какому-то событию, явлению. На уровне речевой структуры частушки это целевое назначение определяет экспрессивно-оценочную одноплановость ее как жанровой формы, ее односубъектную художественную модальность:

*Ваня кони выгонял,*
*А я на них дивилася.*
*Имал Ваня кари глазки,*
*А я в них влюбилася.*
(Моргун М. Я., 59 лет, с. Кунича, 1971)

*Ой, не стой под окном,*
*Не топай ногою,*
*Бо не выйду сама,*
*Выйду с кочергою.*
(Завьялова М. И., 26 лет, Слободзея, 1969)

Экспрессивно-оценочная одноплановость служит в частушке основным конструктивно-речевым средством объединения частушечного текста в художественное целое и определяет особенности ее экспрессивно-семантического строения. Речевая структура частушечного жанра представляет собой либо одно целостное экспрессивно-семантическое поле:

*Ох ты, Коля, Коля, Коля,*
*Я влюбилася в тебя.*
*Каждый вечер, засыпая,*
*Всё шепчу, что я твоя.*
(Венедиктова А. А., 24 года, с. Кунича, 1971)

*Я свою соперницу*
*Отведу на мельницу,*
*Измелю в муку*
*И лепешек напеку.*
(Щетинина Н. Н., 50 лет, г. Единцы, 1976),

либо два экспрессивно-семантических микрополя, органически связанных и взаимодействующих:

*Хоть огонь горит и жарко,*
*А любовь еще жарчей.*
*Хоть огонь водой потушишь,*
*А любовь нельзя ничем.*
(Янчиков И. А., 54 года, Единцы, 1968)

*Не ругай меня, мамаша,*
*Что я простудилася.*
*Я у Коли в коридоре*
*Танцевать училася.*
(Ветрова В., 10 лет, с. Старая Добруджа, 1965)

Характер взаимодействия микрополей в структуре частушки зависит от ее содержания и эмоциональной тональности. В лирических частушках семантические микрополя находятся в отношениях гармонической сочетаемости, гармонического взаимодействия:

*Пройду мимо – дверь закрыта,*
*Огонечек не горит.*
*Знать, моя любовь забыта*
*И сердечко не болит.*
(Ефименков А. С., 36 лет, с. Кунича, 1975)

В сатирико-юмористических частушках, в частушках шутливого характера микрополевые части соотносятся, напротив, по принципу семантической дисгармонии: неожиданные смысловые противоречия служат источником комизма:

*Я Ванюшеньку люблю,*
*Помогать ему хожу.*
*Мой Ванюша землю пашет,*
*А я рядышком сижу.*
(Недодержева С. И., 27 лет, Теленешты, 1973)

*Базар большой,*
*Купил поросенка.*
*Всю дорогу целовал,*
*Думал, что девчонка.*
(Моргун М. Я., 59 лет, с. Кунича, 1971)

Сатирико-юмористические частушки, как и лирически-исповедальные разных тональностей, несмотря на свойственные им внутренние смысловые противоречия, выражают отношения, оценку одного субъекта, и эта односубъектная модальность объединяет семантически дисгармоничные микрополя в одно целостное по экспрессивной окраске:

*Однажды в речке водолаз*
*Девушку от смерти спас,*
*А когда на ней женился,*
*Сам пошел и утопился.*
(Китаева С. И., 32 года, с. Бычок, 1970)

*Отходили кони в стадо,*
*Откусали комары.*
*Отходился ко мне милый,*
*Отскрипели сапоги.*
(Золотарева А. Ф., 71 год, с. Бычок, 1975)

Художественно-смысловое содержание микрополей и, соответственно, всей частушки формируется в первую очередь семантически и экспрессивно доминирующими языковыми средствами, в

частности лексикой и фразеологией. Доминирующие слова в частушке по семантике и экспрессии играют роль ключевых полеобразующих экспрессем. Именно ключевые слова, сочетания слов служат так называемыми точечными или циклическими аттракторами, объединяющими в единое целое семантику и экспрессию других языковых средств и формирующими художественно-смысловое поле частушки как музыкально-словесного жанра. В лексическом составе ключевых полеобразующих средств народной частушки центральными, ядерными являются слова, номинационно связанные с выражением высоких чувств человеческой любви. Ядерные лексемы *любить, полюбить, любовь, разлюбить* своими разносторонними связями вовлекают в систему полеобразующих средств частушки другие группы слов околоядерной зоны:

*Без луны на небе мутно,*
*А при ней мороз сильней.*
*Без любви на свете трудно,*
*А любить еще трудней.*
(Лебедева А. К., 46 лет, с. Зорино, 1965)

*Ой, подружки дорогие,*
*Я не знаю, как мне быть.*
*Собиралась выйти замуж,*
*А он хочет разлюбить.*
(Щербакова Е. Н., 18 лет, с. Покровка, 1976)

*Говорят, что я горда,*
*Ну, пускай потешатся!*
*Лучше с гордостью любить,*
*Чем на шею вешаться.*
(Григорьева А., 13 лет, Единцы, 1965)

*С неба звездочка упала*
*На стеклянный сундучок.*
*Вся любовь моя пропала*
*За подружкин язычок.*
(Сиротина В. И., 21 год, с. Старая Добруджа, 1969).

Художественные особенности частушек – отдельная обширная тема. Отметим только некоторые из них.

Параллелизм является приемом, часто используемым в структуре частушки. Следует упомянуть, что параллелизм в различных жанрах народной лирики имеет свои особенности. В традиционной лирической песне образный параллелизм носит устойчиво-символический характер: первая параллель – символическая, ей всегда сопутствует вторая, человеческая, параллель какого-нибудь одного строго определенного содержания. Так, если в первой параллели упоминаются белая лебедушка и ясный сокол, то во второй обязательно будут девушка и молодец, невеста и жених.

Такой устойчивый символический параллелизм мы можем встретить и в частушках. Однако чаще всего в них используется параллелизм, который мы назвали, в плане противопоставления его параллелизму эмоциональному, устойчиво-символическому, параллелизмом логическим, свободно-поэтическим. Две образные картины в частушках, построенных приемом такого свободно-поэтического параллелизма, сопоставляются друг с другом не по их символической связи, а по реальной, логической аналогии.

В отличие от песенного устойчиво-символического параллелизма, который объединял лишь строго определенные образы и тем самым как-то стеснял, ограничивал творчество, частушечный свободно-поэтический параллелизм позволяет втягивать в параллельные поэтические ряды решительно все образы реальной действительности, что безусловно свидетельствует о новом, более гибком и совершенном художественном методе. Приведем несколько примеров:

*У кого какая карта,*
*У меня – бубновый туз.*
*Меня милка не целует,*
*Ой, вьются кудри на картуз.*
(Казакова С. С., 28 лет, с. Зорино, 1965)

*На дубу сидит ворона,*
*Кормит вороненочка.*
*Отобью я от раззявы*
*Своего миленочка.*
(Янчиков И. А., 54 года, Единцы, 1968)

*Из колодца вода льется,*
*Вода мутноватая.*
*Муж напьется, подерется –*
*Жена виноватая.*
(Щербакова Е. Н., 18 лет, с. Покровка, 1976)

Распространенным приемом, используемым в частушках, также является гипербола.

*А я в садике-саду*
*Конопенку тёрла,*
*Меня милый полюбил,*
*Чуть я не умёрла.*
(Ефименкова Н. В., 42 года, с. Кунича, 1971)

*Я любила сто панов,*
*Офицеров триста,*
*А теперя никого,*
*Только гармониста.*
(Щетинникова М. И., 59 лет, Единцы, 1979)

*У моего миленького*
*Аккуратненький носок.*
*Восемь куриц может сесть,*
*А девятый петушок.*
(Она же)

*А мой мил сидит на крыше,*
*Воздухом питается.*
*Сорок три жены имеет,*
*Холостым считается.*
(Янчиков И. А., 54 года, Единцы, 1968).

Обращает на себя внимание частотность употребления имен собственных в частушках. Это можно объяснить, видимо, их злободневностью, направленностью на определенных лиц, связью с конкретными ситуациями:

*Не ругай меня, мамаша,*
*Что сметану пролила.*
*Вдоль забора шел Алеша,*
*Я без памяти была.*
(Ворох А. П., 59 лет, Единцы, 1979)

*Милый Коля, ваши кони*
*У колодца воду пьют.*
*Милый Коля, ваши глазки*
*Мне покоя не дают.*
(Сиваева Н. М., 26 лет, с. Старая Добруджа, 1965)

(См. также и другие примеры подобного рода, приведенные в данной работе.)

В завершение необходимо отметить, что зафиксирован ряд частушек, в которых содержатся указания на представителей различных этнических сообществ, отражены связи между ними, отношение их друг к другу, стереотипы и т. д.:

*А цыган цыганочку*
*Вывел на поляночку.*
*«Вот тебе, цыганочка,*
*Зеленая поляночка».*
(Сиротина В, 21 год, с. Старая Добруджа, 1965)

*А хохол хохлушечку*
*Положил на подушечку.*
*«Вот тебе, хохлушечка,*
*Мягкая подушечка».*
(Она же)

*А казак кацапочку*
*Положил на запечек.*
*«Вот тебе, кацапочка,*
*Вот мой мягкий запечек».*
(Она же)

*Самолет летит*
*Да выше хмарочки.*
*Передай привет*
*Своей татарочке.*
(Бирюзова Ф. В., 10 лет, с. Старая Добруджа, 1965)

*Юбка-клеш, юбка-клеш,*
*Юбка узкая.*
*Полюбила молдавана,*
*Сама русская.*
(Григорьева А., 13 лет, Единцы, 1965)

*А мне милый изменил,*
*А я, дура, плакала.*
*Полюбила молдавана –*
*Любовь одинакова.*
(Она же).

(Вариант:
*А мне милый изменил,*
*А я, дура, плакала.*
*Я другого полюбила –*
*Любовь одинакова.*)

Подлинный знаток, собиратель и пропагандист частушек поэт Н. К. Старшинов был убежден, что эти «короткие песенки выжили благодаря своей оперативности, лаконичности, остроте сюжетов, сжатых до предела, благодаря необычности ситуаций, озорству, высокому мастерству, а нередко и умышленной нелепости, доведенной до полного абсурда, а потому вызывающей широкую улыбку. Частушка идет в ногу с торопливым веком, успевает за все возрастающим темпом жизни. Возникает мгновенно. И у читателя, вернее, у слушателя, не отнимает много времени, которого нам все не хватает. Она потому и живучая...». (http://litterms.ru/ch/332)

Итак, современное состояние малых жанров русского фольклора в Молдове свидетельствует о его богатстве, разнообразии, жизнеспособности и непреходящей ценности для будущих поколений.

**Литература**

Астафьева Л. А. Частушки. М., 1975.

Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. М., 1969.

Бахтин М. М. Проблема речевых жанров / Эстетика словесного творчества. М., 1979.

Богомольная Р. А. Сатирические, шуточные и плясовые песни в русских селах Молдавии // Научная конференция по итогам научно-исследовательских работ за 1965 год. Кишинев, 1966.

Бостан Г. К. Взаимосвязи молдавского и украинского календарно-обрядового фольклора // Очерки молдавско-русско-украинских литературных связей. Кишинев, 1978.

Виноградов В. В. Стилистика. Теория поэтической речи. Поэтика, М., 1963.

Веселовский А. Н. Собрание сочинений. Т. XVI. Санкт-Петербург, 1889.

Гусев В. Е. Эстетика фольклора. Л., 1967.

Друмя Л. Х. Обзор архивных материалов иноязычного фольклора молдавской среды // Молодежь, наука, производство (тезисы докладов Конференции молодых ученых). Кишинев, 1986.

Друмя Л. Х. Песенные альбомы и народное творчество // Штиинца, 1993, № 2.

Друмя Л. Х. Фрумос е ла шезэтоаре (подборка текстов). Кишинев, 1983.

Зырянов И. В. Вариантность частушки как признак ее коллективности // Специфика фольклорных жанров. Русский фольклор. М.-Л., 1966.

Зырянов И. В. О внутрижанровой классификации частушек // Русский фольклор. Вып. 9. М.-Л., 1964.

Зырянов И. В. Поэтика русской частушки. М., 1974.

Иванчикова Е. А. Жанровые формы речи газетной публицистики (опыт типологии текстов) // Стилистика русского языка. Жанрово-коммуникативный аспект стилистики текста. М., 1987.

Лазутин С. Г. Русская частушка. Вопросы происхождения и формирования жанра. Воронеж, 1960.

Лазутин С. Г. Русские народные лирические песни, частушки и пословицы.

Литературный энциклопедический словарь / Под общ. ред. В. М. Кожевникова и П. А. Николаева. М., 1987.

Мешкова О. В. Эстетическая природа частушки. М., 2000.

Мальцев Г. И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики (Исследования по эстетике устно-поэтического канона). Л., 1989.

Панфилов А. К. Лекции по стилистике русского языка. М., 1972.

Пермяков Г. Л. Основы структурной паремиологии. М., 1988: 201-204.

Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.

Специфика фольклорных жанров. Русский фольклор. М.-Л., 1966.

Тимофеев Л. И. Основы теории литературы. М., 1971.

Чернелев Вс. Бивелеризмы – 4444: Сборник современных устно-поэтических и фольклоризованных текстов. Кишинев, 2005.

Чернелев Вс. Паремия как объект сравнительного исследования // Филологические науки, № 5. Москва 1990.

Чернелев Вс. Русские паремии – 7777: Сборник в старинных и новых пословиц, поговорок, загадок, велеризмов и проч. Кишинев, 1998.

Чернелев Вс. Сравнительная паремиология: История. Теория. Практика. Кишинев, 1999.

Чернелев Вс. Структура русского фольклора: Курс лекций. Кишинев, 1996 (2001). Восьмое изд. – 2007.

Чернелев Вс. Три мудреца: Сборник крылатых слов и выражений А. С. Пушкина, И. А. Крылова, А. С. Грибоедова. Кишинев, 1999.

(http://litterms.ru/ch/332)

**Rezumat**

Folclorul rusesc din Moldova este bogat prin conținut şi variat ca gen. Memoria populară a păstrat şi opere ce aparțin genurilor mici, care aduc cu sine din negura vremurilor istoria îndepărtată şi înțelepciunea populară, informația privind cultura națională, specificul psihotipului şi mentalității ruşilor. În calitate de parte componentă, inclusă în noțiunea de „cultură națională”, pot fi interpretate şi operele, ce aparțin genurilor mici ale folclorului rusesc, unul din ele fiind genul „ceastuşka”. În prezentul studiu este cercetat genul menționat din punctul de vedere al tematicii operelor şi al particularităților artistice. Autorul utilizează materialele arhivei de folclor a Catedrei de filologie rusă a Universității de Stat din Moldova, precum şi din arhiva personală.

**Cuvinte cheie**: folclorul rusesc, „ceastuşka”, cultura națională.

**Резюме**

Русский фольклор Молдовы богат по содержанию и разнообразен в жанровом отношении. Народная память сохранила для нас в том числе и произведения малых жанров, доносящие к нам из глубины веков далекую историю и народную мудрость, информацию об особенностях русского психотипа и менталитета, о национальной культуре. В качестве одного из компонентов, включаемых в содержание понятия «национальная культура», могут рассматриваться произведения малых жанров русского фольклора, один из которых жанр частушки. В настоящей статье рассматривается данный жанр с точки зрения тематики произведений и их художественных особенностей. В работе автор использует материалы Фольклорного архива Кафедры русской филологии Молдавского государственного университета и личные записи.

**Ключевые слова**: русский фольклор, частушка, национальная культура.

**Summary**

Russian folklore in Moldova is rich in different combinations and varies in kinds. Folk memory has kept the works belonging to groups of people, showing the history and folk wisdom, the peculiarities of Russian mentality and national culture. Such a genre of Russian folklore as „ceastushka” can be considered as an integral part of the notion of “national culture”. The study is devoted to this kind of folklore from the point of view of the themes and their artistic peculiarities. The author of the research has used folklore archive materials of the Department of Russian Philology of the State University of Moldova as well as personal archive materials.

**Key words**: Russian folklore, „ceastushka” , national culture.

*Л. ДРУМЯ*

# УСТОЙЧИВЫЕ КУЛЬТУРНО-ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАМЕТРЫ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА

Полиэтнический состав населения Молдовы, формировавшийся на протяжении довольно продолжительного исторического периода, дает достаточно оснований для постановки ряда актуальных научных проблем, связанных с взаимопроникновением и взаимообогащением различных культур, в том числе и в этнофольклорных их формах. Так, известный бессарабский фольклорист и социолог Петре В. Штефэнукэ в статье «Взаимоотношения между молдаванами и русскими», опубликованной в 1932 году на страницах журнала «Viața Basarabiei», отмечал, что в течение ста с лишним лет край, в частности, юг Бессарабии (Аккерманский, Бендерский, Измаильский и Кахульский уезды) был заселен молдаванами, болгарами, немцами, французами, русскими, украинцами, гагаузами, албанцами, греками и другими этническими группами. Все они жили мирно и в добром согласии и не могли существовать в полном отчуждении друг от друга, не общаясь между собой и не передавая друг другу часть накопленного опыта и работы собственной души (Ştefănucă, 1991, 307). Эта принципиальная мысль, отражающая взгляды известного бессарабского ученого на рассматриваемую нами проблему, излагалась и аргументировалась и в других его печатных выступлениях, в частности, в статье «Criterii pentru descoperirea naționalității» (Критерии определения национальности), опубликованной в 1935 г. на страницах того же журнала «Viața Basarabiei» (Ştefanuca, 1991, 338).

Фиксирование изменений в фольклорных произведениях на разных уровнях дает возможность делать обобщающие выводы о способах исторического взаимосуществования и взаимопонимания

народов, наций и культур, соседствующих друг с другом.

Как свидетельствует общее направление теоретических исследований в области народного творчества, в ближайшее время в центре научных интересов фольклористики останутся проблемы изучения фольклора в межэтнических контактных зонах. В настоящий период можно говорить об относительно полной зафиксированности фольклорных произведений, во всяком случае, в подавляющем большинстве европейских регионов. Естественно, встают задачи изучения процессов, происходящих внутри наличного корпуса произведений: вероятной динамики сюжетов, трансформации словесной оболочки в сторону модернизации и других изменений. Иными словами, будет стоять задача фиксирования динамики фольклорного сознания.

Одним из способов анализа произведений устного народного творчества является обращение к категории фольклорного сознания, позволяющее интегрировать данные фольклористики с достижениями философии, психологии, литературоведения и теории коммуникации, то есть анализ фольклорных произведений осуществляется через призму констант фольклорного сознания как устойчивых смыслов и категорий традиционной народной культуры.

В фольклорных текстах разной жанровой принадлежности способы и формы художественного выражения содержания могут варьироваться в зависимости от конкретной эпохи, региональной специфики бытования произведений, определенных локальных традиций, но в своей основе они реализуют единые для фольклора смыслообразующие принципы, речь идет о выявлении основополагающих категорий духовной культуры – *констант фольклорного сознания*.

Анализ художественного содержания произведений фольклора предполагает учет отраженных в нем коллективных представлений, знаний и оценок реальной действительности, то есть анализ «фольклорного сознания». Под «фольклорным сознанием» понимается идеальный объект как совокупность (система) представлений, образов, идей, получающих свою репрезентацию в произведениях фольклора. Фольклорное сознание выступает качественно особой духовной системой, которая живет относительно самостоятельной жизнью и которую невозможно анализировать изолированно от других явлений бытия носителей фольклора.

В филологической науке исследование взаимосвязи между народным сознанием и народной культурой было положено трудами Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева, А. А. Потебни и других ученых. В XX в. эта проблема выдвинулась на первый план, что проявилось в устойчивой традиции использования фольклористами сочетания «фольклорное сознание» без точного его определения. Так, например, в работах Б. Н. Путилова это обозначение встречается уже в 70-е гг. XX в.: «В основах своих фольклорное сознание (возникшее в глубокой древности) <…> продолжает творчески действовать и в условиях, когда реализм уже открыт как метод искусства» (Путилов, 1974, 45).

В широко известной работе «Фольклор и народная культура» Б. Н. Путилов неоднократно употребляет термин «фольклорное сознание», тем самым признавая правомерность и даже необходимость его применения для осмысления особенностей фольклора, но нигде не останавливается на его научной трактовке: «Реальные события, оказываясь в поле зрения фольклора, трансформировались, обретая специфический вид и получая особенную трактовку, перерастали в вымысел, органически преобразовывались в художественную конструкцию по специфическим законам фольклорного сознания» (Путилов, 2003, 82).

Е. А. Костюхин, рассуждая о специфике художественной системы фольклора, отмечает, что она определяется «особым миропониманием, так называемым „фольклорным сознанием”, корни которого уходят в историческое прошлое человечества» (Костюхин, 2004, 142).

Наиболее близко к пониманию фольклорного сознания подошел в своих трудах С. Н. Азбелев. Рассуждая о способах материализации результатов творческого процесса в разных видах искусства, ученый указывает на специфику фольклора: «Материальное бытие фольклорного произведения – хранение его памятью в „закодированном” виде. Для его восприятия необходимо, чтобы кто-то воссоздал произведение по памяти» (Азбелев, 1982, 93). Обращает на себя внимание выделение ученым такой ментальной категории, как память. Именно память, являющаяся важнейшей частью сознания человека, по мнению С. Н. Азбелева, выступает естественной формой хранения фольклора.

Историю фольклора можно понимать как историю смены его традиционных состояний: жанры фольклора, возникшие и развивающиеся в разных исторических условиях, различаются по своим формальным признакам, принципам обобщения, характеру решения художественных задач. Вместе с тем в определенную эпоху произведения фольклора, независимо от их жанровой принадлежности, объединяются в идейно-художественную систему, отражающую характерные для фольклорного сознания принципы соотношения идеала и действительности.

Фольклорное сознание представляет собой многослойную, многоуровневую структуру. В нем отчетливо выделяются мифологический и исторический уровни, которые не изолированы друг от друга, а находятся в отношениях взаимодействия и взаимовлияния. Синтез этих двух уровней сознания создает у носителя фольклора особое видение мира. Именно благодаря сложному переплетению исторического и мифологического возникает феномен народной истории: история в народном понимании предстает как совокупность имен и событий, образующих неоднородное, структурированное историческое пространство. Каждый элемент этого пространства выступает объектом познания и эмоционально-эстетического переживания. По-

мимо мифологического и исторического уровней, в фольклорном сознании разных исторических эпох могут быть представлены и другие уровни, сформированные под влиянием иных типов сознания: религиозного, научного и практического (обыденного) сознания. Указанные разновидности сознания присутствуют внутри фольклорного фрагментарно и редуцированно, что подтверждает их репрезентация в прозаических текстах.

Фольклорное сознание получает свое реальное воплощение в фольклоре, поэтому его реконструкция осуществляется через анализ и осмысление фольклорных текстов. Фольклорное сознание представляет собой обобщение, «укрупнение» и упорядочение тех концептов, которые реализованы в фольклорных текстах. Поскольку фольклор является специфической художественно-образной сферой человеческой деятельности, особой формой художественного освоения действительности, фольклорное сознание имеет образную природу. Вокруг образов, составляющих основное содержание фольклорного сознания, группируются мотивы, стереотипы, представления. Фольклорный образ не только отражает, но и обобщает действительность и является результатом ее идеализации. Через фольклорное сознание, которое приобщает людей к духовному опыту этноса, формируются необходимые каждому члену сообщества качества.

Мифологический уровень фольклорного сознания является наиболее древним по сравнению с историческим, поскольку возникновение мифологического типа мышления предшествует возникновению собственно фольклорного сознания. Мифология как способ понимания природной и социальной действительности зарождается на ранних ступенях общественного развития. Она тесно связана с мифологическим мышлением, которому свойственно неотчетливое разделение субъекта и объекта, предмета и знака, вещи и слова, существа и его имени, пространственных и временных отношений, происхождения и сущности. Для мифологического мышления характерна замена объяснения вещи и мира повествованием о его происхождении и творении.

Исторический уровень фольклорного сознания соответствует новому, по сравнению с мифологическим, пониманию действительности и ее интерпретации. В отличие от статичного мифологического уровня, исторический уровень определяется представлением об изменяемости мира, его необратимости. Этот уровень соответствует иному пониманию времени: не циклическому, а историческому. Историческое сознание организует события в причинно-следственный ряд. События прошлого последовательно предстают как результат каких-то других, относительно более ранних событий. Иными словами, историческое сознание предполагает отсылку к некоторому предыдущему, но не первоначальному состоянию, которое, в свою очередь, связано такими же причинно-следственными отношениями с предшествующим, еще более ранним состоянием.

Поскольку фольклор – специфическая форма художественного освоения действительности, фольклорное сознание имеет образную природу. Образы составляют его основное содержание, вокруг них группируются мотивы, стереотипы, представления. Художественный образ не просто отражает, но и обобщает действительность, раскрывая в единичном, случайном сущностное, неизменное, общее. В отличие от понятия, которое разлагает явления на составляющие, образ транслирует целостное и обобщенное впечатление. Фольклорный образ всегда является результатом идеализации действительности: наряду с реальными чертами, он отражает желаемые характеристики. Индивидуальные черты изображаемого не столь важны, более значимо то общее, что объединяет объект изображения с определенным типом объектов.

Взгляд на фольклор через категорию фольклорного сознания позволяет увидеть его системообразующие основания в пределах отдельных национальных культур. В русском фольклоре эти основания предстают в виде *пяти констант:* двух онтологических – *пространство и время* – и трех аксиологических: *соборность, софийность, справедливость*. Онтологические константы служат для структурирования мира, концептуализации и категоризации его составляющих, выполняя важнейшую для существования человека ориентирующую функцию. Аксиологические константы отвечают потребности «очеловечивания» мира, наделения его смыслами. Фольклорное сознание, как часть коллективного народного опыта, выполняет интегративную функцию, сохраняя и транслируя последующим поколениям заключенное в образах и мотивах духовное знание, ценностные ориентиры, критерии поведения, способствуя формированию этнического самосознания, обеспечивая устойчивость существования социума и человека как его части (подробнее об этом см.: Голованов, 2009; Лихачев, 1990; Степанов, 1997; Чистов, 1975; Валынкин, 1997; Мяло, 1996; Резников, 1997; Лурия, 1979 и др.).

Культурными константами могут считаться такие черты национального сознания, которые присутствуют на протяжении различных исторических периодов развития во всех социальных слоях общества в единстве позитивных и негативных ценностных ориентаций.

Онтологические константы – *пространство и время* – выполняют важнейшую для существования человека ориентирующую функцию. Данные константы могут быть четко локализованы:

*Случай будешь в Питер ехать, купи два подарка:*
*На две шубки, на две юбки, на две душегрейки.*
(Богомольная, 1968, 28)

* * *

*Летел голубь через город,*
*Летел сизый через Киев,*
*Девка в городе стояла*
*Она у голубя пытала:*
*– Скажи, голубь, скажи, сизый,*
*Кому воля, а кому нема?*
(Богомольная, 1968, 29-30)

* * *

*Вдоль да по речке,*
*Вдоль да по Казанке*
*Сизый селезень плывет.*
*Вдоль да по дорожке,*
*Вдоль да по широкой*
*Добрый молодец идет.*
(Богомольная, 1968, 95)

Они могут переходить от строгой локализации событий к неопределенности сказочного времени и пространства (зачин в русских сказках *« В некотором царстве, в некотором государстве…»* или *«В тридевятом царстве, в тридевятом государстве…»)*.

Как показал анализ, определяющим в осмыслении *пространства* в фольклоре оказывается отношение к нему человека: пространство может быть освоенным и неосвоенным, структурированным и неструктурированным, замкнутым и безграничным, потенциально опасным и подконтрольным человеку. Пространство фольклорных текстов не является идеальным, абстрактным, оно заполнено важными для человека смыслами. К примеру, появление реки, принесшей несчастье девушке – разлуку с любимым:

*Спровожамши я милого,*
*Воздохнула тяжело.*
*Воздохнула тяжеленько.*
*Стала плакать щей тужить.*
*Стала плакать щей тужить,*
*Быстру речку проклинать.*
*– Быстра речушка глубокая,*
*Течет быстрая река.*
*Как ударила волной о крутые берега,*
*Как и брызнула водою на мое белое лицо.*
(Богомольная, 1968, 45)

*Константа времени* в фольклоре также выступает смыслообразующей категорией. Время в фольклоре – не только прошлое или далекое прошлое, оно почти всегда будущее: через народную память ведется разговор с потомками, строится образ грядущего. Вместе с тем каждое воспроизведение фольклорного текста – это актуализация и настоящего момента. Настоящее незримо присутствует в фольклорных текстах. Сам отбор сюжетов, событий, героев, выделение их из общего ряда фактов говорит об этом. Через прошлое постигается настоящее и устанавливается связь с будущим.

Из аксиологических констант русского фольклора наиболее древней оказывается *константа соборности*. Под соборностью понимается чувство единения, общности, которое испытывают все члены определенного социума, независимо от существующих между ними различий по полу, возрасту, социальному статусу и т. д. В русском фольклорном сознании соборность предстает не только как чувство, состояние души, но и как процесс, действие, требующее от человека духовного и физического труда труда. Это отчетливо прослеживается в русских исторических и солдатских песнях, где описывается самоотверженный подвиг русского человека, который борется с захватчиками родной земли:

*Ну-ка, ребята, в поход собирайтесь,*
*Дружно и смело пойдем на врага,*
*Живот свой положим!*
*Вспомните, братцы, как полк наш сражался,*
*Под голодом пленным турецкой войны,*
*Дрались офицеры, дрались гренадеры*
*За честь и за славу своего полка.*
(Богомольная, 1968, 26)

* * *

*Три дня сряду дождь шел,*
*Три дня сряду дождь шел,*
*Ни проехать, ни пройти,*
*Ни коника провести.*
*Приезжает граф Кутузов,*
*По всей армии он у нас.*
*Вот спасибо Вам, ребята,*
*Слава нашей всей России.*
(Богомольная, 1968, 22)

Истинно народной мудростью всегда считаются пословицы и поговорки. В этих кратких фразах зафиксированы и законсервированы обычаи, быт, нравы, мироощущение русского человека, его нравственные ориентиры. Русским пословицам и поговоркам присущи юмор, сатира, что, с одной стороны, затрудняет порой их понимание, а с другой – дает скрытый подтекст, который нередко изменяет смысл слов вплоть до противоположного:

*Хвали день, когда солнце зайдет,*
*А сына, когда борода вырастет.*
(Бординюк Г. Д., 1912 г.р., г. Единцы, 1976 г.)

* * *

*Не знаешь броду – не лезь в воду.*
(Бординюк Г. Д., 1912 г.р., г. Единцы, 1976 г.)

* * *

*Дело не сапог, с руки не скинешь.*
(Бординюк Г. Д., 1912 г.р., г. Единцы, 1976 г.)

* * *

*Не руки дела боятся, а дело рук боится.*
(с. Бычок, 1975 г.)

* * *

*Дурную голову и волос покидает.*
(с. Бычок, 1975 г.)

*Константа софийность* представляет собой сложный комплекс трех взаимосвязанных сущностей: *Любви, Красоты и Добра*. Любовь выполняет в этом триединстве синтезирующую и одухотворяющую функции, она служит источником видения Красоты. Красота и Любовь, связанные вместе, рождают желание творить Добро. Все три сущности переплетены, взаимосвязаны и взаимообусловлены, их единство соответствует народному пониманию *Мудрости* (отсюда – софийность). Выделенность такой ценностной доминанты, как Красота, в составе рассматриваемой константы, соотносится с созерцательным типом мышления, присущим носителям русского языка и культуры. Созерцательность в русском сознании оценивается выше прагматичности, под которой понимается стремление к расчетливости, получению материальной выгоды. Созерцательность позволяет достигнуть внутреннего покоя, необходимого для размышлений о мире. Не

случайно в фольклоре русский человек предстает как человек, размышляющий о себе и мире. Его волнуют проблемы сущности мира, смысла жизни, смысла существования человека.

Одна из поздних, но не менее значимых констант русского фольклора – *константа справедливости*. Справедливость предполагает сопоставление того, как есть в реальности, с тем, как должно быть – с точки зрения народного сознания. Сама необходимость обращения к понятию «справедливость» связана с отсутствием гармонии между реальным и желаемым. Константа справедливости широко представлена в русской несказочной прозе в Молдове в образах «народных заступников» – Степана Разина и Полищука. Так, в г. Кагул в июле 1963 г. от С. М. Щекина, 84 лет, было записано предание о Степане Разине: «Был Стенька Разин. Был липован, имел книгу „Черная магия", которой он действовал. Ездил на рогожке по морю и обирал пароходы пречестные и раздавал деньги бедным. Потом опять едет и напал не него грек. Съехались, поручкались. Грек говорит: „Ты смотри, мои суда не трогай. У меня пятнадцать". А Стенька говорит: „Поставь флаги, и я буду знать, что они твои". И с тех пор есть флаги. Тогда грек поставил флаги с разноцветными полосками…» Далее рассказывается о том, как Разина предала женщина по имени Онелля.

В другом варианте, записанном также в Кагуле, от Г. С. Перцовой, 70 лет, говорится, что женщина была княгиней. Заключительный эпизод носит сказочный характер. Степан Разин раскрыл княгине свой секрет: враги его смогут схватить только тогда, когда сожгут волшебную книгу. «И она сказала, как его могут поймать: взять книгу и спалить. И так его атаковали, взяли спалили (книгу) и убили его».

Идеализированный образ Полищука одинаково рисуется в русских и молдавских преданиях. Это смелый, отважный и благородный человек. Он является народным мстителем за угнетение и страдание простых людей. Вот что было записано в 1965 г. от И. И. Горячего, 50 лет, в г. Единцы: «Жил в наших краях Полищук – бандит, который говорил о себе: «Я гроза богатых, покровитель бедных» Далее рассказывается о том, как Полищук сумел отобрать у жадного попа деньги и раздать их бедным. В Молдове зафиксировано много вариантов преданий о Полищуке. В одном из них рассказывается о том, как Полищук забрал деньги у богатой женщины и отдал бедной (Волощенко И. М., 17 лет, с. Бурланешты, 1961), в другом – Полищук дает деньги бедняку на свадьбу дочери (Даскалюк И. В., с. Ларга), в третьем, ловкий и смелый Полищук одурачивает хозяина магазина (И. И. Горячий, 50 лет, г. Единцы, 1965)

Через изображение этих персонажей раскрывается народный идеал исторической личности, проявляются социальные и этические воззрения людей.

Таким образом, вопросы сохранения и возрождения русского фольклора в современной Молдове с особой остротой актуализирует необходимость определения тех основополагающих черт, которые являются существенными в русской культуре и придают ей жизненность и устойчивость, обусловливают ее самобытность и качественное своеобразие. Важно не только выявлять черты русского национального сознания, но и представлять формы их воплощения, существования в культуре, поскольку именно сохранение, развитие и трансляция данных форм будут способствовать их жизнеспособности.

**Литература**

Азбелев С. Н. Историзм былин и специфика фольклора. Л., 1982

Богомольная Р. А. Русская народная песня в Молдавии. Кишинев, 1968.

Валынкин П. В. Этническая идентичность, этноаффилиация и этнические стереотипы русских – коренных жителей Саратовской области // Этническая психология и общество. М., 1997.

Голованов И. А. Константы фольклорного сознания в устной народной прозе Урала (XX–XXI вв.). Челябинск, 2009.

Костюхин Е. А. Лекции по русскому фольклору. М.: Дрофа, 2004.

Лихачев Д. С. О национальном характере русских // Вопросы философии, 1990, № 4.

Лурия А. Р. Язык и сознание. М., 1979.

Мяло К. Г. О русском идеале // Евразия, 1996, № 1 (4).

Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура, 2003.

Путилов Б. Н. Эпос и обряд // ФиЭ, 1974.

Резников Е. Н. Задачи этнической психологии // Этническая психология и общество. М., 1997.

Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. М., 1997.

Чистов К. В. Специфика фольклора в свете теории информации // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В. Я. Проппа. М., 1975.

Stefănucă P.V. Folclor si tradiţii populare. V. I-II. Chişinău: Ştiinţa, 1991.

**Rezumat**

În articolul de faţă pe baza folclorului rus din Moldova sunt cercetate cinci constante care explică conştiinţa folclorică: două sunt ontologice – *spaţiul şi timpul* şi trei sunt de ordin axiologic –*sobornicitatea, sofiynost, justiţia*. Problemele păstrării şi renaşterii folclorului rus în Moldova contemporană actualizează necesitatea determinării unor caracteristici de bază ale culturii ruse, care îi conferă vitalitate şi stabilitate, determină originalitatea ei şi caracterul de unicat calitativ. Este important nu doar de a determina trăsăturile conştiinţei naţionale ruseşti, dar şi de a prezenta formele ei de existenţă în cultură, deoarece anume păstrarea, evoluţia şi transmiterea formelor date va duce la viabilitatea lor.

**Cuvinte cheie:** Conştiinţa folclorică, constantele folclorice, constantele ontologice *spaţiul şi timpul*, constantele axiologice – *sobornicitatea, sofiynost, justiţia*.

**Резюме**

В данной статье на примере русского фольклора в Молдове рассматриваются пять констант, раскрывающих фольклорное сознание: две онтологических – *пространство и время* – и три аксиологических – *соборность, софийность, справедливость*. Вопросы сохранения и возрождения русского фольклора в современной Молдове с особой остротой актуализирует необходимость определения тех основополагающих черт,

которые являются существенными в русской культуре и придают ей жизненность и устойчивость, обусловливают ее самобытность и качественное своеобразие. Важно не только выявлять черты русского национального сознания, но и представлять формы их воплощения, существования в культуре, поскольку именно сохранение, развитие и трансляция данных форм будут способствовать их жизнеспособности.

**Ключевые слова:** Фольклорное сознание, фольклорные константы, онтологические константы *пространство и время*, аксиологические константы *соборность, софийность, справедливость*.

**Summary**

In this article the example of Russian folklore in Moldova is seen through five constants, revealing the folk consciousness: two ontological ones – *space and time* – and three axiological ones: *collegiality, Sophian character, justice*. The preservation and revival of Russian folklore in modern Moldova with particular acuteness actualizes the need to define its fundamental features, that is essential in the Russian culture. They are the basic features that make it vital, stable, original. It is important not only to identify the features of Russian national consciousness, but also imagine the form of their incarnations, the existence in culture, because it is the preservation, development and transmission of these forms that contribute to their vitality.

**Key words:** folklore consciousness, folklore constants, ontological constants *space and time*, axiological constants *collegiality, Sophian character, justice*.

*C. ŞIŞCAN*

# DESPRE CONŞTIINŢA PERIOADEI DE RESTRUCTURARE („PERESTROIKA”) ÎN LITERATURA RUSĂ DIN REPUBLICA MOLDOVA

## (Din istoria apariţiei şi dezvoltării)[1]

Apariţia în fosta societate din Uniunea Sovietică a „conştiinţei de restructurare” (ne permitem să folosim această definiţie) s-a format cu mult până la „dezgheţul hruşciovist”. Această conştiinţă s-a maturizat încet, erupţionând din când în când în literatură şi artă, străbătând obstacolele (stavilele) şi interdicţiile cenzurii. În Moldova, caracteristicile „conştiinţei de restructurare” pot fi găsite în romanul Lidiei Mişcenco „Полынь – вдовья трава” (Pelinul – iarba văduvei), dedicat unor teme interzise în relaţiile de familie şi în „adevărul din tranşu” despre război de Victor Şevelov etc.

Despre lipsa bunăstării în fosta Unuine, despre acel Sistem, care are mai multe fisuri, despre necesitatea unor schimbări, au încercat să scrie într-un fel sau altul, reflectând realitatea, scriitorii din fosta Uniune D. Granin, S. Dovlatov, A. Bitov şi alţii.

Mult mai concret şi mai tranşant, deşi într-un limbaj alegoric, dar foarte transparent, a încercat să transmită cititorului acest gând, Vasilii Axionov. În revista „Iunosti” (1978) el a publicat povestirea „Затоваренная бочкотара”, în care se putea uşor observa tendinţa autorului de a renunţa la principiile realismului socialist în literatură. Criticii au perceput această operă cu ostilitate. Însuşi Axionov a recunoscut că în această „lucrare suprarealistă” el avea o ieşire la o „satiră totală”. Scriitorul a fost declarat distrugător a tuturor temeliilor, critici la adresa lui erau chiar şi în cuvântările lui N. S. Hruşciov. Dar V. Axionov era în vizorul puterii cu mult înainte de publicarea lucrării rebele. Deja în anul 1969 el scrie povestirea „Опыт записи летнего сна” (Experienţa unui vis de vară), pe care nu a reuşit s-o publice în presa centrală, deoarece a fost interzisă de cenzură.

În această situaţie secretarul responsabil al revistei „Кодры” (şi redactor-adjunct din oficiu), scriitorul Constantin Şişcan, amintindu-şi de buna doleanţă a lui Leonid Leonov ca în paginile noii-creaţii reviste lunare „să apară nu doar materialele interesante, dar capodopere, care sunt aşteptate cu o mare nerăbdare”, pleacă la Moscova pentru a dobândi de la scriitorii celebri, nişte opere actuale şi mai incitante. El a reuşit să aducă la Chişinău câteva fragmente din cartea „blocadei” lui D. Granin „Ледовая книга” (Cartea de gheaţă), care nu puteau fi publicată în Moldova. De asemenea, a adus şi versurile inedite ale lui Alexandr Tvardovskii, Evghenii Evtuşenco, Robert Rojdestvenckii, Bulat Okudjava, Iaroslav Smeliakov şi alţii. Printre lucrările adunate se evidenţia prin acuitatea sa neobişnuită, proza lui V. Axionov.

Povestirea „Experienţa unui vis de vară” a avut un rol marcant în procesul literar din Moldova. După aprobare, manuscrisul a fost trimis la tipografie. Povestirea interzisă a văzut lumina tiparului în numărul din luna mai al revistei „Кодры” (1970), care apăruse într-un tiraj de nouă mii de exemplare.

Astfel s-a declanşat un scandal. Tipografia a primit ordin să fie distrus tot tirajul, membrii redacţiei au fost amendaţi pentru distrugerea exemplarelor tipărite, nu li s-a plătit salariul, etc.

Se preconiza închiderea ediţiei, dar cu mare greu, revista a fost salvată. Cu toate acestea, peste un timp, redacţia din nou a dat la tipar materialele respinse de cenzura moscovită (un fragment din „Cartea de gheaţă” a lui Daniil Granin).

Povestirea lui V. Axionov a fost distrusă, dar o parte din tiraj a fost salvată datorită eforturilor editorului şi astfel ea a ajuns la cititor. Iar unele exemplare au fost distribuite clandestin pe „piaţa neagră” de către muncitorii de la tipografie.

Cu această operă ieşită din comun au reuşit să facă cunoştinţă scriitorii, în opera cărora se vedea un afront,

– Lidia Mişcenco, Grigorii Perov, Lidia Istrati, Efrem Bauh, Ghenadii Skvirenco, Valentin Tkaciov, Yrkadii Malaşenco, Rudolf Olşevskii, Nicolae Vieru, Anatolii Klimenko şi alţii. Pentru mulţi din ei această povestire a fost o revelaţie, un punct de orientare, un fel de „ghid" într-o temă complicată şi periculoasă. Dar ce a introdus în literatură „proza nouă" a lui Vasilii Axionov? În primul rând, o atmosferă de neacceptare, repulsie, nesupunere, dorinţa de a revizui canoanele. Conform spuselor lui Chiril Covaldji, care l-a cunoscut îndeaproape pe Axionov şi anturajul lui, scriitorul a renunţat să reprezinte realitatea, înlocuind-o cu „iluzia realităţii".

Axionov considera că realitatea „este atât de absurdă încât, folosind metoda absurdizării şi suprarealismului, scriitorul nu introduce absurdul în literatura sa, ci dimpotrivă, prin această metodă el parcă încearcă să armonizeze realitatea, aflată în proces de ruinare ca o groapă de gunoi…".

Povestirea „Experienţa unui vis de vară" a devenit un experiment de străbatere prin interdicţiile nezdruncinate. Acesta a avut chemarea (chiar şi într-o formă alegorică) să aducă la cunoştinţa cititorului adevărul despre ceea ce se petrecea în ţară, a fost un grăunte „al conştiinţei din perioada perestroikăi". Povestirea a fost scrisă într-o proză ritmizată neobişnuită, fapt care atrăgea atenţia asupra lui.

În povestire era vorba despre un medic tânăr, care a fost repartizat să activeze într-un centru raional. În timpul primirii pacienţilor el le făcea o examinare superficială, dorind cât mai repede să scape de ei şi s-o şteargă la Moscova. Bolnavii îl priveau cu nişte ochi plini de speranţă, aşteptând de la el un ajutor calificat. Dar el, cu un „Zaporojeţ" mobil, se îndrepta vertiginos spre capitală. Şi acolo, după vizitarea obişnuită a localurilor rău famate pe neaşteptate iarăşi începe să vadă ochii rugători, care îl priveau în spitalul raional.

„Spre mine au năvălit, – recunoaşte eroul nostru, – fără să se mişte din loc, zeci de ochi, rugându-mă tocit să-i izbăvesc pe stăpânii lor de suferinţă, de durere, de ruşine, de înjosire, ce sunt caracteristice unor maladii respingătoare în forma lor incipientă" (Кодры. Молдавия литературная. Republicarea povestirii, 1990, Nr. 2. P. 113-119). O societate bolnavă priveşte la salvatorul contemporan cu ochii în aşteptare. Boala a avansat foarte mult. Este necesar de făcut ceva.

„Ioana mătuşă, cu o cocoază dezgustătoare, dezgoliţi-vă spatele! Nu vă temeţi maică, nu plângeţi, nu suferiţi, doar aveţi în faţă un medic de clinică".

Scriitorul crede că va sosi timpul şi va veni omul şi se va rezolva în sfârşit…

„O inflamaţie imensă văzură clinicianul. Ea s-a umflat ca o planetă străvezie. Arterele încrenguite ca nişte amazoane, vibrau la limită, cu încordare. În nodurile limfatice, umflate ca nişte crenvuşte, se acumula o explozie, iar strigătul bătrânei se acumula în gâtul ei slăbit. Atunci şi el luase bisturiul" (iulie, 69, Niolda).

Într-adevăr, bătrâna-ţară era grav bolnavă şi doar operarea acestei inflamaţii o putea salva. La o astfel de concluzie ajunge Axionov în alegoria sa, care stă în acelaşi rând cu povestirea lui scandaloasă „Затоваренный бочкотарой".

În această povestire mai este prezentă încă o temă, pe care o găsim la postul Evtuşenko: aceasta este setea de a ieşi din banalitatea cotidiană şi dorinţa de a cunoaşte o altă lume:

*Hotarele mă-ncurcă…*
*Mă simt penibil,*
*Să nu cunosc Buenos Airosul,*
*New-Iork-ul.*

Această sete se vede foarte clar în povestirea lui Axionov.

„Al dracului de bună e aroma de ţigară, – scrie el, – al dracului de bun e scârţul pielii unor cizme bune, fotolii şi поддушья, al dracului de bun e sendviciul texan, al dracului e wiski, cafeaua şi coniacul, al dracului e strălucirea într-un semiîntuneric confortabil, al dracului posibilităţi de avansare, al dracului sunt visele şi riscul".

Cuvintele despre „posibilităţile de avansare", „despre vise", critica sovietică nu le înţelegea şi nici nu le accepta. Cu toate acestea, „al dracului posibilităţii de avansare", „fascinantele vise şi riscul", l-au îmbătat pe cititor la fel ca pe timpuri „mirosul taigalei", care îi ademenea pe tinerii romantici în Siberia.

În anul 1980 V. Axionov părăseşte URSS, plecând în Statele Unite ale Americii. Autorităţile nu i-au iertat libera lui cugetare, publicaţiile în almanahul rebel „Metropol" şi cele din SUA. Cu toate acestea, ceea ce a reuşit el să facă în patrie, a dat rădăcini puternice în literatura fostei Uniuni Sovietice şi a exercitat o influenţă asupra unui mare număr de scriitori precum prozatorii V. Tendreakov, A. Bitov, S. Dovlatov, A. Segheni, publiciştii Ghenrih Borovik, R. Medvedev, criticii St. Rassadin, compatriotul nostru A. Gorlovskii şi alţii. În Moldova, influenţa scriitorului era resimţită în creaţia poetului-satiric şi dramaturgului moldovean Petru Cărare, a prozatorului Nicolae Vieru, poetului şi prozatorului Nicolae Esinencu. Printre scriitorii de limbă rusă au urmat direcţia trasată Mihail Hazin, Ghenadii Skvirenko, Rudolf Olişevschii, Vadim Cirkov, Nicolai Sundeev. Mai târziu, toţi aceşti scriitori au emigrat în America după vise, stabilitate, „al dracului posibilităţi de avansare" şi după „al dracului de riscuri". La toţi aceştia s-a format „o conştiinţă în schimbare".

Locuind în Uniunea Sovietică, dizgraţiatul Axionov insistent se lupta pentru dreptul de a-şi realiza visul, adică eliberarea Patriei de buba inflamată a Sistemului. Cu bisturiul scepticismului, cu lama ascuţită a nihilismului el se străduia să înlăture ţesuturile moarte ale realităţii, să dea frâu liber libertăţii spirituale şi celei fizice a omului tânăr. Distrugând cu mult curaj vechile canoane ale realismului legalizat, a unit în cărţile sale realul şi fantasticul, iar în romanul „Ожог" încerca să cunoască realizările şi pierderile „dezgheţului" în derivă.

Motivele şi aspiraţiile lui Axionov pot fi identificate în operele de demascare ale prozatorilor din Moldova, Lidia Istrati, în poeziile luptătorilor cu birocraţia la toate nivelele – poeţii ruşi Efrem Bauh şi Valentin Tkaciov, în povestea-antiutopie a lui V. Golikov şi a lui O. Minkin „Правдивая история страны Хламов" (1991).

De necesitatea schimbării Sistemului erau conştiente majoritatea literaţilor şi oamenii de artă. Dar cum să se facă această restructurare? „Să se distrugă totul până la temelii, dar ce va urma după..?"

În 1978 (în anul publicării „Затоваренной бочкотары” a lui V. Axionov) vede lumina tiparului prima parte a trilogiei lui Anatolie Klimenko „A locuit printre noi…”. Cu o mare precizie şi profunzime, scriitorul caracterizează existenţa concetăţenilor săi din teritoriul fostei Uniunii Sovietice ca a unor condamnaţi „*ai închisorii rotunde de tip comun*” (”круглой колонии общего режима”).

Dându-i o atare definiţie, el nu era departe de adevăr. Însuşi autorităţile (de voie sau de nevoie) implantau în conştiinţa cetăţenilor săi o terminologie legală de limitarea libertăţii (lagăr de pionieri, lagărul socialist), definiţii militariste (detaşament de pionieri, detaşament de studenţi; iar în urmată – batalionul de pedeapsă). Astfel, viaţa în limitele unui lagăr devine obişnuită. De aici apare şi imaginea „închisorii rotunde cu regim comun”, apărută la A. Klimenko, care este percepută organic şi foarte firesc. În trilogia „Au locuit printre noi…”, „Întoarce-te în casa ta”, „Periferia” scriitorul prezintă realitatea, reflectată prin prisma destinului a trei generaţii de locuitori ai periferiei orăşeneşti siberiene numită „Şanghai”. Terminată la sfârşitul anilor ’80, această trilogie a anticipat acele fenomene pe care le-a adus „perestroika”.

Principalul *hronotop* al trilogiei este periferia, care influenţează imperios psihologia oamenilor „marginalizaţi” vieţuitori ai „Şanghaiului” siberian.

Imaginea timpului, creată de scriitor, apare nu doar în trilogia lui. În povestirea „Suflete neastâmpărate” (1985) autorul de asemenea scoate la lumină tipul omului neîmplinit, incapabil de autoafirmare, care poartă în sine semnele evidente ale timpului. Unul din eroii scriitorului, făcând o caracteristică a condiţiilor în care este nevoit să vieţuiască omul, spune: „La noi toţi fură şi toate se fură, unii ca mine fură boarfe, alţii ca Braghin, fură libertatea, iar alţii – onoarea şi conştiinţa. Tot pământul nostru, băiete, este o închisoare rotundă cu regim comun”.

Aici autorul se ridică la înălţimea marilor generalizări.

Tot mai sigur în creaţia lui apare motivul unii globale vieţi în condiţii de închisoare. Şi trebuie să recunoaştem că este unul din primii scriitori din Moldova, care în timpuri destul de complicate a descoperit adevărul lucrurilor.

La sfârşitul anilor ’80 a văzut lumina tiparului romanul prozatorului moscovit Alexandr Segheni „Marşul funebru”, care într-o anumită măsură se aseamănă cu trilogia lui A. Klimenko. Apropo, acest roman de asemenea este scris în formă de povestiri.

Denumirea romanului lui A. Segheni „Marşul funebru” este simbolică şi care face o aluzie directă la orânduirea, care pleacă în nefiinţă şi are unele afinităţii cu dispoziţiile lui Axionov. Se apropie „perestroika”, prăbuşirea Sistemului şi ambii autori (A. Klimenko şi A. Segheni) presimt aceasta, anticipând prin operele sale apropiatele schimbări istorice.

În romanul lui Klimenko apare chipul unui fierar puternic, care posedă şi o voce puternică. Se creează impresia că stepa însuşi căută şi plânge atunci când Timoşa îşi revarsă sufletul în cântec.

În chipul lui Timoşa autorul a arătat foarte convingător necorespunderea unei bogate lumi interioare a omului cu existenţa josnică „în închisoarea cu regim comun”. Şi pentru a ajunge la armonie (idee care se citeşte printre rânduri) este necesară o schimbare cardinală a vieţii.

A. Klimenko spune prin gura unuia din eroii săi: „Este regretabil faptul că după cum am fost omeni din Şanghai, tot ca vieţuitori ai Şanghaiului vom şi muri; nu avem o astfel de cultură, ce după un pahar să vorbim despre nişte lucrări mai înţelepte. Nouă nu ne ajunge un păhar, avem nevoie de o ladă întreagă ca să ajungem până la pierderea conştiinţei, iar apoi să trecem la bătăi. Of, suflete întunecate! Am plecat din Şanghai şi ni se pare că am devenit mai buni. Nu, prin dărâmarea locuinţelor nu se pot rezolva problemele. Trebuie dărâmat bordeiul sufletului, iar în locul lui de zidit o biserică. Dar la noi aşa se crede: au demolat cocioaba şi li se pare că astfel au rupt cu trecutul…”

Aceste cuvinte constituie prima lecţie pe care a învăţat-o Klimenko, studiind proza lui Axionov: „Trebuie demolat bordeiul propriului suflet”.

Dar şi aceasta nu este de ajuns, pentru că se poate distruge uşor, dar ce vom avea în loc. Şi atunci scriitorul face a doua concluzie, sugerată probabil de aceeaşi proză vizionară a lui Axionov.

„Dar eu, Claudia, - spune Klimenko prin gura eroului său, - mi-am construit deja o biserică.

- Sunt curioasă ce fel de biserică ai zidit?

- Am plecat în mijlocul naturii. Să nu râzi. Biserica mea este cea mai mare şi nu poate fi măsurată în metri. Iar Dumnezeu este soarele, Lui mă rog în fiecare dimineaţă” („Жили среди нас”, 1988. С. 540. „Au locuit printre noi”).

Astfel, „Experienţa unui vis de vară” a lui V. Axionov, asimilată în mod creativ de Anatolii Klimenko, s-a întruchipat şi s-a dezvoltat într-o trilogie de mari proporţii.

În monografia „La răscrucea timpurilor”, consacrată unei analize a romanului de limbă rusă din Moldova anilor 80-90 ai sec. XX, autorul acestui articol, vorbind de proza lui A. Klimenko, sublinia că imaginea periferiei utilizată de scriitor, se transformă într-un simbol al stagnării, pustiirii, necredinţei, într-o zonă a iluziilor pierdute şi a sărăciei spirituale.

Aici există o similitudine dintre interpretarea suburbiilor moscovite la Segheni ca nişte simboluri ale speranţelor nerealizate şi sărăciei spirituale din romanul lui „Marşul funebru”, dedicat de scriitor Sistemului trecător.

Anatolii Klimenko este cu mult mai avansat. Urmând aceste tendinţe el înaintează un concept propriu, atrage atenţia asupra temei de renaştere spirituală, a „motivului soarelui”, care devine unul principal în concepţia sa, găsindu-şi exprimarea în chipurile Caterinei, Claudiei, Iacov Mironâci şi altora. Pentru că rătăcite ieşirea din această situaţie, scriitorul o vede în muncă, în puterea sa de transformare. „Prin toate mijloacele artistice accesibile, autorul afirmă gândul că în viaţa unui popor trebuie să se facă nişte schimbări fundamentale. El nu se poate împăca ca nu sclav soartă umilă care i se impune, deoarece este deosebit de bogat spiritual.

Un important criteriu valoric pentru autor devine convingerea că omul este măsura tuturor lucrurilor şi

fenomenelor, iar umanismul care biruie răul este un ideal etic şi estetic real" („La răscrucea timpurilor". P. 89).

Autorul îi aminteşte cititorului că este necesar să nu uite de valorile morale primare şi de cele spirituale, să nu uite de faptul că omul trebuie să aibă în faţă un scop măreţ. În capul unghiului el aşează destinul omului, lupta între sentiment şi datorie, cercetează conflictul omului cu realitatea, arătând în caracterul eroului nu cele substanţionale, nu cele eroice, dar cele cotidiene, pământeşti. În special trebuie de menţionat că în această trilogie scriitorul condamnă conştiinţa de parazit şi în legătură cu aceasta propune propriul model al relaţiilor interumane. El consideră că cea mai importantă este încrederea omului în propriile forţe şi abia după aceea – nădejdea în cei din jur.

Renaşterea spirituală, care duce la mântuire, A. Segheni şi A. Klimenko o înţeleg diferit. Abordările lor conceptuale se contrazic. La Segheni, „Învierea spirituală" este legată de o oarecare „lumină devină" a sufletului, de tendinţa spre iertare şi sacrificiu.

Iar la Klimenko „renaşterea spirituală" devine o realitate datorită influenţei înnobilatoare a muncii, aspiraţiei spre autodesăvârşire a persoanei.

Astfel, în cercetările sale, Anatolii Klimenko, dezvoltând concepţiile de bază ale lui Vasilii Axionov, nu stă pe loc ci lucrează pentru viitor, devansându-l în concluziile sale pe neordinarul prozatorul rus A. Segheni.

Conştiinţa de parazit, condamnată de A. Klimenko în trilogia sa, este cercetată şi în romanele social-psihologice a lui G. Nemcinov, V. Şulipin, G. Skvirenko.

În cel mai strălucit mod acest fapt apare în opera lui Ghenadie Skvirenko „Numai vorba" („Одни разговоры") (revista „Codru", 1993, Nr. 10-12), care foarte reuşit transmite atmosfera de neîncredere, disensiune şi „dispersare" a sufletului.

Cu regret, dar în acest articol scurt am încercat doar în baza unui singur exemplu (trilogia lui Anatolii Klimenko) să analizez procesul de formare şi dezvoltare „a conştiinţei în schimbare" în literatura rusă din Moldova, care a apărut sub influenţa evidentă a prozei zdrobitoare a lui Vasilii Axionov. Acest subiect necesită o examinare mai detaliată, mai profundă şi mai amplă, care, sperăm, va fi propusă cititorului în publicaţiile noastre ulterioare.

**Note**

Articolul este publicat într-o formă redusă.

**Rezumat**

În articol este vorba despre apariţia conştiinţei de transformare (perestroika), despre romanul lui A. Climenco „Trăiau lângă noi".

**Cuvinte cheie**: literatura rusă din Moldova, conştiinţa de transformare (perestroika).

**Резюме**

В статье идет речь о возникновении в русской литературе Молдовы «перестроечного сознания».

**Ключевые слова**: русская литература Молдовы, перестроечное сознание.

**Summary**

The article deals with the appearance of "perestroika consciousness" in the Russian literature of Moldova.

**Key words:** Russian literature of Moldova, "perestroika consciousness".

*C. ŞIŞCAN*

# DISCURS CU VIITORUL. PROZATORII REPUBLICII MOLDOVA ÎN LUPTA PENTRU ARMONIZAREA RELAŢIILOR OMULUI CU NATURA

## (În baza lucrărilor pentru copii şi adolescenţi)

În 1973 filosoful german G. Keller, participând la cel de-al XV-lea Congres Mondial al filosofilor de la Varna, menţiona cu anxietate: „Făţarnicul Ianus al tehnicii înseamnă că tehnica l-a eliberat pe om, a extins sfera posibilităţilor sale, a amplificat forţele creatoare, dar şi l-a supus, l-a limitat şi acum îl distruge, ca parte componentă a naturii împreună cu ea" (Keller, 1973, 362). Opinia sa a fost împărtăşită de biologii americani, în particular de D. Plett şi P. Seleris. Un alt grup de cercetători consideră că criza ecologică va fi depăşită chiar de revoluţia tehnico-ştiinţifică şi nu e cazul de a se implica. Printre ei, afară de cei străini, erau şi savanţi sovietici.

Totodată, în mediul ştiinţific progresa viziunea cum că problemele crizei ecologice pot fi soluţionate apelând la „revoluţia în conştiinţa omului". Acest concept a fost susţinut de membrii organizaţiei internaţionale nonguvernamentale, care se autodenumeau „Clubul roman". Acest club a fost fondat de economistul italian A. Peccei (1968). Membrii „Clubului roman", G. Forrestor şi D. Medousa, considerau că dacă producerea globală industrială va creşte în continuare în asemenea proporţii enorme, atunci omenirea va dispărea deja către sfârşitul secolului XX sau va distruge în final natura. Pentru soluţionarea situaţiei create se recomanda restricţia sporului natural al populaţiei şi creşterea producerii. În continuare, „părintele" şi întemeietorul „Clubului roman" A. Peccei, depăşind conceptul de viitorul catastrofal al planetei, trasează căile pentru unele transformări sociale în cadrul „Proiectului său de educaţie". Dar aceste consemnări purtau un caracter tangenţial şi nu luau în consideraţie particularităţile sistemelor social-economice.

În zilele noastre problema protecţiei mediului ambiant, schimbarea atitudinii faţă de Terra ca subiect viu, ocupă o deosebită actualitate. Peste hotare se dezvoltă activ asemenea direcţii în ştiinţă, literatură şi artă precum etica ecologică (ecoetica) şi naturografia.

Fondatorul ecoeticii Aldo Leopold specifica că

obiectivul principal al eticii ecologice este formarea valorilor morale în baza „dragostei şi compasiunii faţă de natură” şi „simţul timpului”, care constă în conştientizarea necesităţii păstrării condiţiilor naturale care vor îngădui viitoarelor generaţii să trăiască pe pământ (5.2. Etica ecologică. Resurse web). Omul poartă un dialog cu viitorul din cele mai vechi timpuri. Filosoful chinez din sec. XIV Huani-Tsi scria: „Dacă planifici pentru un an, seamănă orez. Dacă calculezi pentru 10 ani, planteazǎ arbori. Dacă proiectezi pentru o sută de ani, instruieşte oamenii”.

În condiţiile actuale a venit timpul ca prin intermediul instrumentelor literaturii, artei şi ştiinţei omul să restabilească morala, etica, sentimentul de responsabilitate pentru sine, pentru alţii şi pentru civilizaţie, care sunt pe cale de dispariţie.

Mişcarea pentru păstrarea patrimoniului ecocultural pentru generaţiile viitoare nu şi-a făcut apariţia astăzi. Chiar şi în anii desfăţului „reducerii” florei şi faunei în fosta URSS, SUA şi ţările europene, apăreau oameni care creau lucrări cu apelul de a nu supraaprecia pentru societate pragmatismul exterminării animalelor pentru satisfacerea plăcerilor crescânde sau de a suprasatura industria cu resurse naturale, extragându-le până la limită şi formând în aşa mod, enorme cavităţi în interiorul pământului.

Ecoetica, consideră savanţii, – este calea pentru o coevoluţie a societăţii şi a mediului ambiant (O. V. Korotkova). În opinia noastră, doar într-o strânsă interacţiune este verosimilă păstrarea balanţei forţelor, armonia, pentru care este indispensabilă deja acum trecerea la un nou nivel de mentalitate, – conştiinţă envairomentală, – care include viziunea globală a lumii cu valorile sale umanitare.

Printre exponenţii naturografiei contemporane este necesar să-i înscriem ecoscriitorii precum: Aldo Leopold, Piter Matissen, Răicel Karson, Enni Dillard, Bari Lopes, Luis Tomas şi bineînţeles, vestitul naturalist american, poetul, eseistul şi profesorul catedrei de antropologie de la Universitatea din Pennsylvania (or. Filadelfia) Loren Ayzli (1907–1977), pentru care natura nu este o ambianţă din creaţiile sale, dar însăşi esenţa. Spre deosebire de majoritatea colegilor săi ecoscriitori, el nu admiră natura, nu reprezintă tablourile sale picturale, ci aspiră să perceapă sufletul ei. Dar nu numai să înţeleagă, dar şi să determine predestinarea sa în natură, repudiind rolul său de cuceritor şi suveran. În acest context este foarte concludentă povestirea sa „Despicătură/Grotă” în varianta tradusă din engleză de D. Breşinski (a se vedea: Журнальный зал // Звезда, 2006, № 9, Лорен Айзли. Щель. http://magazines.russ.ru/zvezda/2006/9/ai4-pz.html), în care autorul recurge la conştientizarea filosofică a naturii, investigând trecutul geologic al Pământului ca un autentic „vânător al fosilelor/pietrificărilor”.

În literatura Moldovei pentru copii şi adolescenţi se aflau şi acum există entuziaşti-ecoscriitori. Printre ei în mod special se remarcă Semion Pasiko (1914–1983), fost silvicultor, şi savantul-naturalist, scriitorul Gherasim Uspenski (1905–1990). În spatele lui Semion Pasiko se află destinul dificil al unui constructor al căilor ferate, tăietor de lemne, silvicultor. S-a născut într-o familie de ţărani în satul Andreevka, r-ul Ruzaevsk (Kazahstan), a lucrat în gospodăria silvică din Staro-Utkinsk, a călătorit prin Ural, cinci ani a locuit în Kamceatka. Deplasările prin raioanele şi regiunile Siberiei iau permis să studieze flora şi fauna acelor meleaguri, unde a călătorit şi de a îndrăgi misterioasa lume a naturii. În curând îşi fac apariţia în presă şi primele nuvele – *Piatra Toysk* („Тойсков камень”), *Legenda din Kamceatka* („Камчатская легенда”) ş. a. Le-a publicat în ziarul „Industria silvică”. Stabilindu-se în Moldova, Pasiko se consacră totalmente creaţiei literare. Observând atitudinea utilitară a autorităţilor faţă de resursele naturale ale republicii, el se include activ, alături de scriitorii moldoveni Ion Druţă, Gheorghe Malarciuc şi Andrei Lupan, în lupta împotriva distrugerii Codrilor seculari, optează pentru protejarea naturii şi tezaurului ecologic al ţinutului.

„Era necesar un curaj deosebit, – remarca poetul Victor Ciudin în articolul „Cavalerul cuvântului rus” („Рыцарь русского слова” // Независимая Молдова, 1999, 12 февраля), – pentru ca pe acele timpuri nu numai a pune la îndoială corectitudinea şi obiectivitatea dispoziţiilor organelor de resort, care au condiţionat defrişarea totală a Codrilor moldoveneşti, dar şi de a le eticheta drept eronate şi chiar crime”.

În acest context S. Pasiko a înaintat într-un pas cu ecoscriitorii-naturografi de referinţă din Europa. În anii 1950 el editează o serie de cărţi pentru copii despre floră şi faună, despre atitudinea omului faţă de natură: *În pădure şi acasă* (1953, «В лесу и дома»), *În natanţie* (1953, В плавнях), *Viteazul* (1953, «Смелый»), *Potecile pădurii* (1955, «Лесными тропами»), *Sub cupola verde* (1956, «Под зеленым шатром»), *Copiilor despre păsări şi animale* (1957, «Для детей про птиц и зверей»), *Stepana* (1959, «Степана»), *Ştiinţa severă* (1959, «Суровая наука»). Toate sunt legate de natură, de lumea înconjurătoare a copilului plină de mister şi enigme, toate sunt pătrunse de dragostea faţă de plaiul moldovenesc, „de un sentiment de compasiune pentru tot ce este viu şi simţul timpului”, ceea ce profesa printre discipolii săi Aldo Leopold.

Deja în acele timpuri anevoioase Semion Pasiko a purtat „un dialog cu viitorul”, fiind preocupat de păstrarea condiţiilor naturale acomodate pentru cei care vor veni după generaţia sa (S. Pasiko. *Copiilor despre păsări şi animale,* 1957).

Legile ecoeticii le-a sesizat profund:

• Opoziţia faţă de măsurile care pot influenţa existenţa viitoarelor generaţii.

• Luând o decizie, este indispensabilă conştientizarea responsabilităţii faţă de viitor.

• Nimeni nu este în drept, luând în consideraţie noţiunile despre utilitate şi raţionament, de a rezolva problemele privind valoarea şi dreptul la viaţă a unui anumit tip biologic. Trebuie să ţinem minte că „ecosistemul şi societatea umană” – sunt subiecte morale independente, cu o deosebită valoare proprie.

S. Pasiko nu-şi încărca articolele şi nuvelele cu o terminologie specifică, dar conştientiza că este iminentă revizuirea principiilor etice vechi, tradiţionale, de a ajunge la schimbări fundamentale în atitudinea omului faţă de natură, la aceea ce numim actualmente „etică ecologică”, când poziţia omului faţă de obiectele natu-

rii este dictată nu de considerentele material-economice sau altele, convenabile lui, ci de principii morale, care generează, în particular, asemenea principiu ca „conştiinţă ecologică”.

Mulţi scriitorii moldoveni deţineau opinii congruente, scriind cărţi pentru copii: Spiridon Vangheli – „În lumea fluturilor” (1962), „Radu şi porumbelul” (1966), Ion Druţă „Serokrâlka” („Серокрылка”, 1963), Ana Lupan „Turturica” (1966), Constantin Şişcan – „Uşa vie” (1961), Gheorghe Dimitriu – „Aventurile unui cocostârc” (1960).

Aspiraţia lui S. Pasiko de a păstra armonia între om şi lumea animală fără a recurge la distrugerea „celor neconvenabili” este exemplificată în povestirea „În cantonul forestier” din cartea „Copiilor despre păsări şi animale” (1957). În povestire se relatează despre faptul că într-o căsuţă de lemn, unde locuia autorul povestirii, s-au aşezat cu traiul veveriţele siberiene. Ele au ros în bârne un labirint şi au populat toţi pereţii. Acum din fiecare vizuină se întrezăreau căpuşoarele lor mustăcioase şi cu ochi curioşi. Stăpânul căsuţei a placat toate cavităţile, dar într-o noapte oaspeţii nepoftiţi au ros şi placajele. Ba mai mult ca atât, s-au înfruptat şi din manuscrisul noii povestiri. Situaţia devenea critică. Încă puţin, şi era să izgonească stăpânul din casa lui. Ce era de făcut? Cum să întorci veveriţele în pădure, în mediul lor natural? Şi totodată de a păstra, fără a le produce vreo suferinţă, echilibrul în relaţiile dintre animale şi om. Naratorul se adresează după ajutor la un bătrân vânător Slobodcikov. Ultimul găseşte o soluţie originală: aruncă în labirint un guzgan cu clopoţel la gât. Clinchetul lui impune veveriţele să părăsească căsuţa. Cât ai clipi din ochi ele sar din căsuţă şi se ascund în pădurea natală. Peste un timp anumit şi guzganul, găsind calea spre ieşire, fuge în pădure. În aşa mod, balanţa forţelor a fost restabilită, nimeni nu a avut de suferit, părţile au încheiat pace, dar, în opinia autorului „a devenit trist şi linişte în căsuţă fără aceste animale frumoase” (S. Pasiko, 8). Din cele spuse nu e greu să sesizăm nuanţe de regret privind dispariţia contactului vizual cu ochii curioşi ai naturii.

Subiectul necesităţii asigurării viitorului animalelor, păstrării patrimoniului viu atât de bogat pentru moştenitorii noştri devine una iminentă în povestirile lui Pasiko. În acest context este foarte caracteristică nuvela „Viteazul” (*Copiilor despre păsări şi animale*, 1957). Pasiko povesteşte despre o îndeletnicire pragmatică – vânătorii, tatăl şi fiul, care vânau şi comercializau blănuri de samur. Situaţia se desfăşoară în anii războiului, ei au un plan pentru dobândirea blănurilor – totul pentru front, totul pentru biruinţă.

Într-o zi, la fereastra mică de la bordeiul lor s-a arătat cineva. Bătrânul Inokentii observă ochii unui samur. Animalul era foarte frumos. Vânarea unui asemenea animal ar însemna realizarea practic completă a planului. Inokentii roagă feciorul Fiodor să-i aducă arma. Dar nu reuşeşte să tragă. Animalul dispare. Bătrânul nu-l poate uita şi zile în şir zădarnic caută animalul. Şi atunci instalează o capcană lângă bordei. Într-o noapte viscolită samurul venise spre căsuţă. L-a ademenit focul. Lângă bordei a gustat resturile de mâncare şi pierzându-şi vigilenţa, a nimerit în capcană. Mult s-a chinuit samurul tot încercând să desprindă laba luptând pentru viaţă şi libertate. Şi numai după ce şi-a rupt piciorul, în trei labe a plecat în pădure.

Bătrânul cu feciorul au aşteptat în bordei să se liniştească viscolul. „Tată, – se adresează Fiodor către Inokentii, – ştii la ce mă gândesc? Aşa samur ca acela care vine spre bordei nu trebuie vânat. Singur ai spus – foarte frumos. Ar fi bine dacă rămânea pentru familia sa” (Pasiko. „Viteazul”, p. 20). Dar bătrânul nu cade la învoială: ei au un plan care trebuie realizat. Feciorul în sine este de acord: doar blana reprezintă contribuţia lor în victorie! Peste două zile, după ce trecuse viscolul, bătrânul găseşte capcana pustie, sângele şi blana samurului. Şi iarăşi ia luat urma, şi din nou pune capcane. Între timp vânătorii au adunat suficiente blănuri şi feciorul îi propune tatălui să-l lase pe samur în pace: „Îl lăsăm pe Viteaz pentru familia lui” (S. Pasiko. „Viteazul”, p. 27). Bătrânul îşi dă consimţământul, dar sfătuie să scoată capcanele abia a doua zi. Noaptea samurul vine spre bordei, mănâncă resturile de mâncare şi nimereşte în capcană. Descoperindu-l, bătrânul îşi recunoaşte greşeala: nu trebuia amânată scoaterea capcanelor. El ridică samurul, admiră frumuseţea lui şi recunoaşte feciorului: „Aş scoate din el sufletul deoarece mi-a nimerit în mâini, dar întradevăr mi-i jale. Pare a fi cunoscut. Cred că toată iarna ne venea pe ospeţe. Şi e foarte sărman. Plus la asta, aşa animale merită să fie lăsate pentru familie. Întradevăr îl eliberăm? – Desigur, tată, – afirmă bucuros din cap Fiodor şi eliberează capcana” (S. Pasiko, p. 28). Eliberat de vânători, Viteazul fuge iute în pădurea natală.

Cuvintele bătrânului denotă şi compasiune pentru tot ce este viu, o milă deschisă, admiraţie pentru frumuseţea naturii, stimă, şi recunoaşterea unui convieţuitor al Pământului practic egal în drepturi, şi grijă pentru viitor. Astfel, încă la 1953 Semion Pasiko scria despre iminenţa echilibrului de forţe în natură, despre salvarea vieţii, despre trezirea conştiinţei ecologice chiar şi la posesorii unor îndeletniciri pragmatice precum sunt vânătorii.

Constatările de proporţii şi complexe aduse anterior puse în legătură cu ecoetica, s-au evidenţiat şi în creaţia savantului-naturalist, ecoscriitorul-naturograf Gherasim Uspenski. El s-a născut în satul Iurievka raionul Stariţki, regiunea Kalinin. Acolo şi-a petrecut anii de copilărie. În anul 1926 este înmatriculat la Universitatea de zootehnie din Moscova. Dar în curând se transferă la Institutul de Blănuri pe care l-a absolvit în 1930. Un timp oarecare lucrează în sovhozul Puşnino (regiunea Moscovei), se ocupă de cercetări ştiinţifice, participă la expediţii. În timpul războiului este rănit, demobilizat şi se reîntoarce la cercetările ştiinţifice, combinând activitatea ştiinţifică cu administrarea rezervaţiei naturale din Ascania Nova (1944–1956). Susţinând teza de doctor, activează în cadrul Academiei de Ştiinţe a RSSM la Institutul de Zoologie. Tot aici susţine şi teza de doctor habilitat (1967). Prima carte semnată de G. Uspenski „Ascania-Nova” a fost editată la Leningrad în 1950. În această nuvelă pentru copii el discută cu mare afecţiune despre viaţa animalelor din rezervaţie. Apoi au urmat cărţile de popularizare a ştiinţei: „În branişte” (1952), „Câmpul sălbatic” (1962), „Vasika-călătorul” (1963),

„Insula râzând", „Cea de-a treia balenă" (1967), „Vârcolacul (1973), „Urmele lui Dombai" (1978), „Enigma rămâne" (1982). Unele povestiri au fost traduse în limbile chineză, germană şi estonă.

Criticii au apreciat înalt creaţia sa, tendinţa de a apropia omul de natură (Ghilicenski A. *Чтоб шагнуть в природу* // Кодры, 1974, №. 3, pp. 151-152), atitudinea gingaşă faţă de natură (Марфин В. *С любовью к природе* // Советская Молдавия, 1974, 21 марта), simţul timpului (Рыбак С. *Чувство времени ыходит в состав таланта* // Кодры, 1975, №. 12, pp. 143-147), abilitatea lui de a înţelege sufletul lumii înconjurătoare a omului (Коркина А. *Поэзия природы и добра* // Кодры, 1980, №. 12, pp. 145-147), tendinţa de a sesiza cele mai enigmatice taine ale Terrei (Хазин М. *Поиск длинною в жизнь* // Советская Молдавия, 1985, 29 декабря), aspiraţia lui de a proteja această lume miraculoasă şi de a-şi exprima admiraţia pentru originalitatea ei (Шишкан К. *По дорогам книг* // Кодры, 1973, №. 12, pp. 47-48).

Autorul acestor rânduri a semnat la timpul său: „În cărţile lui, pline de veritabila poezie a naturii intri ca într-o grădină înmiresmată. Toate posedă valoare de educaţie, se prezintă drept imagini elocvente a informaţiilor ştiinţifice despre natura vie. Am trecut pe drumul cărţilor sale, le am în spatele meu, dar rândurile sale, aidoma unor crengi supraîncărcate, tot mai răsună în memoria mea" (Şişcan, 1973).

Natura încearcă să discute cu omul. Este necesar doar să încercăm s-o înţelegem, să ne deprindem să primim acele semnale pe care ni le trimite, de a se vedea pe sine, omul, „prin ochii naturii" (S. Lipin).

**Rezumat**

În prezentul articol autorul discută despre problemele eticii ecologice, despre încercările de a păstra echilibrul dintre om şi natură, despre aspectele reflectate în operele literaturii pentru copii şi adolsecenţi.

**Cuvinte-cheie**: ecoetică, armonie, om, natură.

**Резюме**

В данной статье автор рассуждает о проблемах экоэтики, о попытках сохранить равновесие между человеком и природой, об аспектах, отраженных в литературе для детей и подростков.

**Ключевые слова**: экоэтика, гармония, человек, природа.

**Summary**

In the article the author dwells on the problems of eco-ethics, the attempts of maintaining the balance between man and nature, the aspects reflected in literature for children and adolescents.

**Key words:** eco-ethics, harmony, person, nature.

*В. СЫРФ*

# ОБРАЗ НАРОДНОГО ГЕРОЯ В НАРРАТИВНО-КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ ГАГАУЗОВ БЕССАРАБИИ

В свете роста в последнее время национального самосознания гагаузов представляется актуальным рассмотрение темы народного героя. Ранее по этой проблеме было опубликовано несколько работ, посвященных отдельным образам героев в анекдотах и версиях тюркских дастанов, бытующих у гагаузов (Çimpoeş, 2009; Чимпоеш, 2002; Чимпоеш, 2009). Наше исследование распространяет данное направление изысканий на повествовательные виды гагаузского фольклора, сосредоточивая внимание, в первую очередь, на богатырской, собственно волшебной и бытовой разновидности народной сказки.

Состав и расстановка действующих лиц в гагаузской народной прозе не случайны. Они мотивируются идейным заданием нарратива, состоящим в борьбе добрых и злых сил и в победе добра. Поэтому основой расстановки персонажей служит *антитеза*. Они делятся на две группы: к одной относятся положительные, к другой – отрицательные. В совокупности они составляют определенную систему образов.

Центральное место в нарративной традиции гагаузов занимают *положительные герои*, наделяемые силой, мужеством, смелостью, упорством в достижении цели, красотой, подкупающей прямотой, честностью и многими другими идеальными физическими и моральными качествами, представляющими в глазах народа наивысшую ценность в человеке.

Какие бы элементы или нюансы ни приобретал конкретный образ в устах отдельных сказочников/сказителей, он всегда остается определенным типом, сохраняя весьма устойчивые, характерные для него признаки. Попытаемся определить каждый из таких типов на материале волшебной сказки.

Волшебная сказка знает разные типы положительных героев. В одном случае главный герой отправляется помочь попавшему в беду. Он ищет похищенных сестер или дочь падишаха, спасает их, вступая в борьбу со змеем, драконом и т. д. К таким же персонажам можно причислить героя, отправляющегося искать себе невесту. Это тип *героя-искателя, героя-богатыря*. В другом случае главный герой изгнан из дома, как и падчерица, младшие сестра или брат, жена или сестра героя. Такой тип героя может быть назван *героем-жертвой*. В третьем – главный герой весьма неказист, даже, можно сказать, ничтожен, но благодаря гибкости ума, находчивости и смекалке он побеждает чудовищ или тех, кто олицетворяет зло. Это тип *героя-хитреца*.

Различие героев в облике и способах действий не исключает тех общих целей, которые они ставят перед собой, главная из которых – победить коварного

и могущественного противника, освободить из-под его власти свою невесту, жену или сестру, жениться на прекрасной дочери падишаха.

Главные герои, как и многие другие персонажи, получают прозвища в зависимости от обстоятельств рождения, в том числе в результате чудесного зачатия (*Ayı kulaklı çocuk, Binbir İvánçu, Mazárik, Mercimek, Çorlan* и др.), или от социального положения, образа жизни и поведения (*Dimitraş-Pıtıraş, Karaçol, Küllü Pepeléşku* и др.).

Рассмотрим далее характеристику героя-искателя, героя-богатыря на примерах сказок *«Чорлан»* (Сырф, 1994), *«Молодой человек, родившийся от попа и медведицы, страшный силач»* (Мошков, 1904, 126-128), *«Ванчу в темном царстве»* (Гайдаржи, 1960). Имя героя-богатыря в первой сказке связано с сюжетом *«Брат спасает от змея (и т. п.) сестер и братьев»* (AT 312): сестры похищены чудовищем; старшие братья ищут их, но чудовище убивает и братьев; младший брат Чорлан спасает и оживляет сестер и братьев.

Продолжением этого сюжета может быть сюжет *«Три царства: золотое, серебряное и медное»* (AT 301): Чорлан отправляется в дальний путь, встречает силачей (*Taş falayan, Çatı kıvradan и т. п.*) и берет их к себе в товарищи; они поочередно варят обед, на который посягает черт или какое-либо другое демоническое существо; Чорлан спускается под землю через колодец, спасает девушек от черта (чудовища и т. п.); товарищи не вытаскивают его из колодца, но он спасается с помощью чудесной птицы Картал. Сюжет «Три царства: золотое, серебряное и медное» может *контаминироваться* с сюжетом *«Победитель змея»* (AT 300 A).

Рождается будущий герой-богатырь чудесным образом – от проглоченного клубка «перекати-поля», отсюда и его имя. Подметая пол у себя в доме, растение случайно находит и проглатывает женщина, мать похищенных братьев и сестер. Интересно, что время от зачатия (момента съедения «перекати-поля») до чудесного рождения главного героя сказки соответствует обычному сроку беременности – девяти месяцам.

После рождения Чорлан быстро растет: *«…o çocuk gün gündän büüyer, büüyer, büüyer, okadar büüyer, ani yok ne sölemää»* (*здесь и далее* – Сырф, 1994 г.) («…мальчик день ото дня все растет и растет, так (быстро) растет, что нет слов, чтобы рассказать»). В домашней обстановке герой выказывает и свою богатырскую силу, и сверхъестественную выносливость: *«Girer duvar altına da kaldırêr duvarı»* («Проникает под стену и приподнимает ее»).

Чорлан через мать просит кузнеца выковать ему булаву. Заказ исполняется трижды, так как ни одна из булав, кроме последней, испытания не выдерживает. Вес каждой булавы увеличивается по нарастающей – три, шесть, двенадцать пудов. Богатырь легко поднимает булаву и забрасывает ввысь так далеко, что время возвращения ее на землю исчисляется тремя днями. Проверяя на прочность каждую булаву, он подставляет под нее свою руку. Самой прочной и пригодной оказывается последняя, все предыдущие разбиваются вдребезги.

О пропавших без вести сестрах и братьях Чорлан узнает от матери. Мать поначалу не признается, что у нее были дети. Тогда сын пускается на хитрость: он просит мать подойти к стене дома, она соглашается, после чего Чорлан приподнимает стену, а затем, опустив ее, придавливает мать и вынуждает признаться.

Обстановка встречи богатыря с противником такова: вначале он попадает к своей сестре, ставшей слугой чудовища. Та сообщает герою, что души братьев и сестер заключены в бутылку, а затем прячет его под кровать. Змей сам обнаруживает пришельца по запаху: *«Adam yaanısına kokêr»* («Человечьим мясом пахнет»).

По отношению к своему грозному и самонадеянному противнику Чорлан держит себя достойно, без боязни, отвечая на его дерзость дерзостью, на силу – силой. Состязание противников в еде дополнено мотивом *«кто сильнее»*: обмен ударами огромной костью заканчивается в пользу богатыря. Эти мирные состязания героя с противником приводят к ожесточенной, не на жизнь, а на смерть, борьбе между ними. Чорлан с нескольких попыток убивает своего врага.

Итак, Чорлан – образ сказочного героя-богатыря, обладающего необыкновенной силой, чудесными способностями и нравственными качествами. Титаническая сила его проявляется в забрасывании многопудовой булавы, в борьбе со змеем и т. п.; герой способен поглотить большое количество пищи. Он проявляет такие нравственные качества, как храбрость, решительность, смекалка, преданность долгу и другие.

В самом имени данного персонажа – Чорлан (букв. означает «перекати-поле») содержится, как нам представляется, достаточно прозрачный намек на его неугомонный характер, стремление к перемене мест, к приключениям и путешествиям, к поискам лучшей доли, что было свойственно и степным кочевым народам в далеком прошлом. Культ силы, олицетворенный в герое-богатыре, является его главной отличительной особенностью. Он указывает на древние истоки происхождения этого образа, когда в жизни людей огромную роль играли мифологические представления и связанные с ними религиозные культы (Пропп, 1986).

Следующий тип главного героя гагаузской народной волшебной сказки – *герой-жертва,* или *невинно гонимый*: младшие брат или сестра, жена, падчерица.

«Появление темы невинно гонимых, – отмечает Е. М. Мелетинский, – знаменует ослабление пронизывающего первобытный фольклор пафоса борьбы с природой и перенесение интереса на взаимоотношения людей... Все рассказы о невинно гонимых в той или иной степени имеют социальный смысл, отражают определенные исторические процессы» (Мелетинский, 1958, 43).

Особенно большое место в репертуаре волшебных сказок гагаузов занимают *сказки о мачехе и падчерице* (Братан, 1996б; Дурбайло, 1988г, Дурбайло, 1988з; Колца, 1959д, Колца, 1959е; Сырф, 1996 г, Сырф,

1996 г). Из сказок о невинно гонимых остановимся на тех, которые повествуют о детях, оставленных отцом в лесу (Дурбайло, 1988 г; Колца, 1959 г). Эти сказки «следует признать более древними. Мотив преследования детей родителями весьма архаичен. Одни сказки отражают обычай убийства детей (их оставляли в пустынном месте умирать от голода), другие связаны с некоторыми обрядами. Девушку, достигшую половой зрелости, было принято держать в изолированном помещении, родители отводили детей в лес для инициации и т. д. Впоследствии эти мотивы ритуального происхождения были переосмыслены и возникли рассказы о невинно гонимых» (Мелетинский, 1958, 163).

Обратимся к сказке *«Брат и сестра»* (*здесь и далее* – Колца, 1959б), в которой традиционный сюжет *«Мачеха и падчерица»* (AT 480) подвергся не только изменению, но и дополнению новыми сюжетами: *«Победитель змея»* (AT 300 A) и *«Благодарные животные»* (AT 554). Главным героем, по сути дела, является брат героини: юноша, когда он вырос, стал охотиться и при встрече с дикими животными всякий раз проявлял отзывчивость, великодушие. За это героя награждают детенышами: зайчонком, лисенком и т. д., которые выручают его из беды – с их помощью он избавляется от крылатого дракона (*еврем*).

Брат героини идеализирован. Его внешность не описывается, но мы представляем себе, что он прекрасен. Его основное качество – бескорыстие. Освобождая и выручая кого-либо, он действует не для себя, а для других. Герой совершает свои подвиги просто, без лишних слов, не требуя себе наград.

Мужскому идеалу соответствует идеал героини-женщины. Какие же качества обнаруживает героиня? Домовитость, трудолюбие, выносливость, терпение, скромность, кротость, готовность услужить и помочь. Вот как образно и символично об этом говорится в сказке: *«Бäн гидерим кысмет аарамаа. Сäн калажан евдä. Бäн гележäм, ачан сäн долдуражан секиз фычы йашлан, докузунжуйу бирердä долдуражейз. Еер бäн гелмäрсäйдим озаманадан, сäн актар о фычылары йашлан да гит йаш сели аардына, беки бенимнäн каршы гелирсин»* («Я ухожу на поиски счастья, а ты оставайся дома. Вернусь, когда ты наполнишь восемь бочек слезами, девятую бочку наполним вместе. Если меня не будет до тех пор, ты опрокинь те бочки со слезами и иди за потоком, может, мы и встретимся»). В конце сказки так и происходит.

Сказка стоит на защите тех, кто попал в беду. Она выручает детей, брошенных на произвол судьбы, – выдвигает им на службу различных чудесных помощников, которые спасают их от смерти, покровительствуют и помогают им в борьбе. Благодаря этому отвергнутые и обездоленные дети достигают своего счастья.

Защита и идеализация социально обездоленных проявляется также в образе младшего брата или сына. В сказках многих народов мира главным положительным персонажем является *младший брат*. Есть он и в сказках гагаузов. Одной из многочисленных работ, в которой объясняется причина такой общераспространенной идеализации младшего брата в сказке, является книга Е. М. Мелетинского *«Герой волшебной сказки»* (Мелетинский, 1958).

Автор выдвигает свою концепцию о генезисе сказочного юниората: идеализация младшего брата в сказке возникла на почве борьбы минората и майората. Майорат приводит к обездоливанию младшего, которого и идеализирует сказка. При этом автор указывает на враждебное отношение старших братьев к младшему как на одну из причин идеализации страдающего от несправедливости младшего брата. Однако гагаузский материал показывает, что идеализация младшего сына или брата в сказке возможна и до появления майората. Известно, что гагаузы долгое время, еще и в XX в., жили патриархальным укладом, при котором сохранялись многие родовые обычаи. Один из них – минорат, существование которого у гагаузов в XIX – начале XX в. засвидетельствовали ученые-этнографы. *С. С. Курогло*, например, отмечал следующее: «Наследование у гагаузов осуществлялось по праву минората. Дом и часть имущества обычно сохранялись за младшим сыном; старшим выделялись части имущества. В случае смерти отца один из братьев, чаще младший, оставаясь при матери, сохранял за собой дом и часть имущества, землю и скот братья делили между собой. Преимущественное право младшего в наследовании породило обычай запрещать ему вступать в брак раньше старших» (Курогло, Маруневич, 1983, 150).

Таким образом, отношение у гагаузов к младшему сыну было особое. Он пользовался любовью родственников и большими привилегиями, оставаясь хозяином родительского дома. При этом старшие братья не имели права притязать на наследство младшего. Следовательно, младший сын нисколько не был обездолен и являлся сторонником и защитником родовых отношений. Естественно, что патриархальный род поддерживал и идеализировал младшего сына, а в гагаузскую сказку он вошел как один из главных положительных героев.

Гагаузские волшебные сказки о младшем сыне мы условно разделили на две группы. В произведениях первой группы младший сын выступает как *герой-богатырь*, побеждая различных чудовищ и спасая попавших в беду людей и зверей. Этот образ нами уже был рассмотрен ранее. Поэтому рассмотрим вторую группу, к которой относятся *сказки о сватовстве героя и о конфликте между братьями* (Колца, 1959ж; Дурбайло, 1988и).

Одной из них является *«Кўллў Пепелешку»* (*здесь и далее* – Колца, 1959ж). Образ «запечника» широко распространен в западноевропейском фольклоре (например, венг. *Popelusa*, польск. *Popielucha*, хорват. *Pepeljavica*, серб. *Папелюга*, болг. *Пепеляшка* и т. п.).

«Запечник» – обычно младший из трех сыновей крестьянина, но в исследуемой нами сказке он представлен сыном падишаха. События в сказке развиваются по нескольким сюжетам: *«Сивка-Бурка»* (AT 530 *B)*; «Конек-горбунок»* (AT 531). Сказка не сообщает ни о рождении героя, ни о его воспитании, она представляет его следующим образом: *«...о ен кўчўў бираз ахмажыкмыш, кўллўктä салт ешинäрмиш, осайды*

*домузлары гӱдӓрмиш, да дӓрмишлӓр она Кӱллӱ Пепелешку»* («...самый младший из братьев был немного придурковат, только и делал, что в золе копошился да пас свиней, звали его Кюллю-Пепелешку»).

Вслед за старшими братьями, не сумевшими не только поймать, но даже заметить ночного вора (волшебную птицу), наносящего вред саду, в караул напрашивается младший брат. Его отпускают. Он, в отличие от своих братьев, сумел превозмочь сон, проявив незаурядную сообразительность: *«Алмыш онуннан бир йастык хем беш франклык иинӓ да о иинелери о йастаа сапламыш. Ачан уйукламаа истӓрмиш, иинелӓр ону саплармышлар, да о уйамармыш»* («Он (Кюллю-Пепелешку – *В. С.*) взял с собой подушку и на пять франков игл, и те иглы повтыкал в подушку. Когда ему хотелось спать, иглы в него вонзались, и он не засыпал»).

Кюллю-Пепелешку ловит чудесную птицу, которая просит ее отпустить, за что дает ему волшебное перо, способствующее достижению сказочной цели – допрыгнуть на волшебном коне до двенадцатого этажа дворца, выхватить из рук дочери падишаха платок и обручальное кольцо и, наконец, поцеловать ее. Для главного героя все заканчивается прекрасно: он не только женится на дочери падишаха, но и сам становится падишахом, а его братья, считавшие себя умниками, – скотником и табунщиком.

Таким образом, перед нами не дурак, а замаскированный идеальный герой. Тем самым сказка получила некоторую специфическую окраску: «Ряд особенностей этого образа находит объяснение в первобытных образах и верованиях. Зола, сажа, пепел, грязная, плохая одежда – все это для того, чтобы ввести в заблуждение злых духов, которые не обратят внимание на дурно одетого человека. В календарных и свадебных обрядах у некоторых народов существует обычай обсыпаться золой» (Мелетинский, 1958, 233). Как видим, волшебная сказка идеализирует младшего сына или брата. Следовательно, основа сказочной эстетики – идеализация тех, кто защищает обездоленных, или же идеализация самих обездоленных.

Рассмотрим, наконец, третий выделенный нами в начале главы тип главного героя гагаузских народных нарративов – тип *героя-хитреца*. Он встречается, в основном, в сказках, основанных на сюжете *«Мальчик-с-пальчик»* (AT 700) (Гайдаржи, 1981, 118-121; Сырф, 1996и).

Проблема хитрости – одна из сложнейших проблем, изучаемых сказковедами. Хитрость в сказке не осуждается, а героизируется, так как является средством спасения слабого при встрече с более сильным героем. Например, *Димитраш-Пытыраш*, главный герой одноименной сказки (Бабоглу, 1969, 125-135), оказывается сильнее встреченных в лесу великанов (*девлӓр*) благодаря хитрости и лукавству, сообразительности и находчивости. Надо сказать, что обман, плутовство, одурачивание характерны для сюжетов многих сказок о животных и бытовых (или новеллистических) сказок. Герой волшебной сказки достигает успехов без всякого усилия потому, что в его руки попадает какое-либо волшебное средство (или волшебный помощник), или же он сам обладает чудесными свойствами (Zajączkowski, 1966, 124-125; Дурбайло, 1988в; Сырф, 1996и).

Одним из таких героев в гагаузской волшебной сказке выступает *Джюджа То́дур*. Вот как описывается он в сказке: *«...сӱзмӓ ичиндӓ тепинер бир кӱчӱжӱк чожужак – бойу бир карыш, быйыклары ики карыш, айакларында саргыйлан чарыжак»* (Гайдаржи, 1981, 119) («...в сети барахтается малюсенький мальчонка – ро́стом с одну пядь, с усами в две пяди, на ногах посто́лы с портянками»). Перед нами карлик – маленькое антропоморфное существо, способное обитать как под водой, так и на земле. В сказке он по своей сути приближен к простым людям, помогает им в жизни, сумев перехитрить купца и досадить волку. Сказка в итоге приобретает отчетливо выраженный сатирический характер. Джюджа То́дур сам активно устраивает всяческие проделки, добиваясь благополучия для родителей и при этом наказывая других героев сказки за жадность, глупость и прочие человеческие недостатки и пороки.

Образ героя-хитреца присущ сказкам многих тюркских народов. Это объясняется, видимо, их генетическим родством и общностью их культур. У тюркских народов, в том числе и у гагаузов, хитрец фигурирует не только в волшебных, но и в бытовых сказках, в анекдотах (см., например, цикл анекдотов о Кӧсӓ – Мошков, 1895; Бабоглу, 1988, 84-86; Келар, 1992), причем, последние преобладают. Поэтому обычно образ героя-хитреца рассматривают в связи с бытовыми сказками или с анекдотами (*Настрадин Хожа*) (Бабоглу, 1969, 243-255; Чеботарь, 1992; Чеботарь, 1998, 204-220). При этом обращают внимание на смекалку героя и на то, как он обводит вокруг пальца своих недругов, превосходит умом и хитростью падишаха и его приближенных.

Итак, главный герой нарративно-культурной традиции гагаузов Бессарабии – это эстетический идеал народа: герой-богатырь, спасающий людей от чудовищ, защитник рода; невинно гонимые; герой-хитрец. Тем самым прослеживается эволюция образа народного героя: от героя-богатыря – к герою-хитрецу. Народ выразил в них свои представления о прекрасном и возвышенном, свои мечты о счастье, справедливости, победе добра над злом.

**Литература**

**Исследования**

Курогло С. С., Маруневич М. В. Социалистические преобразования в быту и культуре гагаузского населения МССР. Кишинев, 1983.

Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958.

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. 2-е изд. Л., 1986.

Чимпоеш Л. С. Образ «возлюбленной» в романических дастанах гагаузов // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice al AŞM. Vol. III. Chişinău, 2002. P. 115-118.

Чимпоеш Л. Образ народного героя в гагаузских дастанах (женские образы) // Література. Фольклор. Проблеми поетики. Вип. 33. Частина 1. Київ, 2009. С. 89-96.

Çimpoeş L. Gagauz Halk Edebiyatında Fıkralar ve Hoca Nasrettinin Anlatmaları // 21.Yüzyılı Nasrettin Hoca ile Anlamak. Akşehir, 8-9 Mayıs 2008. Ankara, 2009. S. 201-205.

**Печатные источники**

Бизим дост Настрадин / Хазырл. П. Чеботарь. Комрат, 1992.

Гагауз фольклору / Собир. и сост. Н. И. Бабоглу. Кишинев, 1969. С. 243-255.

Гагаузские народные сказки / Сост. и перевод с гагауз. П. Чеботаря. Кишинев, 1998. С. 200-220.

Гайдаржи Г. А. Гагаузский синтаксис. Придаточные предложения союзного подчинения. Кишинев, 1981.

Жарти Балакіра / Упорядк. та перекл. С. Келар. Київ, 1992.

Литература окумаклары 9-10 класслар ичин. Хазырл. Н. Бабоглу, И. Бабоглу. Кишинев, 1988. С. 10-12, 84-86.

Мошков В.А. Гагаузские тексты // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском ун-те. 1895. Т. XIII, вып. 2. С. 70-83.

Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Часть X. Наречия бессарабских гагаузов / Тексты собраны и переведены В. Мошковым (с двумя прибавлениями). СПб., 1904. С. 191-266.

Zajączkowski Wl. Jezyk i folklor Gagauzow z Bulgarii. Kraków, 1966. S. 128, 134-136.

**Рукописные источники**

Брат и сестра. Инф. И. П. Йовчу, 59 лет. МССР, г. Комрат, 1959. Запись Е. К. Колца. АА.

Ванчу в темном царстве. Инф. К. М. Дерменжи, 46 лет. МССР, Вулканештский р-н, с. Дерменжи, 1960. Запись Г. А. Гайдаржи. АА.

Дочь старика и дочь старухи. Инф. А. С. Колца, 43 года. МССР, г. Комрат, 1959. Запись Е. К. Колца. АА.

Дочь старика и дочь старухи. Инф. М. Н. Мераджи, 63 года. Молдова, Чадыр-Лунгский р-н, с. Бешгиоз, 1996. Запись Е. Братан. АА.

Дочь старика и дочь старухи. Инф. М. С. Узун, 46 лет. Молдова, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.

Золотое кольцо. Инф. Д. М. Райа, 75 лет. МССР, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1988. Запись М. А. Дурбайло. ЭГ.

Клубок-клубочек… Инф. Е. Кыналы, 24 года. МССР, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1959. Запись Е. К. Колца. АА.

Клубок-клубочек… Инф. М. Н. Сабийа, 84 года. МССР, Комратский р-н, с. Конгаз, 1988. Запись М. А. Дурбайло. ЭГ.

Кўллў-Пепелешку. Инф. А. С. Колца, 43 года. МССР, г. Комрат, 1959. Запись Е. К. Колца. АА.

Пирку. Инф. А. М. Хаджи, 75 лет. Молдова, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.

Соль, моя солоночка… Инф. М. С. Узун, 46 лет. Молдова, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1996. Запись В. И. Сырфа. АА.

Тодур Палла. Инф. Н. Н. Дулогло, 75 лет. МССР, Вулканештский р-н, с. Чишмикиой, 1988. Запись М. А. Дурбайло. ЭГ.

Трак-трак, мой сусачок… Инф. Д. М. Райа, 75 лет. МССР, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1988. Запись М. А. Дурбайло. ЭГ.

Чорлан. Инф. Ф. Д. Градинарь, 68 лет. Молдова, Чадыр-Лунгский р-н, с. Бешгиоз, 1994. Запись В. И. Сырфа. АА.

**Условные сокращения**

**АА** – Архив автора.

**АТ** – Указатель международных европейских сказочных сюжетов: The types of the folktale. A classification and bibliography. Antti Aarne's „Verzeichnis der Marchentypen" (FFC 3). Translated and enlarged by Stith Thompson. Second Revision. FFC 184, Helsinki, 1964 (1973) (FFC – Folklore Fellow Communications).

**ЭГ**– рукописные фольклорные материалы, архив Сектора *Этнология гагаузов*, Центр этнологии, Институт культурного наследия, Академия наук Молдовы.

**Rezumat**

Chipul pozitiv al eroului național, prezentat ca un ideal estetic al poporului, este investigat în baza studiului diverselor tipuri de poveşti: de vitejie, magice propriu-zise şi de moravuri. S-a stabilit că chipul eroului principal evoluiază concomitent cu dezvoltarea tradiției narativ-culturale – de la eroul-viteaz, salvator şi apărător, la cel şmecher şi viclean. Paralel cu aceste chipuri, în folclorul prozaic se întâlneşte tipul eroului-victimă. În general, chipul eroului principal în tradiția narativă a găgăuzilor este înzestrat cu acele calități fizice şi morale, care în viziunea poporului sunt cele mai valoroase.

**Cuvinte cheie:** tipul eroului național, tradiție narativă, eroul-viteaz, eroul-victimă, eroul-şmecher, poveste.

**Резюме**

На материале разновидностей народной прозы (богатырская, собственно волшебная и бытовая/новеллистическая сказка), бытующих у гагаузов Бессарабии, рассматривается положительный образ героя, представляющего собой эстетический идеал народа. В соответствии с развитием нарративно-культурной традиции эволюционируети образ главного героя – от героя-богатыря, спасителя и защитника рода, к герою-хитрецу. Отдельно от этих типов народного героя в прозаическом фольклоре гагаузов представлен герой-жертва или так называемый «невинно гонимый». В целом образ народного героя в нарративной традиции гагаузов наделяется идеальными физическими и морально-нравственными качествами, составляющими в глазах народа наивысшую ценность в человеке.

**Ключевые слова:** тип народного героя, нарратив, герой-богатырь, герой-жертва, герой-хитрец, сказка.

**Summary**

Basing on the material of different kinds of folk prose (tales about warriors, fairy tales and short stories of everyday life) existing among the Gagauzians in Bessarabia, a positive image of a hero representing the aesthetic ideal of the people is considered. The image of a protagonist evolves in accordance with the development of the narrative cultural tradition: from a hero-warrior, savior and the defender of the kin to a hero-trickster. Apart from these types of folk heroes there is a hero-victim in the prosaic folklore of the Gagauzians. In general, the image of a folk hero in the narrative tradition of the Gagauzians is endowed with perfect physical and moral qualities the people consider to be the highest human values.

**Key words:** type of a folk hero, narration, hero-warrior, hero-victim, hero-trickster, fairy tale.

*Е. СОРОЧЯНУ*

# ИСТОКИ ФОРМИРОВАНИЯ И ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОСИСТЕМЫ ГАГАУЗСКОГО ЯЗЫКА

Для формирования гагаузской лингвистической терминологии решающим фактором явилось введение в 1957 г. гагаузской письменности и создание школ с обучением на гагаузском языке. Изучение лингвистических терминов, используемых в школьных учебниках и словарях, изданных в разные годы, позволяет проследить особенности становления и развития лингвистической терминологии гагаузского языка.

Рассматривая исторические предпосылки, повлиявшие на зарождение, становление и формирование современной лингвистической терминологии гагаузского языка, необходимо выделить несколько ключевых периодов. Исследование гагаузской лингвистической терминологии позволяет наметить три таких периода, соответственно, три основных этапа в развитии терминологических единиц. Первый длился с середины XX в. до начала 90-х гг. У его истоков находится обретение гагаузами письменности. 30 июля 1957 г. Специальным Указом Президиума Верховного Совета Молдавской ССР была введена гагаузская письменность, тогда же на основе кириллической азбуки был утвержден алфавит гагаузского языка. С введением письменности началось активное развитие гагаузского литературного языка. На этом этапе разрабатываются правила орфографии (Правила, 1958) и нормы литературного языка. В ряде научных статей даются описания центрального и южного диалектов гагаузского языка и раскрываются причины, по которым в основу литературного языка лег центральный диалект (Покровская, 1966; Покровская, 1968; Тукан, 1965). Первый период характеризуется активным изучением лексики и грамматики гагаузского языка (Гайдаржи, 1973; Гайдаржи, 1981; Колца, 1966; Колца, 1967; Покровская, 1978; Покровская, 1997; Сычева, 1973а; Сычева, 1973б; Сычева, 1976; Танасоглу, 1960; Танасоглу, 1971; Тукан, 1961; Тукан, 1962; Тукан, 1968; Тукан, 1972). В 1964 г. в Москве вышла первая Грамматика гагаузского языка, автором которой является выдающийся тюрколог-гагаузовед Л. А. Покровская (Покровская, 1964). В 1973 г. вышел Гагаузско-русско-молдавский словарь под редакцией Н. Баскакова, составители: Г. А. Гайдаржи, Е. К. Колца, Л. А. Покровская, Б. П. Тукан (Гагаузско-русско-молдавский словарь, 1973). Первые научные изыскания, первые учебные пособия вместе с художественной литературой фактически положили начало современному гагаузскому литературному языку, в том числе и процессу становления лингвистической терминологии.

В 1958 г. начался постепенный перевод школьного обучения на родной язык. Были подготовлены первые учебники на гагаузском языке. В 1958 г. вышел в свет первый гагаузский букварь, автором которого является Д. Танасоглу (Список источников, 1958–1962). Большой вклад в формирование гагаузской лингвистической терминологии на данном этапе внесли известные лингвисты-гагаузоведы Д. Н. Танасоглу, Н. И. Бабоглу, Л. А. Покровская и др. С 1958 по 1962 гг. был издан ряд школьных учебников на гагаузском языке: Гагауз дили: Хазырлык классы ичин. Д. Танасоглу; Гагауз дили: 1-жи классы ичин. Д. Танасоглу; Гагауз дили: 2-жи классы ичин. Д. Танасоглу; Гагауз дили: Гагауз школасынын 4-5 класслары ичин. Н. Арабаджи, Л. Покровская, Д. Танасоглу; Гагауз дили: 5-6-жи классы ичин. Д. Танасоглу, Н. Арабаджи; Гагауз дили: 7-8 кл. Н. Бабогло (Список источников, 1959–1962).

В первых школьных учебниках лингвистическая терминология гагаузского языка представлена наиболее распространенными терминами широкого употребления, используемыми в школьном курсе родного языка (*сес* ’звук’, *буква* ’буква’, *кысым* ’слог’, *вокал* ’гласный’, *консон* ’согласный’, *адлык* ’существительное’, *нышанлык* ’прилагательное’, *ишлик* ’глагол’ и др.).

Становление лингвистической терминологии гагаузского языка происходило за счет двух источников – родного языка и заимствований. Заимствования шли из русского языка (как собственно русских, так и интернациональных терминов, что во многом было обусловлено гагаузско-русским двуязычием) и частично из турецкого языка как языка родственной системы.

Довольно широко были представлены интернациональные термины греко-латинского происхождения (*грамматика, морфология, синтаксис, сингармонизм, аффикс, фонетика, интонация, дефис* и др.), усвоенные из русской грамматики. Исконно русские термины в учебниках первого поколения встречаются редко, например: *буква, азбука, форма, залог* и др. Из молдавской грамматики были использованы интернациональные термины *вокал, консон, субъект, объект, предикат*, известные и в русской грамматике, но употребляемые как дублетные формы к основным терминам. Иногда из русских лексем составляется словосочетание по образцу гагаузского изафетного словосочетания, например: *модал формасы* ’модальная форма’. В силу определенных причин турецкие заимствования единичны – *жӱмлӓ* ’предложение’, *хал* ’падеж’, *халлык* ’обстоятельство’, *нокта* ’точка’, *виргӱл* ’запятая’.

В создании лингвистических терминов гагаузские языковеды следуют по трем основным направлениям:

**1. использование бытующих в языке слов в новом терминологическом значении:** *сес* – звук

(прямое значение – голос, звук), *сöз* – речь (прямое значение – слово, речь), *темель* – основа (прямое значение – фундамент, база), *баалайыжы* – союз (прямое значение от *баалашмаа* – связываться, соединяться), *пайжыклар* – частицы (прямое значение – частички); *сöз пайлары* – части речи (букв. перевод), *ўстўннўк ууру* – превосходная степень (букв. ’степень превосходства’) и др.;

**2. создание новых терминов на основе имеющихся слов с использованием словообразовательных формантов:** *адлык* – существительное (*ад* – имя, наименование, *-лык* – аффикс абстрактного значения), *ишлик* – глагол (*иш* – работа, действие, *-лик* – аффикс абстрактного значения), *нышаннык* – прилагательное (*нышан* – знак, метка, признак, *-нык* – аффикс абстрактного значения), *иштенник* – причастие (*иштен* – образованный от глагола, *-нык* – аффикс абстрактного значения) и др.;

**3. смысловой перевод и описание значений терминов русского языка:** *кысым* – слог (прямое значение – часть, доля), *садä köктäн лафлар* – корневые слова (прямое значение – состоящие только из корня) / *дўзўлмедик лаф* – непроизводное слово (прямое значение – не расположенное в определенном порядке, то есть в слове нет аффиксов, которые выстраиваются в определенном порядке), *ишликтäн адлар* – отглагольные имена (прямое значение – образованные от глаголов существительные), *кысыдылмыш катлы лафлар* – сложносокращенные слова (прямое значение – сложные слова, которые сокращены), *беллилик* – определение, *чоктан гечмиш заман* – давнопрошедшее время, *беллисиз гележек заман* – неопределенное будущее время и др. Прилагательные *ургулу/ ургусуз* (*ургулу кысым* – ’ударный слог’ и *ургусуз кысым* ’неударный слог’) образованы по моделям русских слов с помощью перевода их по составляющим морфемам, то есть путем калькирования. Основа слова ’ударение’ заменяется гагаузским *ургу*, а суффикс ’-н-’ гагаузским аффиксом *-лу*, а во втором случае (*ургусуз* – ’неударный’) к основе присоединяется аффикс *-суз* со значением отсутствия, соответствующий русскому префиксу не- и др.

Таким образом, авторами первых школьных учебников была успешно решена изначально поставленная перед ними задача: создание лингвистической терминосистемы гагаузского языка на базе собственного лексического фонда. Термины же русской грамматики становятся образцом, моделью для образования гагаузских терминологических единиц.

Анализ учебников первого поколения (1958–1962) показал, что в них представлен основной корпус лингвистических терминов, необходимых для обучения гагаузскому языку в школе. Подавляющая часть из них осталась в языке, некоторые не закрепились, другие видоизменились или остались существовать в качестве дублетных форм. На наш взгляд, не совсем удачными являются такие термины-словосочетания, как: *йары жўмлä* – неполное предложение (букв. половинное), *ики тарафлы жўмлä* – двусоставное (букв. двустороннее) предложение, *бир тарафлы жўмлä* – односоставное (букв. одностороннее) предложение, *хализлик лаф чевиртмеси* – действительный залог (букв. действительный оборот речи) и *чекимник лаф чевиртмеси* – страдательный залог (букв. страдательный оборот речи) и др.

К сожалению, функционирование школ на гагаузском языке было приостановлено, гагаузский язык был исключен из школьных учебных планов. Родной язык для гагаузов остался только языком общения в семье. И только в конце 80-х – начале 90-х гг. XX в., в ходе перестроечных процессов, проблема возрождения гагаузского языка становится вновь актуальной. Активизируется развитие литературного языка, расширяются его общественные функции. Благодаря росту творческой активности педагогической и научной общественности и своевременному принятию законодательных решений и нормативных актов («Закона об образовании Республики Молдова», «О правах лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам, и правовом статусе их организаций») в школах населенных пунктов, где компактно проживают гагаузы, гагаузский язык вводится как учебный предмет. Начинается второй этап (1985–1992) развития лингвистической терминологии гагаузского языка. Он связан с созданием второго поколения школьных учебников.

Спустя четверть века Министерство просвещения МССР вновь начинает издавать школьные учебники по гагаузскому языку и литературе. К их написанию привлекаются авторы первых учебников – Д. Н. Танасоглу и Н. И. Бабоглу, а также известные методисты и специалисты в области грамматики и лексикологии гагаузского языка – Г. А. Гайдаржи, Е. К. Колца, И. И. Бабоглу и К. К. Василиоглу.

На данном этапе ведущим специалистом в области терминотворчества становится Г. А. Гайдаржи (Гайдаржи, 1988, 302-305; Гайдаржи, 1997, 97-102). Как преподаватель, автор и редактор школьных учебников он редактирует имеющиеся термины и добавляет новые, в основном, из числа международных лингвистических терминов. В соавторстве с Е. К. Колца Г. А. Гайдаржи издает учебники по гагаузскому языку для 7 и 8 классов (Список источников, 1986–1993), включающие, в соответствии с программой обучения, разделы *Фонетика*, *Лексика* и *Морфология*. К печати был подготовлен учебник по синтаксису гагаузского языка для 8–9 классов (Сын Буджака, 2000, 107). Г. А. Гайдаржи был ведущим специалистом в области гагаузского синтаксиса: им защищена кандидатская диссертация по сложноподчиненному предложению в современном гагаузском языке (Гайдаржи, 1971), написаны две монографии и ряд статей по данной тематике (Гайдаржи, 1973, Гайдаржи, 1981). Однако, по неизвестным нам причинам, он не был включен в авторский коллектив школьного учебника по синтаксису, изданного в 1988 г. (Список источников, 1986–1993), хотя известно, что раздел *Сложное предложение* был написан им.

В 90-е гг. Д. Н. Танасоглу издает учебники *Анна дили* (Родная речь. Грамматика и литературное чтение) для 1–5 классов (Список источников, 1986–

1993). В них автор использует корпус лингвистических терминов, созданный им и его коллегами в 60-е гг.

В 1991 г. выходит два учебника *Гагоуз дили*: для 7 класса (Грамматика) и 8–9 классов (Синтаксис), авторы Н. И. Бабоглу и И. И. Бабоглу, редактор Ф. Занет (Список источников, 1986–1993). В данном учебнике авторы повторяют материал вышедшего в 1988 г. учебного пособия *Гагауз дили. Синтаксис. IX-X кл.,* авторы Н. И. Бабоглу и И. И. Бабоглу, редактор Г. А. Гайдаржи (Список источников, 1986–1993). Повторяются и лингвистические термины, если не иметь в виду изменения названия самого этнонима *гагауз*, соответственно и гагаузского языка – *гагоуз* и *гагоуз дили*. Данный термин настойчиво предлагался Д. Н. Танасоглу, но он не был принят гагаузоведами и не нашел поддержки в научных кругах тюркского мира. Позже и сами авторы учебника отказались от данной фонетической формы этнонима и глоттонима.

С расширением функций гагаузского языка появляется необходимость в двуязычных толковых словарях, поэтому в 1992 г. на базе *Гагаузско-русско-молдавского словаря* 1973 г. (сост.: Г. А. Гайдаржи, Е. К. Колца, Л. А. Покровская, Б. П. Тукан) издается *Краткий гагаузско-русский словарь*. 5000 слов. Составитель П. А. Чеботарь (Список источников, 1986–1993).

В 1993 г. Постановлением Парламента Республики Молдова гагаузская письменность переводится на латинскую графику. Учеными-гагаузоведами Академии наук Республики Молдова (Г. Гайдаржи – председатель, Л. Покровская, Е. Колца, В. Котенко) и Комратского Государственного Университета (Д. Танасоглу) на базе латинской графики были разработаны новые правила орфографии и пунктуации гагаузского языка, утвержденные и опубликованные Министерством образования Республики Молдова в 1995 г. (Правила, 1995). В этом контексте идет дальнейшее интенсивное развитие гагаузской лингвистики. Естественно, появляется необходимость перевода имеющейся учебно-методической и художественной литературы на латинскую графику. В этот процесс активно включаются сотрудники АНМ, Института педагогических и психологических наук, преподаватели Кишиневского государственного педагогического университета им. И. Крянгэ, Комратского государственного университета, Комратского педагогического колледжа им. М. Чакира и учителя-практики АТО Гагаузия. Начинается третий этап в развитии гагаузской лингвистической терминологии.

Авторы первых учебников – Д. Танасоглу, Н. Бабоглу, И. Бабоглу и К. Василиоглу – переводят прежние учебники для 1–9 классов, включая и пособие для детских садов, на латинскую графику (Список источников, 1996–1998). На латинской графике издаются школьные словари: *Гагаузско-русский* и *Русско-гагаузский школьный словарь*, составители Н. И. Бабоглу и И. И. Бабоглу; *Гагаузско-румынский* и *румыно-гагаузский словарь*, составители Н. И. Бабоглу и И. И. Бабоглу (Список источников, 1996–1998). На базе *Краткого гагаузско-русского словаря* Л. А. Покровская вместе со своими студентами (первый выпуск Комратского государственного университета) составляет *Орфографический словарь гагаузского языка*, который утверждает новые правила правописания на латинской графике (Список источников, 1996–1998). В 2002 г. на латинской графике издается и *Гагаузско-русско-румынский словарь* (Список источников, 1999–2010), в основу которого положен *Гагаузско-русско-молдавский словарь* 1973 г. под редакцией Н. А. Баскакова (составители: Г. Гайдаржи, Е. Колца, Л. Покровская, Б. Тукан) (Гагаузско-русско-молдавский словарь, 1973).

В этот же период осуществляется Проект турецкого Центра «Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüsek Kurumu. Türk dil Kurumu», предложенный Ф. Зейналовым еще в 70-е гг. прошлого века (Зейналов, 1973, 68-70) по созданию сравнительного словаря лингвистических терминов тюркских языков (Türk dünyası, 1997). В нем содержатся грамматические термины 17-ти тюркских языков. Гагаузские термины представлены известным гагаузоведом Г. А. Гайдаржи, который к существующим в учебниках терминам добавляет новые, а также ряд дублетных форм, обогащая таким образом лингвотерминологическую систему гагаузского языка. Впоследствии список терминов, включенный Г. А. Гайдаржи в общий сравнительный словарь лингвистических терминов тюркских языков, стал для авторов учебников гагаузского языка последующего поколения нормативно-рекомендательным.

С началом реформирования образования в Молдове развитие гагаузской лингвистической терминологии поднимается на новую ступень. Министерством просвещения РМ и Главным управлением образования АТО Гагаузии создана целостная система научно-методического обеспечения образования детей гагаузской национальности: от разработки куррикулумов (I–XII кл.) с изложением концепции изучения гагаузского языка и литературы до создания оригинальных учебников, соответствующих современным дидактическим технологиям и образовательным стандартам по этим дисциплинам (Список источников, 1999–2010). Благодаря Проекту Всемирного банка о реформировании образования в Молдове были разработаны и вышли из печати три издания учебников гагаузского языка и литературы для I–IX классов. Авторы данных пособий использовали имеющуюся базу лингвистических терминов, добавив ряд отсутствующих, – в основном, это касается таких языковых тем, как «Речь. Текст», «Стили языка», «Методика языка».

Современный этап характеризуется дальнейшим развитием гагаузского литературного языка, кодификацией его норм, функционированием его на различных уровнях. В настоящее время в гагаузском языке наблюдается интенсивное развитие лингвистической терминологии. Учебники последнего поколения зафиксировали определенное разнообразие названий языковых фактов, что требует унификации лингвистической терминологии гагаузского языка.

**Литература**

Гагаузско-русско-молдавский словарь. 11500 слов. Сост. Г. А. Гайдаржи, Е. К. Колца, Л. А. Покровская, Б. П. Тукан. Под ред. Н. А. Баскакова. М., 1973.

Гайдаржи Г. А. Типы придаточных предложений в современном гагаузском языке. Автореф. … канд. филол. наук. М., 1971.

Гайдаржи Г. А. Гагаузский синтаксис. Относительное и бессоюзное подчинение придаточных. Кишинев, 1973.

Гайдаржи Г. А. Гагаузский синтаксис. Придаточные предложения союзного подчинения. Кишинев, 1981.

Гайдаржи Г. А. Становление гагаузской лингвистической терминологии // Тюркология – 88: Тезисы докладов и сообщений. V Всесоюзной тюркологической конференции (Фрунзе, 7-9.IX.1988 г.). Фрунзе, 1988.

Зейналов Ф. Р. О необходимости создания сравнительного словаря лингвистических терминов тюркских языков // Советская тюркология, № 4. М., 1973.

Колца Е. К. Морфологическая адаптация славянских и молдавских заимствований в гагаузской языковой среде // Лимба ши литература молдовеняскэ, № 3. Кишинэу, 1966 .

Колца Е. К., Тукан Б. П. Наблюдения над лексическими заимствованиями гагаузского языка из славянских и молдавского языков // Восточнославяно-молдавские языковые взаимоотношения. Кишинев, 1967.

Покровская Л. А. Грамматика гагаузского языка. Фонетика и морфология. М., 1964.

Покровская Л. А. Общая характеристика диалектной системы гагаузского языка // Вопросы диалектологии тюркских языков. Фрунзе, 1968.

Покровская Л. А. О происхождении диалектов гагаузского языка // Вопросы диалектологии тюркских языков. Т. IV. Баку, 1966.

Покровская Л. А. Синтаксис гагаузского языка в сравнительном освещении. М., 1978.

Покровская Л. А. Современный гагаузский язык. Комрат, 1997.

Правила орфографии гагаузского языка, Кишинэу, 1958.

Правила орфографии и пунктуации гагаузского языка, Кишинэу, 1995.

Сын Буджака. Светлой памяти Гаврила Аркадьевича Гайдаржи. Кишинэу, 2000.

Сычева В. А. Арабские и персидские заимствования в лексическом составе гагаузского языка // Советская тюркология, № 4. М., 1973.

Сычева В. А. Семантические особенности арабо-персидских заимствований в гагаузском языке // Некоторые вопросы лексики и грамматики тюркских языков. М., 1973.

Сычева В. А. Фонетические особенности арабских и персидских лексических заимствований в гагаузском языке // Тюркологические исследования. М., 1976.

Танасоглу Д. Н. Некоторые фонетические особенности гагаузского языка // Лимба ши литература молдовеняскэ, № 2. Кишинэу, 1960.

Танасоглу Д. Н. О словосочетаниях в гагаузском языке // Вопросы тюркологии. Баку, 1971.

Тукан Б. П. Вулканештский диалект гагаузского языка. АКД. Кишинэу, 1965.

Тукан Б. П. Безударные гласные верхнего и среднего подъема в комратском и вулканештском говорах гагаузского языка // Лимба ши литература молдовеняскэ, № 1. Кишинэу, 1961.

Тукан Б. П. О сингармонизме в гагаузском языке (на материале вулканештского говора) // Лимба ши литература молдовеняскэ, № 3. Кишинэу, 1962.

Тукан Б. П. Состав лексики вулканештского диалекта гагаузского языка // Вопросы лексикологии и лексикографии. Кишинэу, 1968.

Тукан Б. П., Удлер Р. Я. Молдавско-гагаузские языковые взаимоотношения // Советская тюркология. М, 1972, № 6.

Gaydarcı G. Gagauzların Gramatika Terminneri // Türk dünyası gramer terimleri kılavuzu. Ankara, 1997.

**Список источников**
**(школьные учебники и словари):**
**1958–1962**

Арабаджи Н., Покровская Л., Танасоглу Д. Гагауз дили: Гагауз школасынын 4-5 класслары ичин. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1959.

Арабаджи Н., Танасоглу Д. Гагауз дили: 5-6-жи класслар ичин. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1962.

Бабогло Н. Гагауз дили: 7-8–жи классы ичин. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1962.

Танасоглу Д. Н. Буквалык. Кишинев: Шкоала советикэ, 1958.

Танасоглу Д. Н. Гагауз дили: Башланкы школанын 1-жи классы ичин. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1959 (второе издание в 1960 г.).

Танасоглу Д. Н. Гагауз дили: Грамматика киады: Башланкы школанын 2-жи клыссы ичин. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1960.

Танасоглу Д. Н. Гагауз дили: Грамматика, орфография, лаф етмек илерлетмеси: Башланкы школанын хазырлык классы ичин. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1959 (второе издание в 1960 г.).

**1986–1993**

Арабажы Н., Танасоглу. Д. Анна дили: Литература окумаклары хем грамматика: 6-жы класс ичин. Кишинев: Лумина, 1991.

Бабоглу Н. И., Бабоглу И. И. Гагауз дили: Синтаксис: IX–X класслар ичин: Икинжи колверим, долдурулу хем енидäн ишленмиш. Кишинев: Лумина, 1988.

Бабоглу Н. И., Бабоглу И. И. Гагоуз дили: Грамматика: 7-жи класслар ичин. Кишинев: Лумина, 1991.

Бабоглу Н. И., Бабоглу И. И. Гагоуз дили: Синтаксис: 8-9 класслар ичин. Кишинев: Лумина, 1991.

Гагаузча-русча хем русча-гагаузча школа сöзлÿÿ. Сост. Н. И. Бабоглу, И. И. Бабоглу. Кишинев: Лумина, 1993.

Гайдаржи Г. А., Кольца Е. К. Гагауз дили: Ÿÿренмäк кийады: единжи класс ичин. Кишинев: Лумина, 1986 (второе издание в 1988 г.).

Гайдаржи Г. А., Кольца Е. К. Гагауз дили: Ÿÿренмäк кийады: секизинжи класс ичин. Кишинев: Лумина, 1987.

Кырмызы Э. А., Танасоглу Д. Н. Анна дили=Родная речь: Окумак хем дил ÿренмеклери: 2-жи класс ичин. Кишинев: Лумина, 1990.

Кыса гагаузча-русча лафлык=Краткий гагаузско-русский словарь. 5000 слов. Сост. П. Чеботарь, Комрат, 1992.

Танасоглу Д. Анна дили. 1-жи класс ичин. Кишинев: Лумина, 1992.

Танасоглу Н. Г., Танасоглу Д. Н. Анна дили. Окумак хем грамматика: 3-жÿ класс ичин. Кишинев: Лумина, 1991.

Танасоглу Д. Анна дили. Окумак хем грамматика: 4-жÿ класс ичин. Кишинев: Лумина, 1992.

Танасоглу Д. Н. Анна дили=Родная речь: Грамматика хем литература окумаклары: 5-жи класс ичин. Кишинев: Лумина, 1990.

Танасоглу Д. Н. Буквалык. Кишинев: Шкоала со-

ветикэ, 1989.

**1996–1998**

Arabacı N., Tanasoğlu D. Ana dili: Okumak, gramatika, söz: VI-cı klas için: İkinci basım. Chişinău: Lıceum, 1996.

Baboglu N., Baboglu İ. Gagauz dili: Gramatika: 7-ci klaslar için: I-ci payı. Chişinău: Lıceum, 1996.

Baboglu N., Baboglu İ. Gagauz dili: Sintaksis: 8-cı klaslar için. Chişinău: Lıceum, 1996.

Baboglu N., Baboglu İ. Gagauz dili: Gramatika: IX-cu klaslar için: I-ci payı. Chişinău: Lıceum, 1996.

Baboglu N., Baboglu İ. Gagauz dili: Gramatika: 7-ci klaslar için. Chişinău: Ştiinţa, 1997.

Baboglu N., Baboglu İ. Gagauz dili: Sintaksis: 8-9 klaslar için. Chişinău: Ştiinţa, 1997.

Baboglu N., Baboglu İ. Gagauzça – Romınca / Romınca – Gagauzça sözlük. Chişinău: Ştiinţa, 1998.

Baboglu N., Baboglu İ. Gagauzça-rusça hem rusça-gagauzça sözlük. Chişinău: Ştiinţa, 1996.

Vasilioglu K. Bukvalık. Chişinău: Ştiinţa, 1996.

Gagauz dilinin orfografik laflıı. Орфографический словарь гагаузского языка. Сост. Баку Г., Гайдаржи М., Драган З. и др.). Комрат, 1997.

Gaydarcı G. Gagauzların Gramatika Terminneri // Türk dünyası gramer terimleri kılavuzu. Ankara, 1997, s. 97-102.

Tanasoğlu D. Ana dili: Literatura okumakları hem gramatika: VI-cı klas için: İkinci basım. Chişinău: Ştiinţa, 1997.

Tanasoğlu D. Ana dili: Okumak, gramatika, söz: IV-cü klas için: İkinci basım. Chişinău: Ştiinţa, 1997.

Tanasoğlu D. Ana dili: Okumak, gramatika, söz: V-cü klas için: İkinci basım. Chişinău: Ştiinţa, 1997.

Tanasoğlu D. Ana dili: Okumak, dil, söz: II-ci klas için: İkinci basım. Chişinău: Ştiinţa, 1997.

Tanasoğlu D., Tanasoğlu N. Ana dili: Okumak hem gramatika: III-cü klas için: İkinci basım. Chişinău: Ştiinţa, 1997.

**1999–2010**

Baboglu N. İ., Baboglu İ. İ. Gagauzçanın gramatikası: Fonetika, leksika, morfologiya, sintaksis (Eksperimental üürenmäk kiyadı). Chişinău: Ştiinţa, 1999.

Baboglu İ. İ., Baboglu N. İ., Vasilioglu K. K. Gagauz dili hem literatura okumakları: 8 klas. Chişinău: Ştiinţa, 2003

Baboglu İ. İ., Baboglu N. İ., Vasilioglu K. K. Gagauz dili hem literatura okumakları: 9 klas. Chişinău: Ştiinţa, 2003

Baboglu İ. İ., Vasilioglu K. K., Baboglu N. İ. Gagauz dili hem literatura okumakları: Ana dilindä üürenän 5-ci klaslara deyni. Chişinău: Ştiinţa, 2000.

Baboglu İ. İ., Vasilioglu K. K., Baboglu N. İ. Gagauz dili hem literatura okumakları: 6 klas. Chişinău: Ştiinţa, 2001.

Baboglu İ. İ., Vasilioglu K. K., Baboglu N. İ. Gagauz dili hem literatura okumakları: 7 klas. Chişinău: Ştiinţa, 2002.

Baboglu İ. İ., Vasilioglu K. K., Bankova İ. D., Baboglu N. İ. Gagauz dili hem literatura okumakları: 5-ci klas. Chişinău: Ştiinţa, второе издание, 2005 (третье издание 2010).

Baboglu İ. İ., Vasilioglu K. K., Bankova İ. D., Baboglu N. İ. Gagauz dili hem literatura okumakları: 6 klas. Chişinău: Ştiinţa, второе издание, 2006 (третье издание 2010).

Baboglu İ. İ., Vasilioglu K. K., Bankova İ. D., Baboglu N. İ. Gagauz dili hem literatura okumakları: 7 klas. Chişinău: Ştiinţa, второе издание, 2007.

Baboglu İ. İ., Vasilioglu K. K., Bankova İ. D., Baboglu N. İ. Gagauz dili hem literatura okumakları: 8 klas. Chişinău: Ştiinţa, второе издание, 2008.

Vasilioglu K. Ana dili: Gagauz dokuzyıllık şkolanın 3-cü klaslarına deyni. Chişinău: Ştiinţa, 1999 (2004, 2008).

Vasilioglu K. Ana dili: Gagauz dokuzyıllık şkolanın 4-cü klaslarına deyni. Chişinău: Ştiinţa, 1999 (2004, 2008).

Vasilioglu K. Gök kuşaa: Üüretmäk kiyadı gagauz şkolaların ana dilindä üürenän 2-ci klaslarına deyni. Chişinău: Ştiinţa, 2002 (2-е изд. – 2006).

Vasilioglu K. Yıldızçık: Üüretmäk kiyadı gagauz şkolaların 1-ci klaslarına deyni. Chişinău: Ştiinţa, 2002 (второе издание 2006, 3-е изд. 2010).

Gagauzça-rusça-romınca sözlük=Гагаузско-русско-румынский словарь=Dicţionar găgăuz-rus-român. Сост. П. Чеботарь, И. Дрон, Кишинев, 2002.

**Rezumat**

În articol se relatează despre sursa formării şi etapele principale de dezvoltare a sistemului de termeni lingvistici al limbii găgăuze. Odată cu introducerea scrierei găgăuze (1957) în localităţile unde locuiesc compact reprezentanţii acestei etnii, au fost deschise şcoli cu predarea în limba maternă. Primele cercetări ştiinţifice a limbii găgăuze, dar şi primele manuale şcolare (1958 – 1962) au pus temelie procesului de formare a terminologiei lingvistice găgăuze, care se formează datorită celor două surse: limbii materne şi cuvintelor împrumutate. Cuvintele împrumutate vin din rusă, română şi parţial din limba turcă ca limbă din acestă familie. Termenii lingvistici se formează în trei direcţii: folosirea cuvintelor găgăuze existente într-un sens terminologic nou, formarea noilor lexeme în baza cuvintelor existente cu folosirea formării lexemelor prin construcţiile din sufix şi rădăcină, traducerea după sens şi descrierea sensurilor terminologice a cuvintelor din limba rusă.

**Cuvintele cheie:** termen, limba găgăuză, terminologia lingvistică, procesul formării cuvintelor, termenele imprumutate.

**Резюме**

В статье рассматриваются истоки формирования и основные этапы развития лингвистической терминосистемы гагаузского языка. С введением гагаузской письменности (1957) в местах компактного проживания гагаузов были открыты школы на гагаузском языке. Первые научные исследования гагаузского языка и первые школьные учебники (1958–1962) положили начало процессу становления гагаузской лингвистической терминологии. Оно происходило за счет двух источников – родного языка и заимствований. Заимствования шли из русского, румынского и частично из турецкого языка как языка родственной системы. Языковые термины создаются по трем основным направлениям: использование бытующих в гагаузском языке слов в новом терминологическом значении, создание новых терминов на основе имеющихся слов с использованием словообразовательных формантов и смысловой перевод и описание значений терминов русского языка.

**Ключевые слова:** термин, гагаузский язык, лингвистическая терминология, процесс терминообразования, заимствованные термины.

**Summary**

In the article the sources of formation and basic stages of linguistic terminological system development of the Gagauzian language are considered. After the Gagauzian writing system has been introduced (1957) there were launched schools with teaching in the Gagauzian language

in the places where Gagauzians lived. The first studies of the Gagauzian language and the first school textbooks (1958–1962) marked the beginning of the process of Gagauzian terminology establishment. It was taking place due to two sources: a Mother tongue and borrowed words. The words were borrowed from Russian, Romanian and partially from Turkish as the language of related system. Linguistic terms are created in three main directions: the use of existing Gagauzian words in a new terminological meaning, creation of new terms on the basis of already existing words with use of word-formative elements and notional translation and the description of the meaning of the terms of the Russian language.

**Key words:** term, Gagauzian language, linguistic terminology, process of term formation, borrowed words.

*Д. НИКОГЛО, Л. ЧИМПОЕШ*

# ОТНОШЕНИЕ К ТРУДУ В ГАГАУЗСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ И ПОЭЗИИ

Трудовая деятельность гагаузского крестьянина протекала в строгом соответствии с календарным циклом, что способствовало четкой организации сельскохозяйственных работ. Буджак по своим природно-географическим характеристикам представлял собой не самый благоприятный регион. Дефицит водных и лесных ресурсов, короткие малоснежные зимы, жаркое засушливое лето приводили к весьма печальным последствиям – эрозии почв, засухе, неурожаям и т. п. Именно в этих условиях гагаузы закрепляли свои трудовые навыки, которыми они обладали, проживая еще на территории Болгарии, и продолжали совершенствовать их после переселения в Южную Бессарабию.

Отношение к труду у гагаузов уже рассматривалось в научной литературе, а также в работах статистического и очеркового характера. Так, в XIX в. автор «Статистического описания Бессарабии...» за 1822–1828 гг. С. И. Корнилович отмечал, что переселенцы из-за Дуная, основную массу которых составляли гагаузы и болгары, «были хорошими хлебопашцами, в смысле сеятелями пшеницы» (Корнилович, 1889, 78-79). Значительно позже, в 40-х гг. XIX в., А. А. Скальковский, подтверждая данные наблюдения, назвал поселенцев «весьма хорошими, отличными хлебопашцами» (Скальковский, 1848, 59; 62-65). Используя собственный опыт, переселенцы добились значительных успехов в огородничестве. А. С. Скальковский, называя гагаузов и болгар наравне с немецкими колонистами основателями огороднического дела в крае, отмечает, что именно переселенцы из-за Дуная первыми завели «…поливальные машины, наподобие египетских, и выбрали наиболее удобные местности для заведения хороших огородов и баштанов» (Скальковский, 1848, 107-109).

Как в Болгарии, так и в Бессарабии каждый гагаузский крестьянин разводил домашний скот. Нередко авторы разных лет отмечают, что гагаузы владели навыками во многих видах ремесел (Маруневич, 1988, 21-66). В. А. Мошков, излагая свои впечатления о гагаузах в очерках «Гагаузы Бендерского уезда», писал о том, что «…это очень способный, энергичный и трудолюбивый народ, который легко сам себе найдет новый заработок даже и в том случае, если, вследствие естественного прироста населения, обеднеет в земельном отношении» (Мошков, 2004, 12). Данное высказывание содержит указание не только на такую черту гагаузов, как трудолюбие, но и включает в себя мнение автора о том, что гагаузы в целях выживания, адаптируясь к не совсем благоприятным условиям, легко находят выход из сложной ситуации. Тема труда рассматривается также в статье Д. Е. Никогло и В. И. Сырфа «Гагаузская колыбельная песня: фольклорная и литературная традиции» (2010 г.). Совершенно в ином ключе исследуется отношение к труду у гагаузов в работе М. Н. Губогло «Апология труда». Данная статья, написанная на основе социологических данных по современной трудовой миграции, отражает адаптационные возможности этноса в период постсоветских трансформаций. Примечательно, что автор, освещая проблему гастарбайтерства, в качестве эпиграфов к каждому разделу своей статьи использует гагаузские пословицы и поговорки, в которых говорится об отношении к труду (Губогло, 2007).

Трудовая деятельность гагаузов нашла свое отражение в устном народном творчестве и художественной литературе. Цель настоящей статьи состоит в рассмотрении представлений о труде и отношения к труду в словесном творчестве гагаузов. Необходимо отметить, что наше исследование, являясь междисциплинарным (на стыке этнологии, фольклористики и этнопсихологии), сочетает в себе разнообразные методы и подходы. Одним из таких методов является анализ продуктов деятельности этноса, известный в этнопсихологии еще с XIX в., и примыкающий к нему культурологический подход (Павленко, Таглин, 2005, 56-59; 208). Понятие «продукты деятельности этноса» включает в себя элементы народного творчества: песни, обряды, сказки, мифы, фразеологизмы и т. п. Ввиду того, что

письменность у гагаузов появилась сравнительно недавно (в 1957 г.), а их художественной литературе (одним из основных источников которой служат фольклорные мотивы) всего лишь шестьдесят с небольшим лет, к данной категории с полным основанием можно отнести и произведения национальной литературы.

В представленной статье из фольклорных жанров рассматриваются, в основном, пословицы, поговорки, сказки, а из художественной литературы – образцы поэзии. Гагаузская фольклорная традиция в области паремии содержит огромное количество изречений, посвященных труду и такой нравственной характеристике, как трудолюбие. На наш взгляд, одной из ключевых является широко распространенная в народе поговорка: *Adamın iişi iştä belli olăr* (Лучший [человек] определяется / или выявляется во время работы), (Ср. русскую поговорку: Встречают по одежке, провожают по уму). Основной смысл данного изречения заключается в том, что самым главным критерием достойного человека выступает его умение трудиться. Иными словами, если человек трудолюбив, он не может быть плохим. Так как исследование отношения к труду проводится посредством контент-анализа, мы сочли необходимым предложить для него примерную категориальную сетку, включающую в себя следующие определения: труд как источник существования человека; установка на то, как надо относиться к труду; вознаграждение за труд, труд – гарант жизненного успеха и благосостояния; хлеб как продукт человеческого труда.

**Труд как источник существования человека**

Во многих жанрах фольклора, в частности в сказках, говорится о том, что ребенка отдают учиться грамоте или какой-либо профессии. Получение специальности очень высоко ценилось у гагаузов. По традиции родители определяли, чему надо учить своих детей. В этом случае принято говорить: *Zanaatı olsun, bır parca ekmek kazansın* (Пусть имеет профессию, чтобы смог заработать кусок хлеба). Или: *Becerikli olsun* (Пусть будет умельцем). Звание мастера своего дела, умельца было очень почетным в обществе. В селе этих людей знали поименно и говорили о них: «Он мастер» (гаг. «*уста*»). Мотив заботы родителей о будущей профессии своих детей звучит в народной сказке «Три умных брата», в которой отец отправляет своих сыновей учиться мастерству плотников и резчиков по дереву.

Другим жанром, в котором встречается установка на труд, являются народные и авторские колыбельные песни. Следует сказать о том, что именно в колыбельных песнях, исполняемых матерью, содержатся самые добрые пожелания ребенку на будущее и основные нравственные ценности (Никогло, Сырф, 2010, 43). Так, в колыбельных, записанных В. А. Мошковым в конце XIX в., установка на труд выступает в качестве доброго пожелания (Мошков, 2004, 32-33). При этом совершенно четко обозначаются трудовые навыки, которыми должны владеть мальчики и девочки, когда станут взрослыми:

Мальчику:

| | |
|---|---|
| *Ую́, ую́, чоджюм,* | *Баю, баю, сынок,* |
| *Да бююя́сын, бююк ола́сын,* | *Вырастешь, будешь большим,* |
| *Да тарлая гидеясын –* | *На пашню пойдешь –* |
| *Тя́тюня ярдым едя́сын* | *Будешь отцу помогать.* |

Девочке:

| | |
|---|---|
| *Ую, ую, кызым,* | *Баю, баю, дочка,* |
| *Да бююк ола́сын,* | *Вырастешь большой,* |
| *Да ма́муя ярдым едясын,* | *Матери будешь помогать,* |
| *Ма́муя безь докуя́сын,* | *Матери холсты ткать,* |
| *Да гёльмек докуя́сын,* | *Рубашки будешь ткать,* |
| *Мамуя ярдым едясын.* | *Матери будешь помогать.* |

В авторских колыбельных также встречается подобный мотив:

| | |
|---|---|
| *Büük saalık Allaa versin* | *Чтоб Бог дал тебе крепкое здоровье,* |
| *Hem da çok kısmet.* | *А также много счастья.* |
| *Akıllı, cannı olasın* | *Чтоб был ты умным, добрым,* |
| *Hem da şeremet!* | *И чтобы трудился не покладая рук!* |

(Vasilioglu K. Nani, nani...)

В стихотворении В. Г. Филиоглу призыв трудиться имеет несколько иной оттенок:

| | |
|---|---|
| *Yım gözçeezini, kızım,* | *Закрой глазки, девочка моя,* |
| *Taa birkaç peet yazayım,* | *Еще немного стихов я попишу,* |
| *Da gel-geç vakıt açan,* | *И времена когда пройдут,* |
| *Okumaa sän başlaycan,* | *И читать начнешь сама,* |
| *Kıyışasın yamanmaa,* | *И дерзнешь работать сама,* |
| *Vasi dädunu anmaa* | *Деда Васю вспоминать.* |

(Filioglu V. Uyku türküsü)

На наш взгляд, автор высказывает пожелание внучке трудиться, чтобы достичь материального благополучия и самостоятельности.

**Установка на то, как надо относиться к труду и трудиться**

Отношение к труду в ментальности гагаузов является серьезным и ответственным: трудиться следует добросовестно и выполнять работу в срок: *Büünkü işini yarına brakma* (Сегодняшнюю работу на завтра не оставляй), (ср. русск.: Не оставляй на завтра то, что можно сделать сегодня); *Başlanmış iş yarı kalmaz* (Начатая работа не останется незаконченной; ср. русск.: Лиха беда начало).

Леность считается исключительно отрицательным качеством, порочащим человека. Об этом красноречиво свидетельствуют следующие поговорки: *Alatlama dişlän, alatla işlän* (Не спеши зубами, спеши работой); *Amin sandık doldurmaz* (Молитвы амбары не наполнят); *Tarla dua istämer, kazma ister* (Поле не молитву просит, а прошевку); *Alemin teeri isıtmaz, kendi terin isıdır* (Чужой пот тебя не согреет, согреет только свой).

В одном из своих стихотворений на философскую тему выдающийся гагаузский поэт Д. А. Карачобан, «размышляя о такой вечной и всеобъемлющей проблеме, как борьба между добром и злом, приходит к выводу, что категория зла включает в себя не только очевидные пороки и само делание зла, но и отсутствие добротворенья, леность» (Чеботарь, 1993, 62).

*Вчера трудился до седьмого пота.*
*Мне обновленье принесла работа.*
*Все, что не нужно, как рукой сняло.*
*Я чист. Усталость – благо.*
*Праздность – зло.*

Как известно, обрядовая практика нередко налагает табу на некоторые виды трудовой деятельности. В прошлом гагаузы с особым почтением относились к установленным правилам. Однако жизнь порой диктовала свои законы, и человек вынужден был работать и в религиозный праздник. В этом случае, чтобы не войти в грех, он произносил следующую фразу: *Prost et Allahım! Kurda, kuşa hem benim canıma, ekeriz.* (Прости, Господи! Все это я сею и для насекомых (червей) и для птиц и для себя (своего пропитания).

**Вознаграждение за труд. Труд – гарант жизненного успеха и благосостояния**

Согласно представлениям гагаузов, добросовестный труд всегда вознаграждается и является гарантом жизненного успеха, благосостояния, процветания. В поговорках и благопожеланиях это выражается следующим образом: *Bir gün işleyasin da bir yıl doyunasın* (Один день поработай, весь год сытым будь!); *Çalışkan insana Allaa da yardımeder* (Работящему и Бог помогает); *Varlıktan baş acımaz* (От благосостояния (богатства) голова не болит); *Aşk olsun becerennä, yalı kuyuruk tutanna* (Честь и слава умельцу, умножения благосостояния владельцу).

В устном народном творчестве гагаузов есть целый цикл сказок, где умная женщина или девушка говорит заумно, загадками, которые не все понимают. Чаще всего умная женщина очень трудолюбива, мастерица на все руки. Так, в сказке «Боярин и девушка» ум и трудолюбие помогают героине определить свою судьбу (стать женой боярина, сына падишаха и т. д.), а также помочь семье, сельчанам, попавшим в беду. В другой сказке («Дочь старика и дочь старухи») доброта, сердобольность, трудолюбие делают девушку счастливой и богатой.

В гагаузской поэзии также встречаются мотивы о вознаграждении за труд. В творчестве Д. Н. Кара-Чобана в двух стихотворениях «Хей-хей для 1975 года» и «Хей-хей для 1976 года» представлены своеобразные авторские новогодние колядки, в которых подводится итого трудового года и высказываются пожелания на будущее. Поэт красочно описывает свое родное село, людей, которые живут в радости.

Это не просто колядки, а своеобразный отчет о проделанной за год работе, о том, как люди трудились. Добросовестный труд крестьян вознаграждается изобилием, благополучием села в целом и каждой семьи в частности:

*Колхоз находится в трудолюбивых руках,*
*Село в красивом убранстве.*
<…>
*Бади Андрей выращивает на своем огороде*
*Перец и ардей, капусту и баклажаны –*
*В общем, все, что душе угодно.*
<…>
*Мы с колхозом стали сильнее*
*Отныне наши закрома не покрыты пылью*
(Хей-хей для 1975 года)

Счастьем для поэта считается не только благополучие, но и труд, с помощью которого можно его достичь. Поэтому пожелание трудиться в будущем году является одним из самых важных:

*Будьте счастливы, проживите этот*
*Год в труде и в веселье, с розовыми*
*Щеками. Пусть между вами будет*
*Мир, а вашим полям урожай.*
(Хей-хей для 1975 года)

*Вангели – очень хороший работник.*
*Он даже в обед не отдыхает.*
*Перчемли Галя получила две медали.*
**(**Хей-хей для 1976 года).

В ряде стихотворений С. С. Курогло, которые звучат как гимн человеку-труженику, прославляются его натруженные руки:

*Степь как будто поднимает тосты*
*за людей горячего труда…*
<…>
*Так прославим руки трудовые,*
*Вещее начало всех начал!*

Или:

*Эти руки – как степь, раскаленная летом,*
*были милой земле пересохшей сродни,*
*но живую зарю возносили при этом*
*и свой солнечный хлеб выпекали они.*
(Гимн материнским рукам)

Наилучшей благодарностью и наградой труженику будет богатый урожай:

*Перед тружеником-хозяином*
*Опускается колос.*
*Большой урожай – самый лучший*
*Гимн рукам труженика.*

**Хлеб как продукт человеческого труда**

В ментальности гагаузов хлеб является не просто почитаемым продуктом человеческого труда, но и мерилом нравственных ценностей. Об этом довольно красноречиво говорит народная поговорка, которая изначально была клятвой: *«Екмек бени чартсын!»* (букв. *Пусть меня убьет (как молния) хлеб!*). Эту народную мудрость С. С. Курогло воплотил в цикле стихотворных миниатюр под названием «Старинные клятвы»:

*Если землю любить я не буду*
*И в любви своей буду не слеп,*
*За волами ходить я забуду,*
*И за плугом ходить я забуду –*
*Пусть тотчас же убьет меня Хлеб!*
(Клятва пахаря)

Основной отраслью земледелия было хлебопашество. Хлеб для гагауза был наиважнейшим продуктом, для получения которого прилагались нема-

лые силы. Поэтому сбор урожая пшеницы являлся настоящим праздником:

*Хлебный дух, наполнившийся силой,*
*водит праздник в Буджаке степном.*

Поэт подчеркивает, что народ бережно относится к хлебу. Для него хлеб и зерно – святыни:

*Древний народ мой хранит и поныне,*
*В землю влюбленный, в живое зерно.*
*Этот обычай – беречь, как святыню,*
*Каждую крошку, склоняясь земно.*

(Слово о зерне)

Бережное отношение к хлебу проявляется и в быту гагаузов. Согласно народным поверьям, упавший кусок хлеба надо было поднять и поцеловать. В другом случае, прежде чем разрезать хлеб, следовало осенить его тыльную сторону при помощи ножа или ладони крестным знамением. Хлебные крошки, как правило, не выбрасывали, а съедали или отдавали домашней птице.

Таким образом, на основании вышеизложенного можно сделать вывод о том, что в словесном творчестве гагаузов существует четкая и устойчивая установка на труд, который является основным источником существования человека. Кроме того, отношение к труду в ментальности гагаузов как к почетному и престижному делу сложилось еще до советского периода. Леность как оппозиция труду воспринимается в народе не просто как порок, а как настоящее зло. Данные выводы позволяют предположить, что одним из способов, при помощи которого добро побеждает зло (согласно определению центральной зоны культуры), является труд.

**Литература**

Губогло М. Н. Апология труда // Курсом развивающейся Молдовы. Материалы II Российско-молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященный проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации», 20–21 апреля 2007 г., г. Комрат. М., 2007.

Защук А. И. Материалы для географии и статистики России: Бессарабская область. Ч. I. СПб., 1862.

Корнилович С. И. Статистическое описание Бессарабии, собственно, так называемой или Буджака (1822–1828). Аккерман: «Издание аккерманского земства», 1889.

Маруневич М. В. Поселение, жилище и крестьянская усадьба гагаузов Южной Бессарабии в XIX – начале XX в. Кишинев: Штиинца, 1980.

Маруневич М. В. Материальная культура гагаузов конца XIX – начала XX в. Кишинев: Штиинца, 1988.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Кишинев, 2004.

Никогло Д. Е., Сырф В. И. Гагаузская колыбельная песня. Фольклорная и литературная традиции // Revista de etnologie şi culturologie. Vol. V. Chişinău, 2010.

Павленко В. Н., Таглин С. А. Общая и прикладная этнопсихология. Учебное пособие. М., 2005.

Скальковский А. А. Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае. СПб., 1848.

Чеботарь П. А. Гагаузская художественная литература (50–80-е гг. XX в.). Кишинев,1993.

**Список цитированной художественной литературы**

Kara Çoban D. Seçmä yaratmalar. Ankara, 2004.

Курогло С. С. Родословное дерево: Стихи; Поэмы. Пер. с гаг. Н. Кондаковой и др. Кишинев: Лит. артистикэ, 1988.

Filioglu V. Ha, tutunalım kol-kola!: okulda üürenicilerä deyni peet toplumu. Komrat, 2004.

**Rezumat**

În acest articol se examinează atitudinea față de muncă, reflectată în folclorul găgăuz şi în literatura artistică. Autorii au concluzionat că, în arta orală a găgăuzilor este o stare destul de clară şi stabilă a forțelor de muncă, care este principala sursă a existenței umane. În plus, atitudinea față de muncă în mentalitatea găgăuză ca un lucru prestigios şi onorabil – s-a format înainte de instaurarea puterii sovietice. Lenea – ca opoziție a muncii este percepută de către oameni nu doar ca un viciu, dar ca ceva foarte rău. Aceste constatări sugereaza ideea că unul dintre modurile prin care triumfă binele asupra răului (astfel cum sunt definite în zona centrală a culturii), este munca.

**Cuvinte cheie:** atitudinea față de muncă, folclorul găgăuz, literatura artistică, mentalitatea.

**Резюме**

В данной статье рассматривается отношение к труду, отраженное в гагаузском фольклоре и художественной литературе. Авторы приходят к выводу о том, что в словесном творчестве гагаузов существует четкая и устойчивая установка на труд, который является основным источником существования человека. Кроме того, отмечается, что отношение к труду в ментальности гагаузов как к почетному и престижному делу сложилось еще в досоветский период. Леность как оппозиция труду воспринимается в народе не просто как порок, а настоящее зло. Данные выводы позволяют предположить, что одним из способов, при помощи которого добро побеждает зло (согласно определению центральной зоны культуры), является труд.

**Ключевые слова:** отношение к труду, гагаузский фольклор, художественная литература, ментальность.

**Summary**

This article explores the attitude to work, as reflected in the Gagauz folklore and fiction. The authors conclude that in the verbal art of the Gagauz there is a fairly clear and stable intention to work, which is the main source of human existence. In addition, the attitude to work in the mentality of the Gagauz as a prestigious and honorable thing was formed before the Soviet period. Laziness as the opposition to Labour is perceived by the people not just as a vice, but as an evil. These findings suggest that one of the means of the victory of Good over Evil is work.

**Key words:** attitude to work, Gagauz folklore, fiction, mentality.

*Н. КАРА*

# ОБ ОДНОЙ ЯЗЫКОВОЙ ОБЩНОСТИ БОЛГАР МОЛДОВЫ

Публичная речь на болгарском языке – это одна из новых форм функционирования родного языка болгар Молдовы. Ее появление связано с изменением традиционных форм жизни болгарского этноса и с изменениями, произошедшими в общественной жизни Молдовы в конце XX – начале XXI в. Напомним, что в Молдове был принят ряд Законов о положении языка и культуры национальных меньшинств, вследствие чего болгарский язык стал предметом изучения в школе и вузе, языком общественных мероприятий в болгарской диаспоре, языком СМИ, научных публикаций (Постановление.., 1992).

Большинство болгар Молдовы владеет двумя языками – родным болгарским и русским – языком межнационального общения, а многие владеют и третьим – молдавским как государственным языком, то есть мы можем констатировать в среде болгар Молдовы массовый билингвизм, а отчасти и трилингвизм. Но названные языки используются современным болгарином не в равной степени в различных сферах общения.

Традиционно, на протяжении XIX и XX вв. диалектная форма болгарского языка функционировала в повседневно-бытовой сфере. Другие сферы жизни – образовательная, профессиональная, административная, общественная и проч. – обслуживались русским языком, а определенное время – румынским. И сегодня (правда, с ограничением некоторых сфер) во всех областях жизни болгарин употребляет русский язык. Румынский (молдавский) язык функционирует в официально-деловой и ограниченно – в бытовой сфере. Сложившая речевая ситуация в среде болгар имеет две характерные особенности: билингвизм и диглоссию, выражающуюся в распределении сфер функционирования между болгарским и русским (реже – румынским) языками в болгарской среде. Как считает Николай Тодоров, один из исследователей языка болгар Молдовы, «изучение языковой (то есть речевой – Н. К.) ситуации в регионе дает уникальную возможность наблюдать интересные процессы самостоятельного развития одного из языков в современных условиях, в ситуации билингвизма и полилингвального окружения, при почти полном отсутствии влияния со стороны структур, кодифицирующих и навязывающих кодификационные нормы родного языка» (Тодоров, 2002, 3).

Сегодня традиционная отнесенность болгарского языка в Молдове только к повседневно-бытовой сфере – нарушена. Мы наблюдаем формирование нового типа диглоссии – внутриязыковой – на фоне традиционного билингвизма болгар. Это связано с вхождением болгарского языка в сферу образования и общественной жизни, а также в сферу художественного творчества. Новый тип диглоссии представляет собой функциональное распределение между болгарским повседневно-бытовым, диалектным вариантом – и болгарским, тяготеющим к нормированному, литературному. Появившиеся в образовательной сфере Молдовы устная и письменная формы болгарского языка тяготеют к современному болгарскому литературному языку, заданному в качестве образца. Следовать этому образцу стремятся коммуниканты и в своей устной публичной речи. Но, конечно, соблюдение литературных норм в речи – дело всегда непростое. Оно обусловлено множеством факторов как объективного, так и субъективного характера. Поэтому язык сегодня не должен анализироваться в отрыве от социального контекста, в котором он существует и функционирует (Брайт, 1975, 33).

Чаще всего особенности языка и речи связаны с языковой личностью говорящего и с условиями коммуникации. Представление о неких нормах публичной речи в сознании автора устного высказывания на болгарском языке интуитивно складывается на основании ряда факторов:

– знание о том, что в публичной речи необходимо соблюдать нормы литературного языка;

– представление о том, что публичная речь – это особая форма речи, выраженная через определенные стилистические особенности;

– представление о том, что речь должна быть принята адресатом как соответствующая месту, теме и цели.

Первое и необходимое, что проявляется как особенность публичной речи, – это соответствие речевой темы интересам аудитории (адресата). Публичная речь редко касается повседневно-бытовых тем. Иными словами, сообщество коммуникантов в публичной коммуникации отличается от сообщества коммуникантов, связанных родственными, бытовыми или повседневными и случайными отношениями.

Можно сказать, что в среде болгар Молдовы с появлением новой – публичной – сферы функционирования болгарского языка появилась и новая коммуникативная общность в границах традиционно существующей этнической коммуникативной (речевой) общности. В социолингвистике речевая общность определяется как «социолингвистическая группа индивидов, выделяемая на основе общих социальных или социально-демографических характеристик ее членов, с одной стороны, и единого комплекса общих закономерностей использования языка – с другой» (Пачев, 1993, 227; Швейцер, 1977, 71). Новый тип языковой общности, возникший в связи с вхождением болгарского языка в публичную сферу функционирования, можно определить также как новую дискурсную общность. Современные социолингвисты рассматривают дискурсные общности как особый тип общности, сформированный в рамках языковой (речевой) общности на основе «непрерывно изменяющейся среды функционирования и развития языков» (Пачев, 1993, 58).

В настоящее время в лингвистике дискурс чаще всего рассматривается как родовое понятие по отношению к понятиям «речь», «речевой акт», «риторика», «текст», «диалог», «разговор», «интеракция», «контекст». В итоге в современной лингвистике дискурс стал трактоваться как речевое взаимодействие, в процессе которого смыкаются социально-ролевые, социокультурные, психологические, когнитивные и коммуникативные моменты» (Русаков, 2008). Термин *дискурс* в современной науке означает устойчивую, *социально и культурно определенную традицию* человеческого общения. Духовная культура общества представляет собой множество дискурсов, наделенных различными коммуникативными стратегиями. В реальности жизни, в ее разносторонних публичных и частных сферах мы являемся активными участниками различных и многих дискурсов – повседневного, официального, образовательного, научного, политического, публицистического, религиозного, эстетического и других (Силантьев, 2004). Отметим ряд конститутивных признаков дискурса. Наиболее соответствующими нашей работе мы считаем признаки, выделяемые И. В. Силантьевым. По его мнению, первый конститутивный признак – это признак *темы* (в иной трактовке вместо темы говорят о *концепте).* Тематическое начало выступает одним из первичных оснований для образования дискурса. Тема может становиться доминантой дискурса и тем самым дифференцировать его. Такие дискурсы, как правило, носят временный или периодически возобновляющийся характер, в зависимости от характера и продолжительности интереса к данной теме в сообществе, осуществляющем данный дискурс. Второй конститутивный признак – **признак *общности* участников коммуникативной практики**, поддерживающей дискурс. Это может быть общность интерперсонального характера (семья, дружеская компания, случайное знакомство и т. д.), общность ситуации, общность той или иной субкультуры. Это может быть и институциональная общность людей, причастных в различных ситуациях к одному и тому же социальному институту (Силантьев, 2004). То есть, с одной стороны, типы дискурсов определяются по признаку общности его участников – интерперсональные, ситуативные, субкультурные и институциональные дискурсы, а с другой стороны, – это тематические субдискурсы, которые носят структурно подчиненный характер и способны реализовываться в рамках других дискурсов. Можно утверждать: чем более высокую позицию занимает дискурс в социальной и культурной иерархии, чем более сложен он по своему существу и составу, в своих стратегиях, тематике, в своей интенциональности и текстуальности, тем более широкий спектр других дискурсов, в том числе первичных и «низших», начиная от обыденных, он отражает и несет в себе их текстовые следы.

Можно выявить ряд дискурсивных особенностей устной публичной речи, а также особенностей ее внутреннего устройства на различных (указанных выше) языковых уровнях, характерных для устной публичной речи болгар Молдовы. Для данной этнической среды публичная коммуникация – это *новый вид речевого дискурса, который реализуется в новых типах речевых ситуаций.* Традиционно устная публичная речь – это разновидность спонтанной литературной речи в разных формах публичных выступлений. Отличительная ее черта – адресованность аудитории. От устно-разговорной речи в бытовых ситуациях (в условиях межличностного общения – в нашем случае на диалекте) устная публичная речь отличается *одноплановостью тематики и обращенностью к большой аудитории*. Сближает эти разновидности речи – разговорную и публичную – устная *спонтанная* форма осуществления. Устная публичная речь присутствует в речевой практике носителей языка наряду с разговорной речью. Чешский лингвист В. Барнет (Барнет, 1985) квалифицирует устную публичную речь как коммуникативно-функциональную разновидность литературного языка, то есть отмечает ее тяготение к литературной норме, в отличие от собственно разговорного языка. Для устной публичной речи характерны как момент подготовленности, так и момент спонтанности, что проявляется на уровне используемых языковых и речевых единиц. С одной стороны, момент подготовленности устной публичной речи проявляется в логико-композиционных особенностях ее строения и в употреблении клишированных выражений и конструкций (идиомов), в тяготении к нормированной речи. С другой стороны, для нее характерны признаки собственно устной разговорной речи – лексические повторы, вставки и уточнения, простые предложения, тропы, сравнения, адресация речи, слова субъективно-модального и эмоционально-оценочного характера. Можно считать, что устная публичная речь занимает промежуточное положение между разговорной и литературной: ей свойственны и книжные, и разговорные элементы. Несмотря на то, что в лингвистике нет исчерпывающего описания признаков устной публичной речи, тем не менее, назван ряд существенных ее признаков на фонетическом, лексическом, морфологическом и синтаксическом уровнях.

Под публичной коммуникацией обычно понимают вид устного общения, при котором информация в обстановке официальности передается значительному числу слушателей. Для нее характерна передача информации, затрагивающей общественный интерес, с одновременным приданием ей публичного статуса. Публичный статус подразумевает *сообщение информации лицом, обладающим определенным социальным статусом*, то есть формально установленным или молчаливо признаваемым местом индивида в иерархии социальной группы.

В целом, слушатели, как правило, – это специально организованная аудитория, и ее параметры должны быть известны говорящему (численность аудитории, возраст, профессиональный состав, пол и т. д.). Они являются в определенной степени заинтересованной аудиторией, специально пришедшей послушать выступающего в силу своей социальной роли. Публичное общение относится к институциональному (статусно ориентированному) общению в отличие от персонального (личностно ориентированного). Статусно ориентированное общение имеет множество разновидностей, выделяемых в

том или ином обществе в соответствии с принятыми в нем сферами общения и сложившимися социальными институтами: политическими, деловыми, научными, педагогическими и т. д. (Публичная…). Любое *речевое общение* в публичном дискурсе, как и во всех других, происходит с использованием соответствующего дискурсу *языка общения* как кода. Можно представить себе зависимость: *язык общения – это дискурс плюс речевая ситуация*. Для каждого *языка общения* главное – достижение коммуникативных целей и сущностная реализация типичных социокультурных ролей и функции. «Каждый *язык общения* как система знаков и правил, безусловно, детерминирован некими *универсальными для него принципами отбора, формирования и использования знаковых средств*… Вместе с тем каждый *язык общения* – система исторически изменчивая, своеобразно *отражающая дух культурной эпохи, "язык" своего времени*…С учетом всего *многообразия выделяемых дискурсов* как предметов теории языка и теории коммуникации, можно говорить отдельно о главных, "стержневых" *языках культуры народа – языках общения*. При таком подходе исследования по теории и практике коммуникации могут пользоваться опытом традиционной стилистики, в частности стилистики *функциональной*» (Векшин, 60, 63).

Каждая *сфера функционирования* языка и речи в совокупности с *речевой ситуацией* может быть приравнена к определенному *соответствующему типу дискурса*. *Речевая ситуация*, с точки зрения ее содержания, характеризуется определенным наполнением ее элементов – *автора и адресата*, в том числе коллективного (социальные характеристики участников коммуникации), *языкового кода, темы, цели и условий коммуникации*. Что касается речевой ситуации, то к ее компонентам, по мнению В. А. Аврорина (Аврорин, 1975, 70, 72, 73), следует (в добавление к вышеназванным параметрам) отнести *и среду общения*, то есть общность людей, связанных между собой родственными, этническими, социальными и территориальными узами, в пределах которой происходит общение. По мнению этого автора, общение внутри социальной группы имеет смысл выделять как особую среду, когда *между такими группами в пределах одного народа складываются заметные различия в языковой ситуации.* В нашем случае языковая ситуация – это участие или неучастие (пассивное или активное) в общественной жизни диаспоры представителей болгарской национальности. К этой сфере относятся разного рода собрания, заседания, совещания, конференции, сессии, съезды. При наличии собственного языка и при отсутствии у него литературной формы большое место занимает или наддиалектная форма, или литературный язык иного народа, чаще всего язык межнационального общения (у нас – родственный русский). Эти параметры речевой ситуации, обусловленные соответствующей сферой коммуникации, отражаются на особенностях порождаемых текстов.

В Молдове сегодня можно выделить определенную социокультурную группу, которая осуществляет устную публичную речевую коммуникацию на болгарском языке на темы отвлеченного интеллектуализированного характера. Соответственно порождаемые в условиях такой коммуникации тексты содержат ряд языковых и коммуникативно-прагматических признаков, отражающих параметры *нового типа речевой ситуации* в рамках *соответствующего дискурса.* Анализируя особенности языка общения, характерного для *новой речевой общности* болгар Молдовы, мы должны иметь в виду, что на отборе и использовании языковых средств (языка общения) отражается зависимость такого порядка: *язык общения – дискурс – сфера функционирования – речевая ситуация (автор, адресат* – социальные характеристики участников коммуникации*, языковой код, тема, цель, условия коммуникации, среда общения).*

Участниками *публичного дискурса* в этнической среде болгар Молдовы являются представители определенной социальной группы (достаточно многочисленной). В эту группу входят люди с высшим образованием, чаще гуманитарным: учителя, ученые, преподаватели вузов, студенты, воспитатели, работники государственных структур, общественные деятели, врачи, бизнесмены и др. Представители данной дискурсной общности владеют диалектной формой болгарского языка. Объединяющим для них в их речевых проявлениях становятся не только диалектная форма языка как общий код, но и социальные характеристики коммуникантов – образование, социокультурные особенности, возраст, пол, интересы, жизненные установки и др. Представители данной языковой (дискурсной) общности, связанной с публичной сферой коммуникации на болгарском языке, – билингвы. Каждый из участников, оказываясь *в разных речевых ситуациях, представляет собой каждый раз новую дискурсную личность.*

Публичные выступления на болгарском языке обычно адресованы автором (говорящим) живой аудитории от двух-трех десятков до ста человек. Такого рода публичные выступления связаны со значимыми для болгарской диаспоры мероприятиями. Звукозапись этих выступлений транслируется по радио, в передаче для болгар Молдовы «Мегдан» (главный редактор, осуществляющий запись и ее трансляцию, – журналист и поэт Георгий Барбаров). В результате потенциально у автора публичного выступления на болгарском языке круг слушателей (реальный адресат) резко возрастает. Исходя из положений теории речевой деятельности и теории диалога, коммуникация – это всегда диалог (Касевич, 2001). Соответственно, адресант должен обладать максимумом информации или представлением об адресате, предполагая возможный диалог, то есть языковое наполнение речи автора, ее элементы на всех языковых уровнях должны достаточно легко и адекватно восприниматься и пониматься адресатом.

Для рассматриваемой нами речевой ситуации характерно то, что автор предполагает, что адресат владеет как минимум общим с ним местным болгарским говором (одним из диалектов), кроме того – знаком с устной формой современного болгарского литературного языка и участвует в устном публичном дискурсе на русском языке. Все эти факторы

формируют в рамках *новой* для болгар Молдовы *дискурсной общности* предполагаемый общий речевой код автора и адресата, который имеет диалектную основу, вбирает в себя множество элементов русского языка и использует элементы современного болгарского литературного языка. Это задается нетрадиционностью дискурса, речевой ситуации, среды общения и темы коммуникации. Именно поэтому можно говорить о новой формирующейся языковой (дискурсной) подсистеме, обслуживающей коммуникативные потребности болгар Молдовы в новой сфере функционирования. Для того чтобы выявить некоторые особенности речи коммуникантов в описанном дискурсе, мы проанализировали тексты 14 публичных выступлений (4 часа звукозаписей). Среди авторов – общественные деятели, ученые, представители творческой интеллигенции, врачи, писатели, журналисты. Темы большинства выступлений связаны с общественной и культурной жизнью болгарской диаспоры Республики Молдова.

Покажем особенности устной публичной речи болгар на примере одного текста. Мы выделили лексические единицы, маркирующие текст по двум параметрам: с одной стороны – лексика, отражающая диалектные особенности речи говорящего, а с другой – лексика, связанная со сферой темой публичной коммуникации и выходящая за рамки диалектного лексического фонда.

Предлагаемый текст – это выступление на расширенном заседании Болгарской общины Молдовы. Выступающий – член правления, образование – высшее юридическое, есть опыт общественной работы в советских административных структурах. Возраст – 50 лет.

Образец текста (15 минут диктофонной записи; транскрибирование наше – Н. К.):

Неска наверну ний тряа да пумислим да са упридилим кык да вазрудим бэлгарскуту движения / да са пувэрним ади тези убидини хора / за куиту гуспудин N в доклада путчеркна / да намерим нова форма / нови методи да вавличем маладьожа в нашту бэлгарску движенийе // да наченим чи первоначално куиту стуваха ф истока на бэлгарскуту движенийе напрайаха млогу / но исками ни или ништем / времиту варви и трябуа да са абнавлява / и нашийа каликтиф / зако на нескашниа ден са получи други партии неска ръководят тараклийскиа район // да бэдим аткравенна ни ина партийя / и ризултат разбрахми кэф и / да окажем саатветствайща помащ в предвыбурнта кампания // и ризултат разбрахми кэф и // … зеха парити // десят гудини хорта питат / ко става с бонти / де са дивидентти / има ли дивиденти / ма кажети на хорта / ни са надявайти / няма да има дивиденти // ний зехми дивидентти / ний пурдадахми панкома / ний пурдадахми завода / пидисе / шийсе притприятия / куиту бяха купяни и си раздилихми парити // кой си пустрой идин завот ф плоудиф / кой си уткри други ништа // тряа да бэдим чесни напрет хорта / сяку идин / да гу напраят идин схот на бэлгарьти / за да са срешним сас тях / да зейм тяа членуити на правлениата на бэлгарскта упштина / да ги пустройм в призидиума / да ги турим наприт хорта да раскажат ко стана / што стана / макар да са пукажат наприт хорта / и зарат туй тий нямат вяр а // мисла / чи / щас тряа да намерим вазможнас да напрайм ноф талчьок // ва/первых панятна чи по/леку да са ришауат сичкти задачи кугат ши бэдим на питнайси / двайси арганизации/ те нека да бэдат на упридилена направлинасть / нека да си рабутат / библиатеката да си рабути / но / ф канечнам итоги бэлгарьти тряа да знаят / чи има ино бэлгарску движение/ либа тва й вазраждане/ либа тва й бэлгарска апштина / куиту абидиняват вакрук себя сичкту бэлгари и куету й гутову да ришава вапросьти на бэлгарти // ут тиливизура / ут газетти мойм да пручитем/ чи душэл замесник на министара на вэнкашньти рабути ут балгария и ришава тук квити си праблеми//

В речи отмечены следующие особенности.

Диалектные маркеры – лексико-грамматические и лексические:

Неска, кык, ади (кади – лит. *към*), да наченим, стуваха (лит. *стояха*), млогу, зако, нескашниа, кэф (лит. *какъв)*, зеха, ко, ма кажэти, зехми, пурдадахми, сяку идин, вэнкашньти (лит. *външнити*), квити си, тоа, тряба, да пупанним, пудэр, варэт (лит. *вървят*), прай са прост, фрет, ний сни, х (лит. предлог *в*), уф (*във*), да турим, зарат, жувеят, са махкат (лит. – *изселват се*).

В рассматриваемых текстах *тематическая лексика* и соответствующие устойчивые выражения и клише (идиомы) заимствованы, как правило, из русского языка. Это явно связано с опытом публичных выступлений автора на соответствующую тематику на русском языке в советских и постсоветских общественных и административных структурах. При этом отдельные слова и выражения русского языка получают в речи говорящего оформленность по законам болгарской грамматики.

Лексика русского происхождения (ее использование связано с явлением интерференции, требующим в нашем случае специального анализа и системного описания):

да са пувэрним (болг. *обърнем*), путчеркна (*подчертая*), да вавличем (привлечем), предвыбурна (*предизборна*), схот (*събрание*), да ги пустройм (*изредим*), щяс (*сега*), талчьок (*тласък*), ва-первых, панятна, …

Идиоматика (устойчивые выражения и клише, являющиеся калькой или определенной переработкой и адаптацией к болгарской речи выражений из русского языка):

да са пувэрним ади тези хора; в доклада путчеркна; да намерим нова форма; да вавличем маладьожа; куиту стуваха ф истока; да са абнавлява нашия каликтиф; на нескашниа ден са пулучи; да окажем саатвецтващя помуш; да ги пустройм в призидиума; да напрайм ноф талчьок; нека да бъдат на упридилена направлинасть; ф канечнам итоги; и гутову да ришава вапросьти; да пудготви тоа пратакол; има апридилени праблеми; кансултант на малдова пу праграмата на фступленийа ф йеврасаюс; ши станат хора фтор сорт; има четка и ясна картина; лидерти на бэлгарскту движенийе; да привидем устава ф саатвецтвийе с този закон; замесник министара на вэнкашньти рабути; има четка и ясна картина; млогу ниахвачини бэлгарски сила; бэлгарти ни са на пас-

ледний план; квиту палажитильни здвиги; х любой насильонный пункт; да путключим маладьожа.

Мы наблюдаем попытку говорящего построить свою речь в соответствии со всеми требованиями публичного стиля. Обычно все говорящие стремятся к соблюдению интуитивно представляемых норм. Но, как показывают наблюдения, только немногим из них это удается. Несоответствие этим нормам в каких-то отрезках речи присутствует у большинства из них, даже активно владеющих литературным языком (Шмелев, 1977, 50).

По утверждению Н. Тодорова, проводившего социолингвистическое исследование речи болгар Молдовы, «если говорить о лексическом составе языка болгар Бессарабии, можно отметить, что <…> оба варианта болгарского языка – литературный и региональный бессарабский – имеют даже больше общего, чем литературный и <…>, скажем, некий относительно изолированный болгарский говор (в Болгарии – Н. К.). Оба варианта обогащались, пополняли свой лексический состав из одного и того же источника – русского литературного языка» (Тодоров, 2002, 4).

В приведенных образцах болгарской публичной речи диаспоры мы наблюдаем попытку системного выстраивания официальной речи на лексическом уровне с использованием русских речевых элементов, адаптированных по законам болгарской речи. Заполнение языковых и речевых лакун – это языковой процесс, проходящий на дискурсивном уровне и отражающий как особенности дискурса, так и языковой личности участников этого дискурса. Говорящий в своей речи стремится обозначить ее официальность и нормированность в соответствии с ситуацией и темой, выражая свое ситуативное дискурсное «я», но не находя при этом средств в диалектном варианте языка. Это и приводит говорящего к поиску речевых средств в других дискурсных практиках, выявляет особенности его языковой и речевой личности.

**Литература**

Аврорин В. А. Проблемы изучения функциональной стороны языка. Л., 1975.

Барнет В. К принципам строения высказываний в разговорной речи // Новое в зарубежной лингвистике. ВыпускXV.М.,1985.http://www.classes.ru/grammar/158.new-in-linguistics-15/source/worddocuments/_41.htm

Брайт У. Параметры социолингвистики, Новое в лингвистике. Т. VII, М., 1975.

Векшин Г. В. Языки общения и функциональные стили (в их отношении к тексту) // Слово и контекст: Филологический сборник к 75-летию Н. С. Валгиной. М.: МГУП, 2002. http://philologos.narod.ru/vekshin/langcom.htm

Касевич В. Б. Говорящий и слушающий: языковая личность, текст, проблема обучения. СПб., 2001.

Пачев А. Езиковите общности в условията на европеизация и глобализация. София, 2006. Пачев А. Малка энциклопедия по социолингвистика. Плевен, 1993.

Постановление Правительства РМ «О развитии национальной культуры болгарского населения Республики Молдова» 23 июня 1992 г.; 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.

Публичная коммуникация. http://its-journalist.ru/Parts/publichnaya_kommunikaciya.html

Русакова О. Ф., Русаков В. М. PR-Дискурс: Теоретико-методологический анализ. Екатеринбург: УрО РАН, Институт международных связей, 2008.

Силантьев И.В. Текст в системе дискурсных взаимодействий. Институт филологии СО РАН, Новосибирский государственный университет. Критика и семиотика. Вып. 7. 2004. http://www.nsu.ru/education/virtual/cs7silantev.htm

Тодоров Николай Николаев. Езикът на българите в Молдова (опит за социолингвистично проучване). Автореферат на дисертация за присъждане на образователна и научна степен «доктор». София–Шумен. 2002.

Хъдсън Р. Д. Социолингвистика. София, 1995.

Швейцер А. Современная социолингвистика. Теория, проблемы, методы. М., 1977.

Шмелев Д. Н. Русский язык в его функциональных разновидностях. М., 1977.

**Rezumat**

În urma schimbărilor care au intervenit în viața socială şi politică a țării, limba bulgarilor din Moldova şi-a lărgit domeniile de funcționare. Unul dintre domeniile noi este cel public. În acest domeniu limba bulgară este folosită pentru comunicare de către un nou tip de comunitate lingvistică (de discurs). Tipurile deosebite ale situațiilor de comunicare, ale temelor şi grupurilor socio-culturale, care participă la procesul de comunicare, contribuie la formarea unei noi direcții funcțional-discursive în limba bulgară din Moldova, care reflectă caracteristicile noii comunități lingvistice (de discurs) şi invers.

**Cuvinte cheie:** Limba bulgarilor din Moldova, comunitate lingvistică, domeniu de funcționare a limbii, discurs public, bilingvism, situație de comunicare, codul vorbirii, personalitate lingvistică (de discurs).

**Резюме**

В связи с изменениями в социальной и политической жизни язык болгар Молдовы получил новые сферы функционирования. Одна из них – публичная. В этой сфере болгарский язык используется для коммуникации новым типом языковой (дискурсной) общности. Особый тип речевых ситуаций, тем и социокультурных групп, участвующих в коммуникации, способствует формированию новой функционально-дискурсной разновидности болгарского языка в Молдове, отражающей особенности новой языковой (дискурсной) общности, и наоборот.

**Ключевые слова:** язык болгар Молдовы, языковая общность, сфера функционирования языка, публичный дискурс, билингвизм, речевая ситуация, речевой код, языковая (дискурсная) личность.

**Summary**

Due to the changes in social and political life the language of the Bulgarians of Moldova has got new spheres of functioning. One of them is a public sphere. In this field the Bulgarian language is used for communication by a new type of linguistic (discourse) community. A particular type of speech situations, topics and sociocultural groups which take part in the process of communication contribute to the formation of a new functional and discursive variant of the Bulgarian language in Moldova that reflects the peculiarities of the new linguistic (discourse) community and vice versa.

**Key words:** the language of the Bulgarians of Moldova, linguistic community, sphere of language functioning, public discourse, bilingualism, speech situation, speech code, linguistic (discourse) personality.

*О. ГАРУСОВА*

# ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ПРОЕКТЫ БЕССАРАБСКОГО ДВОРЯНСТВА СЕРЕДИНЫ XIX в.

В фонде Бессарабского дворянского депутатского собрания НАРМ отложились документы, связанные с частными инициативами дворян в социальной сфере. Специальный интерес, на наш взгляд, представляют нереализованные проекты. Возникшая по ним переписка дает материал, в котором обозначены возможные модели развития образования и благотворительности в крае, а также не всегда лежащие на поверхности общественные тенденции.

В первой половине XIX в. благотворительность жестко контролировалась и направлялась государством. Дворянское сословие привлекалось к поддержке образования в качестве, как мы бы сказали сегодня, коллективного спонсора. Наиболее распространен был сбор «доброхотных пожертвований» по подписке. Эта благотворительная акция, исходившая от местного начальства, носила добровольно-принудительный характер и личной заинтересованности у большинства бессарабских землевладельцев не вызывала [1]. Филантропическая деятельность дворянства выражалась преимущественно в форме сословной взаимопомощи, в деле образования ограничиваясь содержанием в местной гимназии и в высших учебных заведениях страны стипендиатов. Согласно решению Бессарабского дворянского депутатского собрания, исполнительного органа, одной из задач которого являлось изыскание средств на нужды сословия, отчислялось по полкопейки с десятины земли на разные «непредвиденные случаи». Из этой суммы выдавались пособия «для образования юношества» – детей бедных дворян. К примеру, стипендиатом бессарабского дворянства на протяжении 12 лет – во время обучения в Областной гимназии и Московском университете – был известный правовед и экономист А. Егунов [2].

Образование в Российской империи носило сословный характер, и связанные с ним инициативы имели в виду защиту сословных прав и преимуществ. Необходимость в специальном учебном заведении для воспитания и образования представителей местной элиты возникла вскоре после присоединения Бессарабии к России. По просьбе дворян при Духовной семинарии в 1816 г. был устроен «благородный пансион» – привилегированное учебное заведение для детей «благородных родителей из молдаван и россиян» (Гарусова, 2004, 4). При Кишиневской мужской гимназии для детей дворян был открыт в 1835 г. пансион. В 1847 г. в дворянской среде возникла идея преобразования Хотинского уездного училища в учебное заведение для детей высшего сословия. Однако хотинские землевладельцы не согласились на предложенное им условие Министерства внутренних дел содержать новое учреждение на свои средства (Крупенский, 1912, 55).

В начале 1850-х гг. областной предводитель дворянства Егор Бальш обратился к бессарабскому дворянству с предложением учредить на его средства приют в честь 25-летия царствования императора Николая I в одном из городов области, предположительно – в Бельцах. Это учебное заведение могло бы разрешить проблему, весьма острую для несостоятельных семей, проживавших вдали от Кишинева, о которой был хорошо осведомлен предводитель дворянства, на чье имя поступали прошения о содействии в получении приличного дворянскому статусу воспитания и образования детей. Управляющий Министерством внутренних дел посчитал невозможным дать ход делу, мотивируя отказ тем, что предполагавшийся источник финансирования приюта (определенный процент от капитала поземельного сбора с дворянских имений) может использоваться только по своему прямому назначению, в частности, «на содержание дворянских присутствий» [3]. Таким образом, проект вошел в противоречие с буквой закона. Вполне симптоматично и отношение помещиков к идее Бальша. Из землевладельцев Аккерманского уезда «малая часть <...> отозвалась с полным удовольствием». В Сорокском и Ясском уездах согласие выразили лишь дворяне, служившие в земском суде. В Бендерском уезде положительно ответили три помещика, причем один из них присовокупил: «прежде всего, надлежало бы бессарабскому дворянству употребить наличные денежные способы свои на приобретение в Кишиневе дворянского дома для собраний во время выборов и для помещения в оном приличным образом депутатского дворянского собрания и архива» [4]. Те, кто безоговорочно одобрил организацию приюта, расценивали его в плане выражения верноподданнических чувств. И лишь в одном случае участие в этом деле воспринималось как общее благо – «христианский подвиг на пользу человечества».

Выход дворянства за рамки узкосословных интересов обозначился в эпоху либеральных реформ, после Крымской войны. Издававшаяся с июля 1854 г. газета «Бессарабские областные ведомости» способствовала приобщению к вопросам, «которыми дышит наша эпоха», формированию, как тогда говорили, общественности и гражданственности. С изменением фона общественной жизни у образованных представителей дворянского сословия возникают иные личностные потребности. Особенно отчетливо новые приоритеты были «озвучены» в проектах почетных попечителей Кишиневской областной мужской гимназии Ф. П. Казимира (1854–1860, 1863–1867) и Е. М. Крупенского (1860–1863). В почетные попечители гимназий избирались лишь

лица из дворянского сословия, которые, благодаря своему высокому общественному положению или средствам, имели возможность помогать учебным заведениям. Известный педагог К. П. Яновский, вспоминая свой многолетний, в том числе и бессарабский, опыт, критически оценивал систему образования, при которой назначали «на все учебно-воспитательные должности, начиная министерской и кончая надзирательскою, людей, не только не имевших понятия о воспитании и о руководительстве оным, но даже не думавших об этом» (Яновский, 1902, 182). В середине 50-х гг., когда одной из актуальных, широко обсуждаемых тем стало народное образование, среди попечителей гимназий появились люди, «имевшие понятие» о воспитании и предлагавшие варианты его развития. Одним из таких, «думавших» попечителей был помещик села Васкоуцы Хотинского уезда, надворный советник Федор Петрович Казимир, отец будущего знаменитого филантропа Константина Казимира.

Будучи убежденным в том, что народное образование «должно занимать одно из первых мест» среди «улучшений края», Казимир в июле 1858 г. выступил с инициативой учреждения в г. Кишиневе женской гимназии «по примеру учебных заведений этого рода в Петербурге и Костроме. В его докладной записке на имя бессарабского военного губернатора, генерал-майора М. Л. Фонтона де Веррайона необходимость всесословного женского заведения обосновывалась следующим образом. «Судьбы гражданских обществ тесно связаны с их нравственным и умственным развитием. В настоящее время, хотя далеко не все, но, по крайней мере, многие члены нашего общества сознательно усвоили себе эту высокую истину. Степень нравственного и умственного развития возможно большего числа отдельных личностей определяет степень развития самого общества, между тем как начало такому развитию для этих личностей – начало прочное и всегда живое – может быть положено только в семействе, где, в этом отношении, главнейшая, может быть, единственная роль принадлежит женщине – Матери. <...> Если высокое назначение женщины в просвещенном мире положит прочное начало воспитанию и образованию будущих деятелей на многоразличных поприщах служения обществу [и это – О. Г.] не пустая мечта, то воспитание и образование этой женщины должно быть, по моему мнению, одной из главнейших забот не только этих обществ, но и самих правительств. Глубоко убежденный в этой истине как христианин, отец и главный наблюдатель за воспитанием юношества в Бессарабии, я живо осознаю потребность основать на прочных началах воспитания и образования будущих матерей семейств в нашем крае и сделать это образование доступным если не для всех, то, по крайней мере, для возможно большего числа девиц» [5].

Женское образование, существовавшее только в закрытых институтах, имело сословно-дворянский характер. Девочки получали главным образом домашнее воспитание. Состоятельные семьи содержали детей в частных пансионах. В Кишиневе 50-х гг. были известны девичьи пансионы А. Ризо, А. Козловой и Т. Фори. Начало открытого женского просвещения в России ведется с создания в Петербурге Мариинской гимназии, устав которой был утвержден 22 марта 1858 г. Официальным документом для учреждения открытых женских школ в губернских и уездных городах и развития всесословного образования стало «Положение о женских училищах ведомств Министерства народного просвещения» от 30 мая 1858 г. В нем, в частности, говорилось: «Лица среднего сословия в губерниях и уездных городах лишены средств дать дочерям своим необходимое образование, соответственное скромному их быту. Между тем от этого, без сомнения, зависит как развитие правильных понятий об обязанностях каждого, так и всевозможные улучшения семейных нравов и вообще всей гражданственности, на которые женщина имеет столь сильное влияние» [6].

Проект Ф. Казимира нельзя рассматривать как непосредственный и скорый отклик на правительственный документ. Заметим, что бессарабский губернатор лишь в сентябре 1858 г. получил министерский циркуляр с повелением «приступить к соображениям об устройстве на первый раз в губерниях женских школ, приближенных, по курсу преподавания, к гимназиям». Затем последовало обычное в таких случаях губернаторское приглашение дворянства и городских сословий «принять в настоящем деле участие через указание своих потребностей, или же, по мере их способов, добровольными приношениями, которые, во всяком случае, будут весьма важны» [7]. В представленном же Казимиром обосновании учреждения женской гимназии, безусловно, сказалось влияние русской педагогической мысли того времени.

Модернизация образования со стороны правительства произошла, когда в обществе необходимость распространения женских учебных заведений на все сословия была осознана, а характер их стал предметом споров и связывался «с общим пересмотром жизни и быта». Разговор об изменении сословной системы образования начал знаменитый хирург, в 1856–1858 гг. попечитель Одесского учебного округа Н. И. Пирогов в статье «Вопросы жизни», опубликованной в 1856 г. в журнале «Морской сборник» и перепечатанной многими журналами. Статья вызвала необычайный общественный резонанс, совершив «целый переворот» во взглядах на воспитание; ее «читали и во дворцах, и в бедных квартирах, и великосветские дамы, и скромные матери семейств» (Известия, 1908, 749). В Бессарабии в распространении новых взглядов на систему образования большую роль сыграл К. П. Яновский, бывший инспектор Кишиневской мужской гимназии в 1856–1862 гг. Он преклонялся перед Пироговым, «единственной светлой личностью на нашем российском педагогическом горизонте», пропагандировал его взгляды. Человек культурный и образованный, Казимир, по должности почетного попечителя общавшийся с Яновским, естественно, не мог не знать о трудах Пирогова. По всей видимости, он разделял ценностные установки автора «Вопросов

жизни» (приоритет нравственного, «общечеловеческого образования» перед специальным, христианский идеал жизни как основы воспитания) и попытался по-своему ответить на призыв Пирогова к тем, «которые сохранят довольно сознания, чтобы вникнуть в нравственный свой быт и задать себе вопросы: в чем состоит цель нашей жизни? Какое наше назначение? К чему мы призваны? Чего должны искать мы? Все, готовящиеся быть полезными гражданами, должны сначала научиться быть людьми» (Пирогов, 1985, 41). В контексте «общечеловеческих» христианских идеалов Пирогов трактовал воспитание женщины. «Пусть женщины поймут свое высокое назначение в вертограде человеческой жизни. Пусть поймут, что они, ухаживая за колыбелью человека, учреждая игры его детства, научая его уста лепетать и первые слова и первую молитву, делаются главными зодчими общества. Краеугольный камень кладется их руками. Христианство открыло женщине ее назначение. Не положение женщины в обществе, но воспитание ее, в котором заключается воспитание всего человечества, – вот что требует перемены» (Пирогов, 1985, 50). Вслед за Пироговым, вопрос о месте женщины в обществе Казимир рассматривал в связи с ее образованием, а назначение женщины – с ответственной и важнейшей ролью матери в семейном воспитании детей, и с тем, что она должна быть подготовлена к воспитательной деятельности.

При положительном отзыве на проект Казимир брал на себя разработку подробного плана и штата гимназии, основанных на соображениях, которые почерпнуты из опыта и местных условий. Финансирование предлагалось из одного источника: так называемого десятипроцентного капитала [8]. Однако вскоре выяснилось, что эти средства не покрыли бы необходимые на учреждение и содержание гимназии расходы. В январе 1860 г. состоялись очередные дворянские выборы, на которых почетному попечителю кишиневской гимназии и местным смотрителям уездных училищ было поручено составить проект женской гимназии. Судя по скорому исполнению поручения, смету и учебный план Казимир обдумал заранее. По подсчетам на содержание гимназии потребовалось бы 12.340 руб. в год. В число обязательных предметов, кроме предусмотренных в такого рода учебных заведениях (закон Божий, русский язык и словесность, арифметика и понятие об измерении, краткие понятия из физики и естественной истории, география русская и всеобщая, история русская и всеобщая, французский язык), были включены молдавский и немецкий языки. Явный акцент на изучении языков свидетельствует об осведомленности Казимира в образовательных проблемах, а именно – в необходимости усиленного изучения родного и иностранного языков. Предполагалось, чтобы ученицы последнего, шестого класса под руководством учителей три раза в неделю преподавали в трех первых классах различные предметы. «Так как естественное назначение женщины быть матерью семейства, – объяснял введение предмета „практической педагогики" Казимир, – а следовательно, воспитательницею и вместе с тем наставницею своих детей <...> и так как передача первоначальных сведений, а потому умственное их развитие чрезвычайно много зависит от умения передать эти сведения» [9].

8 февраля 1860 г. общее собрание дворянства, «находя учреждение в г. Кишиневе гимназии существенной для края необходимостью», утвердило представленный проект и решило на ее открытие и содержание установить сбор по одной четверти копейки серебром с каждой десятины земли, принадлежащей потомственным и личным дворянам, однодворцам, купцам, мещанам и монастырям. Однако дело затянулось. Городские сословия (купцы и мещане) готовы были внести необходимую сумму при условии фактического открытия гимназии. Таким образом, все расходы по устройству учебного заведения ложились на дворянство – обстоятельство, явившееся причиной разногласий и отказа ряда лиц подписать протокол об ассигновании средств (согласно закону, сбор обязателен был только для лиц, подписавших протокол). Не оправдалась надежда областного правления на то, что «население г. Кишинева, а в особенности дворяне, чиновники и купцы не откажутся от участия способствовать по мере возможности к усилению средств на содержание гимназии». Объявился лишь один добровольный благотворитель – купец А. Кайсерли, пожертвовавший единовременно 547 руб. Не могли найти дом, который «по положению своему в центре города удовлетворял бы и другим удобствам собственно для помещения заведения». Вновь избранный почетным попечителем мужской гимназии в 1863 г. Ф. Казимир попытался актуализовать открытие женской гимназии. Внимательно изучив переписку, он сделал вывод о том, что предпринятые меры «не представляют почти никакого ручательства» в осуществлении «столь полезного и необходимого для народного образования учреждения». Признав положение безвыходным, Казимир обратился к областному предводителю дворянства с просьбой ходатайствовать пред высшим начальством о разрешении вопроса об источнике финансирования гимназии. Вновь корректируется учебный план (французский и молдавский языки переводятся в раздел необязательных предметов). В 1867 г. составляется проект устава Кишиневской женской гимназии. Согласно первому пункту, ее целью было «доставить жителям Бессарабской области всех сословий и вероисповеданий возможность давать своим дочерям и родственницам образование, необходимое для каждой образованной женщины»[10]. Содержание указывалось из нескольких источников: поземельного сбора по четверти копейки с десятины, «жертвуемых землевладельцами всех сословий»; сбора с кишиневских купцов и мещан; определенной суммы из десятипроцентного капитала и из коробочного сбора; платы за обучение; пожертвований частных лиц.

Пока велась переписка, новая модель женской школы практически уже была реализована. 8 марта 1864 г. дворянкой, дочерью статского советника Любовью Александровной Белюговой было откры-

то в Кишиневе частное женское училище «на степени гимназии», учреждению которого содействовал К. П. Яновский. Первому женскому среднему учебному заведению в Бессарабии выделялось из десятипроцентного капитала ежегодно 1500 рублей на бесплатное обучение девочек из бедных семей дворян, чиновников и купцов. В 1868 г. попечитель Одесского учебного округа счел «полезным» превратить популярное и имевшее хорошую репутацию частное заведение Белюговой в общественное. На первых порах гимназии, испытывавшей постоянный недостаток в средствах, была переадресована дворянская субсидия, поступавшая, правда, «весьма неаккуратно» и в сумме намного меньше той, что следовала по протоколу собрания 8 февраля 1860 г. Бессарабское губернское земство приняло это учебное заведение в свое ведение в 1871 г., обеспечив таким образом прочную основу его существования.

Почетный попечитель Кишиневской областной гимназии в 1860–1863 гг. также озаботился проблемой народного образования. Помещик с. Ломачинцы Егор Матвеевич Крупенский принадлежал к одной из самых влиятельных в Бессарабии дворянских фамилий. В ноябре 1860 г. он представил основательный «Проект устройства об участии общества для распространения образования в Бессарабской области», в котором объединил сельскохозяйственное и экономические развитие края с всесторонним образованием. Грамотность народа Крупенский считал «главным основанием общего благосостояния». Причины отсталости Бессарабии, утверждал он, заключались в недостатке образованных людей и капиталов. Преодоление экономической отсталости виделось в искоренении невежества, в широкой просветительской работе. Задачи будущего общества виделись в том, чтобы «изыскивать и применять к делу все возможные законные средства, как материальные, так и нравственные, для распространения грамотности в народе, населяющем Бессарабию, и вообще для развития образования во всех сословиях <...>, заботиться об учреждении в городах, местечках и селах школ, как приходских, так и воскресных для лиц обоего пола» [11].

Желая подстраховаться от канцелярщины и бюрократических проволочек, Крупенский предлагал более простую процедуру открытия народных школ. Проектировал общество в качестве независимой от государства организации, которая бы имела право на самостоятельное устройство учебных заведений, на свободное открытие школ лишь с уведомлением училищного начальства и «без всякого стеснения с чьей бы то ни было стороны». Вся полнота власти должна была принадлежать самому обществу, от которого зависел выбор и назначение учителей. По замыслу Крупенского, в зависимости от материальной обеспеченности, общество на базе приходских школ и школ грамотности имело право открыть одну или несколько нормальных школ. Предполагалось «обучение не только чтению и письму, но также, сообразно с местными потребностями, и различным ремеслам, а в женских школах – рукоделию, шитью белья и женскому хозяйству». Кроме того, имело бы право, без разрешения начальства, «открывать, где бы то ни было в области, пансионы, как мужские, так и женские, и при том или бесплатные, или с платою, какую оно найдет необходимым назначить», с выбором воспитателей для них. Планировалась поддержка в будущем тех учеников, которые «окажут замечательные способности или к учению, или к какому-нибудь ремеслу», средствами для получения высшего образования. В проекте намечались и просветительские задачи: распространение в народе «одобренных цензурой популярных сочинений, пуская их в продажу по самым низким ценам»; открытие «популярно-публичных курсов по наукам и искусствам, более применимых к общежитию» в тех местах, где проявится особенное стремление к образованию. При укреплении финансового положения общество имело право посылать «грамотных мальчиков» для обучения различным ремеслам и сельскохозяйственным производствам», самостоятельно решая этот вопрос, «как с местными лучшими фабрикантами, так равно живущими вне Бессарабии и за границей», а также материально поддерживать успешных в учебе бедных учеников из «своих» учебных заведений и местной гимназии.

«Энтузиастически» настроенный, Крупенский был убежден в возможности осуществления проекта, полагая, что будет достаточно материальных средств и желающих участвовать в создании общества. Членом общества мог бы быть любой, кто жертвовал бы ежегодно не менее 5 руб. серебром или единовременно не менее 100 руб. сер. Сумма, по тем временам, немалая. Таким образом, стать членами общества могли преимущественно крупные дворяне-землевладельцы. Крупенский и не скрывал, что в основе лежит принцип сословности. Материальные средства, кроме обязательных членских взносов и пожертвований, предполагалось выручать от концертов, спектаклей и публичных лекций. Управлять делами организации должен был главный комитет, составленный из выборных лиц.

Проект Крупенского был одобрен областным предводителем дворянства М. А. Кантакузином и отправлен Новороссийскому и Бессарабскому генерал-губернатору графу Строганову, сделавшему ряд замечаний. По его мнению, следовало согласовать проект устава с подобным обществом в Одессе, предполагавшим распространение грамотности в Бессарабии, – «для единообразия и взаимного содействия одного общества другому». Поддержав мысль об открытии школ без разрешения начальства, Строганов тем не менее настаивал, что даже если обществу может быть предоставлено право открывать пансионы без разрешения начальства, наблюдение за ними, «как и ныне, будет возложено на учебное начальство». Согласившись с некоторыми замечаниями, Крупенский тем не менее явно желал освободиться от административного контроля высшего начальства и решительно отстаивал первоначальную редакцию тех пунктов устава, в которых декларировалась независимость бессарабского благотворительного общества от новороссийского и

самостоятельность действий главного комитета, считая достаточным членство в комитете директора гимназии, «который будет следить за точным исполнением правил, предназначенных для казенных училищ» [12].

Задуманная Крупенским общественная организация, финансирование которой предполагалось из внебюджетных источников, по сути своей являлось благотворительной. Однако до 1862 г., когда дела по общественному призрению были переданы в ведение МВД, на устройство благотворительных обществ требовалось испрашивать Высочайшего соизволения. Проект Крупенского во многом предвосхитил принципы устройства разрабатывавшихся в это время законодательством благотворительных обществ; он появился до введения регистрационного законодательства в отношении добровольных обществ. Общество не было и вряд ли могло быть создано. Осуществление столь масштабного проекта силами одного сословия было нереально. Впоследствии эти задачи решало духовенство и земство.

Сами по себе попытки формирования общественной жизни через сплочение социальных групп, объединение вокруг общего дела, даже и не удавшиеся, заслуживают внимания. «Бессарабия в отношении развития в ней гражданственности еще очень молодая страна. Интеллектуальных, а также нравственных сил у нас очень мало», – сетовал корреспондент «Бессарабских областных ведомостей» в 1869 г. Но и повсюду лишь небольшой круг деятелей был способен выразить общие интересы. Искомые «гражданственность» и «общественность» выражались на личностном уровне. Лишь отдельные дворяне сознавали свое право влиять на окружающую их жизнь, право на общественное управление. Проекты Ф. Казимира и Е. Крупенского относились к сфере гражданской деятельности, свидетельствуя о том, что часть бессарабского дворянства готова к самостоятельным действиям в деле народного образования. Вполне в духе правительственных реформ, их интересы уже не были сосредоточены лишь на сословных вопросах, связанных с дворянским бытом. Просвещенные представители дворянского общества не только осознавали проблемы образования, но и намерены были взять на себя ответственность по их решению. Однако собственное видение проблем и нужд края входило в противоречие не только с буквой закона, с бюрократическим формализмом. Благородное сословие не было однородным. Скажем, при прохождении казимировского проекта обнаружились две крайние позиции. Один из помещиков Хотинского уезда решительно отказался от участия в сборе средств, аргументируя преимущество домашнего образования перед общественным. Другой мотивировал отказ намерением учредить в своем поместье школу для крестьянских детей [13].

«Наше общество, – писал учитель Кишиневской духовной семинарии Л. Мацеевич, – (как и общество всякой другой российской местности) уж так, по неисповедимым судьбам историческим устроено, что без указаний не может обойтись ни в каком почти деле, что без посторонней, со вне идущей инициативы редко решается заявлять открыто и свои симпатии, и свои антипатии… Но указание сделано, инициатива есть – и общество от всего сердца готово поддержать всякое благородное предприятие» (Мацеевич, 1873, 213). Подмеченная черта психологии местного высшего сословия говорит и о трудности самоорганизации.

Осуществление филантропических проектов было тесным образом связано с развитием общества в целом. После Великих реформ наблюдается, по словам Яновского, широкое «общественное сочувствие к образованию». Благотворительные средства все чаще направляются на развитие образования, в том числе женского и профессионального. Появляются новые различные формы поддержки учащейся молодежи. Вопросы образования как наиважнейшие аспекты современных общественных проблем широко обсуждается на страницах газеты «Бессарабские областные ведомости». Возникают общества пособия нуждающимся в образовании. С 70-х гг. одним из важных направлений помещичье-дворянской филантропии становится организация и содержание народных школ.

О возраставшем участии в деле образования частной благотворительности говорит таблица средств содержания Кишиневской областной (Первой мужской) гимназии с 1833 по 1908 гг.: в графе «пожертвования от разных лиц на учреждение стипендий и взносы почетных попечителей» до 1875 г. суммы не указаны. В последующие годы общая сумма – вместе с кредитными билетами и процентами на пожертвования – составила 148.720 руб. (Лашков, 1908).

В благотворительную практику входит содержание частными лицами стипендиатов в учебных заведениях: за обучение и учебные пособия бедных учеников платили дворяне и чиновники. Числом стипендиатов не исчерпывались все нуждающиеся, но для многих благотворительные стипендии были насущной возможностью получить образование.

Корпоративная взаимопомощь приобретает новые черты в сфере образования. Возросшая личная забота дворянства об образовании детей была связана с осознанием сохранения высокого образовательного ценза как знака привилегированного сословия. Если в дореформенное время возможность обучения в высших учебных заведениях предоставлялась, прежде всего, выделявшимся способностями, трудолюбием и хорошим поведением детям бедных дворян, то со второй половины XIX в. политика меняется. «Дворянство должно заботиться об образовании именно того или другого из своих членов, – читаем в одном из документов Бессарабского депутатского собрания. – Задача его заключается в надлежащем направлении воспитания именно данного лица, хотя

бы оно и не отличалось особыми способностями. Дворянство должно исчерпать все средства, ибо оно должно стремиться совсем не иметь в своей среде людей необразованных, недоучек и неудачников, нередко попадающих в эту категорию только вследствие слабости своего характера и отсутствия своевременной материальной и нравственной поддержки» [14]. Стоит отметить, что в связи с растущими расходами на образование, попасть в категорию «недоучек» рисковали многие отпрыски некогда громких и состоятельных бессарабских фамилий. Дворянство предпринимало различные меры, чтобы помочь молодым людям.

В 50–60-е гг. XIX в. общественная благотворительность в Бессарабии находилась в стадии становления, новые подходы в содействии народному образованию лишь намечались. Благотворительная поддержка народного образования становится масштабной и многообразной уже в 70-е гг., когда «она рассматривалась общественностью как один из самых действенных методов борьбы с бедностью не только отдельных семей, но и всего общества в целом» (Соколов, 2007, 534). К концу XIX в. в Бессарабии были выработаны различные модели поддержки образования, в реализации которых дворянство играло основную роль.

**Примечания**

[1] Например, после приглашения Бессарабского военного губернатора А. Федорова принять участие в покупке места для постройки здания мужской гимназии, предназначенной для образования преимущественно дворянских детей, деньги собирались в течение трех лет с (1842 по 1845 гг.) // НАРМ. Ф. 88, оп. 1, д. 1070, л. 75)

[2] НАРМ. Ф. 88, оп. 1, д. 1274.

[3] НАРМ. Ф. 88, оп. 1, д.1312, л. 114.

[4] Там же, л. 80.

[5] НАРМ. Ф. 88, оп. 1, д. 1513, л. 1-2.

[6] Там же.

[7] НАРМ. Ф. 75, оп. 1, д. 1947, л. 1.

[8] «Десятипроцентный капитал» был образован по указу императора Александра I из десятипроцентного отчисления с чистого дохода Бессарабской области и предназначался на «общеполезные заведения».

[9] НАРМ. Ф. 88, оп. 1, д. 1513, л. 1.

[10] Там же, л. 58.

[11] НАРМ. Ф. 88, оп. 1, д. 1543, л. 3.

[12] Там же, л. 11.

[13] Важен и личный фактор. Так, Казимиры, «несомненно, с давних пор были крупной и устойчивой прогрессивной силой в Бессарабии, как в земстве, так и в общественной жизни, и в быту отличались сравнительной гуманностью» (Боканча, 239). Главную роль в воспитании детей играла жена Ф. П. Казимира, Варвара Васильевна, урожденная Мельникова. В этой семье смысл человеческой жизни видели «в изучении и понимании явлений природы, в любви и помощи ближним, в улучшении их положения, в просвещении их».

[14] НАРМ. Ф. 88, оп. 1, д. 1525, л. 16.

**Литература**

Боканча П. Записки бессарабца. 1948–1955 гг. // Российская Государственная библиотека. Отдел рукописей.

Великая реформа. М., 1911.

Гарусова О., Тарнакин В. Прогулки по старому Кишиневу // Молдавские ведомости. 10 апреля 2004 г.

Известия и заметки // Кишиневские епархиальные ведомости, 1908, № 2.

Крупенский А. Н. Краткий очерк о бессарабском дворянстве. СПб., 1912.

Лашков Н. Кишиневская областная, впоследствии губернская первая гимназия. Историко-статистический очерк (1833–1908 гг.). Кишинев, 1908.

Мацеевич Л. Местные известия // Бессарабские областные ведомости. 30 мая 1873 г.

Пирогов Н. И. Вопросы жизни // Избранные педагогические сочинения. М., 1985.

Соколов А. Р. Благотворительность в России как механизм взаимодействия общества и государства. СПб., 2006.

Яновский К. П. Воспоминания и мысли // Русский вестник, 1902, № 9.

**Rezumat**

Articolul se ocupă de iniţiativele nobilimii în domeniul educaţiei. În anii 1850 – începutul anului 1860 acţiunile de caritate publică în Basarabia se aflau în proces de formare. Noile modele de dezvoltare a învăţământului pentru femei, primar şi de meserii au fost evidenţiate în proiectele lui F. Cazimir şi E. Krupensky. Nevoile reale ale vieţii în regiune merg dincolo de interesele înguste ale nobilimii. Proiectele educaţionale ale nobilimii caracterizează o etapă importantă în formarea societăţii civile.

**Cuvinte cheie**: proiecte ale nobilimii, educaţia publică, sală de gimnastică pentru femei, caritate, conştiinţa socială.

**Резюме**

В статье рассматриваются инициативы дворянства в сфере народного образования. В 1850-е – начале 1860-х гг. общественная благотворительность в Бессарабии находилась в стадии становления. Новые модели развития женского, начального и профессионального образования были намечены в проектах Ф. Казимира и Е. Крупенского. Отвечавшие реальным потребностям жизни края, выходившие за рамки узкосословных интересов, дворянские образовательные проекты характеризуют важный этап формирования гражданского общества.

**Ключевые слова**: дворянские проекты, народное образование, женская гимназия, благотворительное общество, общественное самосознание.

**Summary**

The article considers the initiatives of the nobility in the sphere of national education. In 1850 – the beginning of 1860s public charity in Bessarabia was on the stage of formation. New models of the development of the education for women, initial and vocational training have been planned in F. Kazimira and E. Krupensky's projects. Meeting the real needs of the region, being beyond the interests of one social class, educational projects of the nobility characterize the important stage of the civil society formation.

**Key words**: projects of the nobility, national education, female high school, charitable society, public consciousness.

*A. ŢARĂLUNGĂ*

# NICOLAE LUCHIAN – DANSATOR ŞI COREGRAF

Ar fi o nedreptate să descriem o persoană, fără a pomeni de copilăria sa. Mai ales, că atunci omul se formează etic şi fizic. Şi nu e nimic de mirare, că pe când ai 4–5 ani, părinţii te ţin mai mult în casă. Iar tu neavând ce face, priveşti pe geam, către lumea ce te înconjoară ori la evenimentele ce se petrec dincolo de cetatea ta.

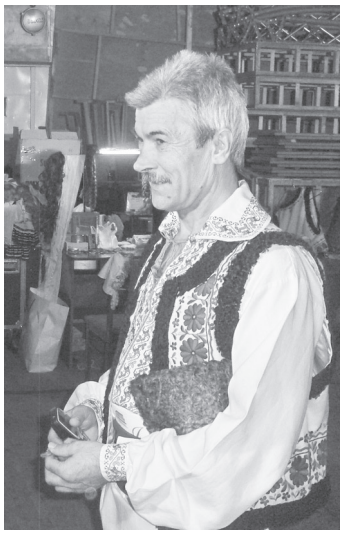
Prin anul 1959, în republică se practica organizarea festivalurilor la toate nivelele. Era o întrecere sănătoasă între raioane, oraşe, chiar şi între sate, nemaivorbind de şcoli şi grădinişte. Toţi erau artişti amatori sau faceau parte din ansambluri de dans, cercuri de teatre dramatice, ansambluri vocale, coruri, etc. Vorniceni – satul de baştină a lui Coliţă Luchian, în ziua aceea forfotea. Copiii de la şcoală împreună cu tinerii îmbrăcaţi în haine naţionale, se îndreptau spre Căminul Cultural. Da drumul, bată-l vina, trecea tocmai pe lângă geamul lui Nicolăeş, care văzând atâta amar de lume îmbrăcată în haine frumoase ca în poveştile ce le vedea prin somn, a hotărât să se facă şi el artist. Şi nu unul simplu, dar profesionist, ca să îmbrace straie la fel de frumoase c-ale consătenilor.

Destinul planificat în gândul lui nu s-a lăsat mult aşteptat. Peste 2 ani la serata teatralizată, dedicată revelionului din 1961, Coliţă apare în faţa consătenilor în vestimentaţie naţională jucând rolul personajului de An Nou. Atât pe scena şcolii cât şi pe cea a Casei de Cultură, el fiind în acest rol, primea ştafeta de la anul ce trecuse (Anul Vechi). Împreună cu anul „bătrân”, el – anul „tânăr”, dansa un joc cu Anul Vechi, până când nu-l petrecea de pe scenă. Era un dans folcloric alcătuit după principiile dramaturgiei coregrafice şi interpretat în *Contrapunct*, de două personaje, An Vechi şi An Nou, ce se diferenţiau, prin aspectul fizic şi jocul scenic. Acţiunea de pantonimă era dirijată şi de mişcările coregrafice.

Coliţă, încă nu înţelegea, că mişcările redate stângaci de el, erau o mică teatralizare a dansului folcloric „Horă” – 2/4 şi de „Bătută”. Evenimentul a avut un ecou, atât de mare în sufletul lui de copil, încât i-a influenţat viaţa. Unde n-ar fi fost, în clasele primare din satul natal, ori la şcoala-internat din Hânceşti el îşi făurea viitorul pas cu pas. Visul râvnit de a se face artist l-a împlementat în cadrul activităţilor cercurilor de dans.

Întâlnirea sa cu arta dansului a avut loc la Colegiul de Vinificaţie şi Viticultură din Chişinău (1969–1973), unde chiar din primele zile de studii a fost îndrumat de Petru Sandul – artist emerit din Moldova, fost solist al Ansamblului „Joc”, care activa în calitate de conducător al ansamblului de dansuri populare. Văzându-l atât de strădăuitor, P. Sandul îi acordă o atenţie suplimentară studentului N. Luchian, corectându-l la interpretarea mişcărilor de dans.

Dansul de la revelionul din 1960 jucat cu „Bătrânul An” şi „Sârba în doi” dansată cu Lidia Mămăligă, pe atunci elevi în clasa întâi, nici nu se comparau cu dansurile montate de maestrul Petru Sandul. În toate montările predomină o teatralizare absolută. Chiar şi dansurile „Sârba în doi”, „Trio ţigănesc” aveau amprenta unei regii coregrafice aidoma celei teatrale, cu *ieşire, înnodământ, dezvoltare, culminaţie, deznodământ şi finală*. Mişcările preluate din dansurile folclorice, „Arcanul”, „Sârba”, „Trei ciocane”, „Tananica”, erau analizate prin „*Eul*” coregrafului, şi îmbogăţite cu nuanţe luate din dansul clasic şi pantomima teatrală. De fiecare dată interpretul revedea montarea.



„Nuntă moldovenească”, care a fost montată de către coregraful Petru Sandul în ansamblul „Colegiului de Vinificaţie şi Viticultură”, era o redacţie a spectacolului cu acelaşi nume montat în *Ansamblul de Stat de Dansuri Populare* al Filarmonicii din Chişinău, în 1945, pe când d-nul P. Sandul era solist în acest ansamblu, o copie revăzută, mai simplificată, coborâtă la nivelul artiştilor amatori – studenţi ai colegiului. În acest spectacol Nicolae avea rolul de vornicel principal. Vorniceii începeau cu conăcării din „Nunta”, apoi jucau în faţa nunilor o „bătută”, un dans de scurt metraj. Acţiunea era prelungită de dansatori care interpretau pe rând: fetele o „horă” 6/8, băieţii un „brâu”, iar *mirele* îşi lua rămas bun de la fârtaţii săi. Trebuie de menţionat că totul se petrecea după un principiu unic montat de coregraful-regizor, Petru Sandul şi avea drept punct de pornire dramaturgia teatrală.

Dansatorii însuşeau odată cu figurile de dans şi arta teatrală. Deveneau artişti care ulterior trebuiau să joace rolurile. În timpul repetiţiilor, pe rând, citeau conăcăriile, interpretau mişcări de pantomimă. Mai mult ca atât se întreceau între ei în interpretarea cât mai bună a rolurilor. Pas cu pas visul lui Nicolae de a se face artist a căpătat contur.

Nicolae, prins în vâltoarea creaţiei, se amuza, când îşi aducea aminte de activitatea sa în cadrul şcolii-internat din Hânceşti, iar orele de dans pe care le practicase în acea şcoală, acum le numea „Jocuri de copii”.

Dansurile interpretate în mini-spectacolul „Nunta Moldovenească” (1969–1973) aveau la origine folclorul autentic, fiind montate după cerinţele dramaturgice, îi permiteau lui Nicolae să se considere cel mai mare artist din satul său natal – Vorniceni. Când venea acasă la

părinţi, fetele şi băieţii îi admirau nu numai înfăţişarea sa, dar şi mersul lui asemenea unui actor din film.

Fiind artist al ansamblului din şcoala-internat, vizitase deja Leningradul, Moscova, Kievul. Acum Nicolae visa să vadă mai multă lume, mai multe oraşe şi ţări. Figurile din dansul „bătuta" la determinat pe Nicolae să aspire la dorinţa de a fi conducatorul unui ansamblu. Unde mai pui că fiecare om are destinul său şi ce ţi-i scris aceea ţi se va împlini.

După absolvirea colegiului Nicolae este luat la armată, fiind repartizat în „Gruparea Centrală a Armatei Sovietice" din Cehoslovacia. Aici este rugat să formeze şi să conducă activitatea artistică cu copiii şi tineretul ce se aflau în garnizoană. Lecţiile primite de la învăţătorul său, acum l-au salvat pe Nicolae; îşi aducea aminte cum lucra P. Sandul, cum monta dansurile, cum le cizela şi cum le „curăţa", de mişcările (gafe) improvizate ale artiştilor. Nicolae reuşeşte să organizeze trei grupuri de copii şi tineret, petrecând lecţii de dans, *„pluteşte"* cu satisfacţie prin labirintul creaţiei. Deseori, îşi aduce aminte, cum după absolvirea şcolii-internat a fost direcţionat să se prezinte la ansamblul „Joc". Dat fiind faptul că colegii mai mari, nu ştiau că există o meserie de artist profesionist, l-au îndrumat să-şi capete o profesie serioasă pentru viaţă, bunăoară, cum ar fi acea de agronom de vii, pe care şi ei o practicau, necătând că erau dansatori amatori ai ansamblului de dans al Colegiului. În armată, el avea timp suficient să se gândească şi să aleagă, să meargă mai departe pe drumul bătătorit de colegi ori să facă o cotitură după cererea sufletului... Gânduri, gânduri, chiar şi atunci, când ducea lecţii…

Dansurile montate în armată erau o improvizare a cântecelor ruseşti „Сударушка", „Березка", ş.a. Nicolae Luchian se străduia să transmită prin intermediul figurilor de dans, mesajul cântecului „Сапожки", în care se descriu cizmulţele frumoase, pe care le purtau fetele. Nicolae a montat un „хоровод", asemănător horei fetelor, unde tinerele dansatoare ieşeau dintr-o parte a scenei îmbrăcate în sarafane ruseşti şi în cizmulţe de culoare roşie. La începutul ele îşi arătau pe rând frumuseţea cizmelor, apoi toate dansau „дробушки", demonstrând trăinicia cizmulţelor.

La Casa Armatei erau destui dansatori amatori. Nicolae, pe lângă dansurile „Калинка", duet ţigănesc, duet soldăţesc, este rugat să monteze şi ceva moldovenesc. Şi el asemenea unui coregraf înnăscut, preia figuri învăţate la Colegiu, reuşind un duet moldovenesc de minune; „Sârba" a devenit cel mai aplaudat număr din concert. Încercarea lui de a monta dansuri patriotice de lung metraj a avut succes nu numai la publicul soldăţesc, dar şi în localităţile rurale, unde, ansamblul garnizoanei, deseori evolua. Fără doar şi poate atât mişcările, cât şi regia dansului, Nicolae le monta după intuiţie. Deseori lucrul său pornea de la cuvântul şi simţul „îmi place". Dacă alcătuia o schiţă ori vreo mişcare de dans, el îşi punea întrebarea, dacă-i place lui. În anii de cătănie, în acea garnizoană militară, intuiţia nu l-a părăsit niciodată, chiar şi atunci, când concertau în faţa civililor. În anii 1973–1975, artistul Nicolae Luchian nu rata sărbătorile ce se petreceau în Cehoslovacia. Participa în dublă postură, atât ca coregraf, cât şi ca dansator pe scenele Căminelor Culturale ale localităţilor, pe teritoriul cărora se afla garnizoana militară a trupelor armatei sovietice. Manifestările culturale de pe acele vremuri erau grandioase mai ales în oraşele Brno, Ostrava, ş.a

Anii petrecuţi în rândurile armatei, l-au determinat pe Nicolae să-şi consacre viaţa de mai departe, artei şi culturii naţionale. După demobilizare Nicolae s-a întâlnit la Chişinău cu Petru Sandul. La ansamblul „Joc" era vacanţă, deaceea s-a oprit la ansamblul de amatori „Mărţişor", unde conducător era domnul Victor Tanmaşan. Norocul i-a surâs din nou, căci în timp de o săptămână, el, fiind harnic din fire şi dotat cu cunoştinţe ori poate cu har dumnezeiesc, a însuşit o bună parte din repertoriul ansamblului deplasându-se cu ei la Riga, la Festivalul Unional.

Era luna iunie 1975, dansurile „Barbuncul" şi „Moldoveneasca", pe care Nicolae le-a învăţat aşa de repede erau montate în redacţia lui Gheorghe Forţu – artist emerit şi fost solist al ansamblului „Joc", avea o linie dramaturgică de desfăşurare scenică a acţiunii prin intermediul căreia, artistul însuşea mai uşor atât mişcările, cât şi „geografia" dansului. Al doilea factor era atmosfera benefică în ansamblu şi puterea magică de aţi reda, încrederea în sine a conducătorului – Victor Tanmoşan, fost artist-dansator, interpret în mai multe ansambluri profesioniste din ţară. (URSS)

Nicolae avea ce învăţa de la profesorul său, Victor Tanmoşan, care acumulase cunoştinţele în domeniul dansului nu numai de la conducătorii ansamblurilor unde a activat, dar şi de la foştii săi colegi – artişti profesionişti, ce exersau ani la rând această profesie de actor-dansator.

Pentru Nicolae, totul era nou şi interesant. Lecţiile de dans clasic, apoi lecţiile de dans popular cu diferite caractere, el le însuşea, şi de fiecare dată îi părea că-i puţin. În cele din urmă domnul Tanmoşan, îi propune ca să-şi încerce puterile în trupa de dansuri al ansamblului „Fluieraş", unde lucra ca conducător şi coregraf.

Pentru Nicolae dansul „Codreneasca", montat de Pavel Andreicenco – artist al poporului, a fost ca o gustare, pe care a „înghiţit-o", ca mai apoi s-o mestece. O horă la 2/4 – cu mişcări tehnice stilizate, montat după canonul deja stabilit al regiei coregrafice, cu ieşiri, cu evidenţieri ai interpreţilor etc... Dansul „Codreneasca" facea parte din operele coregrafice locale, ce se situau pe treptele „din cele grele" de însuşit. Mişcările tehnice erau înfrumuseţate şi cu sincoape, deschise sau „ascunse". Necătând la aceste greutăţi, Nicolae le-a însuşit dintr-o suflare. Cu cât mai mult se mirau colegii, cu atât mai sârguincios devenea Nicolae. Ore întregi lucra la vreo combinaţie coregrafică până când colegii nu-i spuneau, că o interpretează corect şi în caracter. Anume la caracterul dansului, Nicolae Luchian lucra suplimentar, ca să fie în concordanţă cu cerinţele impuse în montarea coregrafului: Pavel Andreicenco, Ion Filipciuc, Ion Bazatin, Nicolae Lupov ş.a. Toţi aveau stilul lor de lucru şi cereau ca dansul montat să fie interpretat în caracterul necesar, care să fie corespunzător poporului şi zonei respective.

Mă voi opri doar la câteva dansuri pe care interpretul, artistul, dansatorul şi actorul – Nicolae Luchian le-a jucat în componenţa ansamblului „Fluieraş", unde acum e conducător. Să luăm ca exemplu dansul „Co-

drenească” montat de Pavel Andreicenco. Este un dans tehnic dificil de însuşit în caracterul expus de coregraf, deoarece toate mişcările dansului folcloric: „Hora în bătăi” inclusiv şi cele sincopate, nemaivorbind de „întreagă”. Andreicenco le-a revăzut, le-a prelucrat şi tocmai după ce a dansat mişcările personal, le-a prezentat dansatorilor.

E îmbucurător faptul, că el fiind de origine ţigan ucrainean, a lăsat amprenta temperamentului său în majoritatea mişcărilor, iar Nicolae Luchian nu numai că a însuşit dansul integral, dar a preluat şi caracterul interpretării. Mai mult ca atât, la moment Nicolae fiind conducătorul ansamblului „Fluieraş”, a restabilit cu exactitate minuţioasă întreaga compoziţie. „Codreneascǎ” din anii 70 ai secolului trecut care a fost montată în ansamblul „Fluieraş”. Aşadar, din partea dreaptă şi stângă a scenei, cu paşi simpli pe fundalul melodiei, apar dansatorii în perechi formând o linie cu faţa la spectator, de parcă se prezentau publicului să-i vadă, cine sunt şi ce pot. Creaţia lui P. Andreicenco în montările ce le efectua, se deosebea de ale celorlalţi coregrafi, prin multiplele schimbări ai „geografiei” dansului. Diversitatea desenelor care le făceau dansatorii pe scenă, deseori concurau cu mulţimea mişcărilor ce le interpretau. Dansul începe de la o mică prezentare a fetelor şi a băieţilor însoţite de strigături „*uite aşa se joacă fata, de la stânga, înspre dreapta*”, interpreţii se despart, fetele vin spre avanscenă, cu paşi simpli de caracter, iar băieţii se îndreaptă, cu paşi bătuţi în susul scenei, astfel dând start începutului deznodământului acţiunii. Din cele două diagonale dansatorii formează o coloană trecătoare la mijlocul scenei, care se dizolvă în semicerc. Paşii interpretaţi, devin mai sincopaţi, trecând în „paşi cu bătai” la podea. Dansatorii, vin spre avanscenă accentuând că nu numai cu paşii bătuţi, dar şi cu strigătura „Asta-i Codreneasca noastră”. Dansul „Hora în bătăi” va fi interpretat după conţinut şi caracter. Muzica schimbă atât tonalitatea, cât şi tempoul. Fetele şi băieţii de la semicerc înaintează spre avanscena în 2 linii întâlnindu-se la diagonalele unde vin în perechi. Aici fetele formează cercul din interior, iar băieţii pe cel din exterior. Atât tempoul cât şi despărţirea în perechi este ca la polcă. Ei demonstrează cu virtuozitate legănări şi rotiri ale corpului în acelaşi timp mişcările sincopate din picioare. Este o purtată a partenerei, prin desenul dansului, iar el se schimbă din cerc în două coloane, din ambele părţi ale scenei, care apoi se contopesc într-o coloană, a câte două coloane fiecare. Acţiunea desfăşurată se ridică la apogeul culminaţiei, iar dansatorii demonstrează o tehnică de interpretare a mişcărilor coregrafice, bătăi la podea, bătăi la pinteni, moala cu bătăi la pinteni, rotiri ale corpului la $180^0$ şi $360^0$ etc... Spectatorul rămâne cu răsuflarea întretăiată. Aceasta nu-i finala, căci dansatorii după o simplă plimbare cu aceiaşi paşi bătuţi, după linia de dans, (diagonale, semicercuri, linii, cercuri) vin la o finală fierbinte, unde coregraful Luchian păstrează montarea iniţială a lui Andreicenco, şi scoate în faţă băieţii dându-le posibilitatea încă odată să-şi demonstreze măiestria, prin interpretarea torentului de mişcări ale dansurilor „Hora-n bătăi”, şi „Bătuta”. Combinate cu batmanuri mari, aidoma stilului de „Cancan”. O combinaţie de mişcări pur bărbăteşti, cu diferite înclinări bruşte ale capului şi corpului, ba spre spectatori, ba spre partenerele ce dansează în spatele lor. Atât coregraful Luchian, cât şi dansatorii ansamblului „Fluieraş” au simţit şi redat pe scenă coloritul multiplu de caractere ce sunt prezentate în lucrarea coregrafică „Codreneasca”.

Un alt dans, pe care domnul N. Luchian şi-a propus să-l renască, este dansul unguresc, montat în anii 70 ai secolului trecut de Boris Filipciuc – artist emerit, laureat al *Premiului de Stat*. Nicolae Luchian, pe când era dansator a interpretat acest dans. Şi fiindcă s-au păstrat costumele naţionale ungureşti, ar fi fost mare păcat dacă nu era pusă în scenă şi această capodoperă coregrafică mai ales, că avuse priză la spectatori. N. Luchian întotdeauna şi-a dorit, ca spectatorul să rămână satisfăcut după concertul ansamblului „Fluieraş”.

...Ieşirea e tipică ungurească, grupul de băieţi vin din partea dreaptă a scenei pe diagonală, iar fetele ies din partea stângă a scenei cu aceeaşi paşi ai Ciardaşului. Dacă în dansul „Codreneasca” principiul de teatralizare a dansului folcloric „Hora-n bătăi” se începe tocmai după deznodământul acţiunii, apoi „Ciardaşul”, montat de B.Filipciuc şi reînoit de N. Luchian, se începe cu o ieşire interpretată în contrapunct caracteristic anume dansurilor ungureşti. Necătând, că ieşirea fetelor este mai domoală, ea permite coregrafului să îmbogăţească mişcarea cu noi nuanţe, astfel dându-i figurei interpretate un aspect pur teatral. O legănare a corpului, cu o mimică ce radiază şi un brâu al mânilor, subliniază mişcările picioarelor ce închid orice figură cu cheia dansului „Ciordaş”.

Mişcările interpretate şi înfrumuseţate de bătăile mărunte şi dese ale picioarelor şi mâinelor, dau posibilitate fetelor să se deplaseze după linia dansului. Chiar şi salutarea interpretată prin intermediul bătăilor (paşi bătuţi la podea, stând într-un loc, paşi dubli, tripli ordinari), permit spectatorului să vadă o acţiune teatralizată. Această metodă permite spectatorului să savureze aroma coregrafică a folclorului unguresc. Putem vorbi de o înscenare gândită şi montată profesional, unde se ţine cont de legile dramaturgiei teatrale. Mai mult, ca atât, acea regie folosită în coregrafia dansului scenic, este îmbogăţită cu un joc actoricesc pe care dansatorii ansamblului „Fluieraş” îl interpretează cu exactitate. Meritul lui N. Luchian, este evident, căci dansul restaurat este unu la unu cu montarea iniţială. Chiar şi strigăturile ce însoţesc acţiunea în scenă sunt rostite în limba maghiară şi cu accent naţional.

Pentru ca Nicolae să ajungă un interpret excelent, artist profesionist şi conducător al ansamblului „Fluieraş”, a trebuit la vârsta de 22 ani să-şi revadă şi să înceapă a însuşi o profesie. De fapt această latură a vieţii deja îi era cunoscută, din clasa întâi, pe când interpretase „Sârba-n doi” dansurile din şcoala-internat, mai apoi montările coregrafice ale lui Petru Sandul, etc. Însă acum intrat direct pe pista visului său, Nicolae muncea de unul singur din noapte în noapte, ca să-i ajungă pe colegii din ansamblu.

Victor Tanmoşan, conducătorul ansamblului, era pentru Nicolae ca un Dumnezeu, orice cuvânt, orice mişcare spuse de cumirul său, era pentru el ceva sfânt. Mai ales lecţiile de dans pe care Tanmoşan le petrecea, nemaivorbind de montările ce le efectua. De la el, Nico-

lae s-a învăţat că orice mişcare trebuie învăţată, ori montată într-un dans păstrând sensul ei. O logică, o acţiune ce ar „vorbi” privind-o. Cam aşa înţelegea el, lucrând la bara de dans, studiind poziţia, la picioare, arabescul II ori III, poza ecarte, ori epoliman, ş.a. Aşa a decurs prima lună în rândurile profesioniştilor, apoi primul concert, primul turneu, şi roata vieţii, a început să-l poarte nu numai prin interpretarea dansurilor „Codreneasca”, de Pavel Andreicenco; „Tinereţea”, „Jocuri ciobăneşti” de Victor Tanmoşan; „Hora şi Sârba de la Cimişlia” de Ion Bazatin; „Rotunda” de Ion Mustaţă ş.a.

În „Fluieraş”, Nicolae Luchian a dansat opt programe a câte 8-12 dansuri fiecare. Şi chiar fiind coregraf, prim-maestru de balet al trupei de dans „Fluieraş”, din lipsă de interpreţi (în vremurile de criză) evolua în concerte alături de confraţii săi. Trebuie de menţionat că programul concertului se păstrează şi acum („Polca”, „Ruseasca”, dans din Transilvania, bulgăresc, hora satului, dans ţigănesc ş.a), adică cel care a fost preluat de la Costică Şeremet, fostul conducător şi coregraf al „Fluieraşului”.

În anii în care a fost conducător Nicolae a introdus o lege în ansamblu şi anume: toţi trebuie să înveţe că caracterul trebuie să domine în orice montare. Fiecare dans are caracterul său, deci el se cere a fi evidenţiat pe tot parcursul dansului, reuşind atât din punctul de vedere al limbajului coregrafic (moldovenesc, bulgăresc, unguresc, ţigănesc), cât şi din melosul ce răsuna, în interpretarea orchestranţilor.

Şi aici nu trebuie de confundat stilul interpretului cu cel al caracterului interpretării.

Cu regret din 2000 încoace, în „Fluieraş” s-au restabilit doar câteva dansuri ce cândva erau interpretate cu succes: „Codreneasca” de P. Andreicenco, ”Ungurescu” de B. Filipciuc, „Ţigănescu” de Victor Tanmoşan şi „Bulgăresc” de Costică Şeremet.

Sunt posibile montări noi, însă, după cum ne spune însăşi Nicolae, este anevoios, căci trebuie de făcut clavirul, aranjamentul muzical al creaţiei noi.

Din păcate, în prezent, nimeni nu finanţează confecţionarea costumelor pentru creaţiile noi, pe de altă parte, totul ce-a fost dat uitării, reînoit căpătă o valore. Pentru asta trebuie să-i spunem MULŢUMIM, dansatorului şi coregrafului Nicolae Luchian, care impunându-se ca fiinţă artistică a reuşit să reînoiască montările teatralizate. Necătând, că în „Fluieraş” nu s-a montat nimic nou, Nicolae Luchian – montează pentru grupurile de însoţitori ai vedetelor noastre de estradă, dansuri, dansuri şi iar dansuri. Cu Anatol şi Irina Bivol, la cântecele lor cu Aura, a montat dans ţigănesc şi „Hora de la Chişinău”, cu Rodica Roşioru „Tananica”; cu Zdop şi Zdup „Dj Vasile”, cu Sofia Vicoveanca – pentru Gheorghe Urschi tot a montat un dans – „Nostalgie”, etc.

Este o listă impunătoare de montări, numărând împreună cu Nicolae Luchian, autorul acestui studiu a ajuns la cifra de 58 de creaţii montate la comandă. Cei drept, ele nu sunt chiar aşa de valoroase pentru patrimoniul cultural al Republicii Moldova, cum ar fi: „Hora de la Cimişlia” a lui I. Bazantin, ori „Codreneasca” a lui P. Andreicenco, ori „Ţigănescu lui Tanmoşan”, dar şi ele sunt totuşi creaţii artistice montate cu suflet de către coregraful Nicolae Luchian. La baza lor stă gândirea raţională a profesorului V. Tanmoşan; de la el a învăţat N. Luchian că montarea unei acţiuni coregrafice cere la baza ei o regie dezvoltată atât din punct de vedere dramaturgic, cât şi coregrafic.

**Rezumat**

Lucrarea de faţă este o caracteristică de creaţie a lui Nicolae Luchian care de la un simplu artist amator cu timpul perfectându-şi măiestria a ajuns să fie un bun coregraf al ansamblului „Flueraş”.

**Cuvinte cheie**: dansator, interpret, melodie, artă.

**Резюме**

В работе описывается творческий путь Николая Лукьяна от артиста самодеятельности до артиста и хореографа профессионального ансамбля «Флуераш».

**Ключевые слова**: танцор, исполнитель, мелодия, искусство.

**Summary**

The author describes Nicolay Luchian’s creative work. He began his career as an amateur and became an artist and a choreographer of the professional ensemble „Fluerash”.

**Key words:** dancer, performer, melody, art.

# IZVOARELE FOLCLORICE
# ФОЛЬКЛОРНЫЕ ИСТОКИ

## ЦЫГАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

Идея перевести на русский язык с диалекта урсарь книгу, составленную Георгием Кантей «Фолклорос Романо» (1970), пришла автору этих строк еще в Париже (2008), во время коллоквиума по цыганской литературе, собравшего исследователей и цыганских писателей со всей Европы. Неподдельный интерес участников, проявленный не только к творчеству современных цыганских авторов нашей республики, но и к ее цыганскому фольклору, побудил обратиться к известному в республике писателю, нашему коллеге, Константину Шишкану, с просьбой перевести книгу Г. Канти на русский язык. Результат превзошел все наши ожидания. Родилась книга, дышащая неповторимым южным темпераментом и особым обаянием. Кажущееся, на первый взгляд, незначительным, это событие на самом деле имеет в основе своей историческое значение: сегодня мы предпринимаем попытку расширить круг читателей книги цыганского фольклора Георгия Канти почти полвека спустя после ее выхода в свет...

У сказок, вошедших в сборник Г. Канти, есть своя предыстория. Например, «Кошка» впервые была опубликована в журнале «Кодры» (1970, № 6), а сказка «Птичка» увидела свет в сопровождении обширного комментария Леонида Черенкова в журнале “Etudes Tsiganes” (1967, № 4).

Мы часто любим повторять, что душа народа – в его песнях и сказках, легендах и загадках. Редколлегия журнала «Revista de Etnologie şi Culturologie» решила опубликовать фольклорный сборник стихов, частушек, легенд, пословиц, поговорок, загадок и сказок цыганской этногруппы урсарь в силу многих обстоятельств, как социальных, так и лингвистических. Несмотря на то, что первоначально книга увидела свет в 1970 г., к ней не было доступа у тех, кто хотел бы познакомиться с цыганским фольклором, поскольку она вышла на диалекте урсарь. Все эти годы она, пребывая на полках Национальной библиотеки, ждала своего часа. Учитывая широкую аудиторию румыноязычного населения нашей республики, осмелимся предположить, что вслед за переводом на русский появится возможность ее перевода и на другие языки. Это вопрос времени. Кстати сказать, диалект урсарь отличается от синти-манушского большим румынским влиянием, что позволит значительно ближе подойти к оригиналу при переводе.

Напомним, что само название этнической группы *урсарь* произошло по признаку рода занятий. Согласно данным известных российских цыганологов: «Урсары (от рум. слова urs – „медведь”; лат. ursari) – одна из цыганских групп, занимающаяся дрессировкой медведей. Промысел урсаров был широко распространен в Дунайских княжествах и на примыкающих к ним территориях. После отмены рабства цыган, во второй половине XIX века урсары начали гастролировать по всей Европе, включая Францию и Германию; появлялись они и в Российской империи, включая Москву и Санкт-Петербург. Со временем изначальная этническая группа переключилась на кузнечное дело и другие ремесла. В Каларашском районе Молдавии есть два села: Урсары и Вулканешти, населенные урсарами. Они делятся на две локальные группы: басарабяня (единственное число басарабянис), „бессарабцы” – урсары, живущие во внутренних районах Молдавии, и прутяня (единственное число прутянис) – урсары, живущие по левому берегу реки Прут» (Бессонов Н., Деметер Н. История цыган – новый взгляд. Воронеж, 2000. С. 106, 107).

В своей знаменитой поэме «Цыганы» А. С. Пушкин, подметив некоторые детали быта и занятий цыган-урсаров, очень точно воспроизвел их:

*«Горит огонь; семья кругом*
*Готовит ужин; в чистом поле*
*Пасутся кони; за шатром*
*Ручной медведь лежит на воле».*

Вспомним, что сказал Старик Земфире, приведшей в табор Алеко:

*«Отец мой, – дева говорит, –*
*Веду я гостя; за курганом*
*Его в пустыне я нашла*
*И в табор на́ ночь зазвала.*
*Он хочет быть как мы цыганом;*
*Его преследует закон,*
*Но я ему подругой буду*
*Его зовут Алеко – он*
*Готов идти за мною всюду».*

*Старик*

*Я рад. Останься до утра*
*Под сенью нашего шатра*
*Или пробудь у нас и доле,*
*Как ты захочешь. Я готов*
*С тобой делить и хлеб и кров.*
*Будь наш – привыкни к нашей доле,*
*Бродящей бедности и воле –*
*А завтра с утренней зарей*
*В одной телеге мы поедем;*
*Примись за промысел любой:*
*Железо куй – иль песни пой*
*И села обходи с медведем».*

<...>

*Медведь – беглец родной берлоги,*
*Косматый гость его шатра.*
*В селеньях, вдоль степной дороги*
*Близ молдаванского двора*
*Перед толпою осторожной*

*И тяжко пляшет, и ревет,*
*И цепь докучную грызет.*
*На посох опершись дорожный,*
*Старик лениво в бубны бьет*
*Алеко с пеньем зверя водит*
*Земфира поселян обходит*
*И дань их вольную берет».*

Следует отметить, что, «кроме вождения медведей, занятием этой группы было кузнечество. Урсары-кузнецы не только ковали все, что нужно в крестьянском быту, но и сами делали инструмент: наковальни, клещи, меха и тому подобное» (Бессонов Н., Деметер Н. История цыган – новый взгляд. Воронеж, 2000. С. 106, 107).

Сомнений нет – книга будет полезна и интересна не только подготовленному читателю – специалисту-цыганологу, этнологу, литературоведу, этнопсихологу, но и всем, кто интересуется историей и культурой цыганского населения Республики Молдова.

«Фолклорос романо» включает ряд стихотворений, которые словно созданы для музыкального сопровождения, передавая духовно-музыкальную составляющую этногруппы урсарь.

Так, например, стихотворение «Старая песня» – о неразделенной любви, которую влюбленный, словно робкая девица, не осмеливается высказать. Гордый нрав молодого цыгана, в чьей душе «сердце скачет, словно конь», не выдает чувств к той, которая, «острым взглядом» кольнув, ушла и вместе с ней... ушли шаль, будто огонь на плечах, пестрые юбки, словно радуга, чисто звенящие мониста...

Стихотворение «Ветер» – о трудной доле девочки-«невидимки», круглой сироте, оставшейся без родителей и крова. Слезы, беды да тяжелая ноша сопровождают молодую цыганочку от шатра к шатру, мечтающую о крохе счастья и капельке тепла, вечными спутниками которой остаются ветер «с дождиком в обнимку».

Радость и печаль рука об руку идут в цыганской жизни, как в любой другой. Любовь и разлука, голод и лишения сменяются днями радости и веселья. Следующее стихотворение – «Девушка-ромница», словно солнышко, показавшееся из-за туч после ненастного дня, – о любви юноши к девушке-ромнице. И тут, как во всех произведениях романтического жанра, присутствует конь, поиски любимой, заря, романсы. Только в отличие от русского фольклора, где за красной девицей отправляется в путь молодец, за девушкой-ромницей, которая «больно хороша! Тянется за нею/ Глупая душа». Характеристики, данные девушке, («пламень – алые уста», «горяча как печь»), свидетельствуют о том, что предметом вожделения юноши стала истинная представительница цыганского племени.

Темперамент цыганского народа очень хорошо передан и в «Частушках», которые, словно вереница сменяющихся картинок, проплывают перед глазами. Творческое отношение того или иного народа к танцам придает им, в зависимости от обстоятельств, характер элемента сватовства. В «Частушках», в которых главными персонажами выступают юноши и девушки, это выражается в акцентировании возрастных преград: «Там, где пляшут пожилые, –/ там цветочки неживые,/ Там, где пляшет молодежь, –/ Там растут трава и рожь». Своенравный и страстный характер цыганочки-невесты, которую цыганский юноша «готов целовать до ночи», проявляется во всем. Несмотря на то, что «цыганочка мала –/ как муравушка, не выше» (а не доросла она более по возрасту – известно, что цыгане выдают девочек замуж в возрасте 13–15 лет – чем по росту), ее темперамент вполне выражен и в танце. «Девка, словно сладкий сон,/ Юбку крутит колесом,/ Скачет, как горячий конь, –/ не цыганка, а огонь» и т. д. При всем буйстве жизненных красок, похоже, одна и та же мысль терзает цыганского юношу, уже испытавшего на себе все тяготы и лишения непредсказуемой таборной жизни, трагический финал которой – «земля,/ Лес зеленый да петля» – может подстеречь любого из них… Тяжелая цыганская доля – в необходимости постоянно находиться в пути, искать средства к существованию («Старая песня»). Другое стихотворение – «Едет парень, едет…» в шутливо-юмористическом плане передает старую истину о том, что нельзя покушаться на чужое добро, даже если это чья-то женушка. Поплатившись за то, что «на своем веку жен чужих заманивал», парень, битый-перебитый лихими мужьями, едет с переломанной рукой и сокрушается.

Особенным колоритом в представленном сборнике цыганского фольклора выделяется «Легенда о роме», в которой извечная борьба добра со злом завершается победой любви, добра и счастья. В легенде присутствуют традиционные сказочные персонажи: добрый молодец – красавец ром, немного ветреный, «пил-гулял да клял святых», «красна девица» – дочь Барона, отец и мать девицы, Фея Зла, Злой колдун, Добрая фея, Гном, подсказывающий герою путь к победе, счастью. Ключевыми в легенде становятся понятия счастья и беды, мечты и страха, яви и сна, света и тьмы, судьбы и рока, смерти и свадьбы, магии и чар, оберега. Жизнеутверждающим гимном звучат последние строки легенды: «”Помни: счастье – впереди./ Ты меня на свадьбу жди./ Оберег возьми от зла”./ Голубь, вскинув два крыла,/ На плече сидит орлом. „Пусть кружится над шатром,/ Пусть любовь он стережет/ И цыганский славный род”».

Нетрудно заметить, что цыганская сказка отличается особым отношением к окружающему миру. В представленных двух произведениях говорится о двух героях из мира животных – кошке и птичке, но их нельзя отнести к сказкам о животных. Участие в них животных лишь помогает человеку выйти победителем в мире колдовства и магии, в фантастическом мире борьбы Добра со Злом.

Сказка «Кошка», созданная по классическим канонам волшебной сказки, повествует о том, как неженатый ром-кузнец нашел невесту, как снял колдовские чары, превратившие девушку в кошку. Пройдя традиционные перипетии, среди которых ряд последовательных, связанных между собой условий (срубить дерево, сделать новый чурбан под

наковальню, три ночи кряду провести в колодце, приготовить острый палаш, отправиться ночью на погост и просидеть там до рассвета), юноша получил волшебную саблю, с помощью которой одолел Нечистого, сняв тем самым чары с девушки, превращенной в кошку: «Солнце праздник справляет, лучи суетятся, облака над землею плывут. Но одно из них – пестрое – радугой блещет. Это юбка любимой мелькает, кружась. Подхватил он невесту и ну целовать. И три дня вся округа со свадьбой плясала».

Сказка «Птичка» – о непреодолимой силе рока, судьбы. Не хотел боярин, чтобы его родившаяся дочь в будущем вышла замуж за сына цыганского кузнеца, о чем поведала ему незадолго до рождения первенца птичка, прилетевшая на подоконник. Уж барин и так и эдак пытался избавиться от мальчика, выманив его обманным путем у родителей и отправив слугу в лес избавиться от него. Да не тут-то было – Судьба распорядилась так, что то, чему было суждено сбыться, – сбылось: молодые полюбили друг друга, невзирая на предрассудки и сословные различия, и поженились.

Обобщая, отметим, что цыганский фольклор, собранный Г. Кантей, в основе своей содержит информацию о менталитете народа, его носителя, говорит о добрых традициях, заложенных испокон века в духовной культуре цыган. Многовековые гонения, геноцид цыганского народа заложили в его ментальности особый стереотип поведения. У родителей-цыган барин отбирает сына, и они покорно отдают его ему, нажив спустя годы «детишек – куча мала». Может, в этом и состоит цыганская мудрость, не позволившая взбунтоваться и тем самым подвергнуть риску свою жизнь и жизнь своего ребенка.

Крупицы этой мудрости нашли свое отражение в цыганских поговорках и загадках, опубликованных в сборнике. «Мудрый человек не станет ссориться», «Где счастье – там всегда ладится», «Настоящий мастер может считать себя человеком», «Не мни себя самым умным» и т. д. Загадки, представленные в книге, достаточно наглядно свидетельствуют об основных, ключевых предметах, приоритетных в хозяйстве и окружающем мире цыганского народа: хлеб, кружка, колесо, дерево, кремень, колодец, иголка, земля, орех, колокол и др.

Сбор фольклора в полевых условиях всегда был одной из нелегких задач для фольклористов-собирателей. Сегодня, в ситуации меняющихся приоритетов, к сожалению, зачастую не в пользу извечных ценностей, ставится под угрозу сохранившийся цыганский фольклор, который, словно живой организм, вымирает вместе со своим носителем. В своем побуждении опубликовать в научном журнале цыганский фольклор, собранный еще в первой половине прошлого века, мы руководствовались, прежде всего, идеей поддержки изучения цыганского фольклора и привлечения молодежи, призванной стать хранительницей цыганских традиций, к собиранию крупиц мудрости своего яркого и незаурядного племени.

*Светлана ПРОКОП*

## ЦЫГАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

(Стихи, частушки, легенды, пословицы, поговорки, загадки, сказки)

Собрал **Георгий Кантя**
(Перевод Константина Шишкана)

### СТАРАЯ ПЕСНЯ

Посмотрел на девчонку:
Шаль – огонь на плечах.
Словно радуга, юбки
Запестрели в глазах.

Встрепенулись мониста,
Чистым звоном дразня,
Острым взглядом кольнула
И ушла от меня.

Что же делать, скажите?
Сердце скачет, что конь,
Погасить не могу я
Безответный огонь.

Мне бы только глазочком
Глянуть: как там она?..
Словно вышло случайно
И… не больно нужна.

### ВЕТЕР

Ветер бродит по земле
С дождиком в обнимку.
Только я совсем одна –
Девка-«невидимка».

Люди смотрят сквозь меня,
Сироту не видят.
В сердце копятся моем
Горести-обиды.

Трудно круглой сироте –
Ни отца, ни мамки,
Нет ни братьев, ни сестер.
Плечи режут лямки.

Ох, котомка тяжела –
Слезы в ней да беды.
От шатра иду к шатру,
От старухи – к деду.

За кибитками плетусь.
Боже, как мне плохо!
Мне бы капельку тепла
Да от счастья – кроху.

Дождик, дождик, пожалей,
Ласковым стань, ветер,
Никого нет у меня,
Кроме вас, на свете.

**ДЕВУШКА-РОМНИЦА**
На коне скачу я,
Где же, где же та,
У которой – пламень
Алые уста?

Отыщу девчонку
Я в любом краю,
Стану холить-нежить
Ту любовь мою.

До зари готов я
Слушать милой речь,
Пусть поет романсы,
Горяча как печь.

Девушка-ромница
Больно хороша!
Тянется за нею
Глупая душа.

**КАК ОТКРОЕШЬ КНИГУ…**
Как откроешь книгу,
Ум свой оживи,
Дай надежду мигу
На зарю любви.

Знак судьбы с рожденья
Богом дан тебе.
В час благодаренья
Поклонись судьбе.

Что дается Богом
В веренице дней, –
Мало или много, –
Для души твоей.

**КОЛИНДА**
В этот день мы славим Бога, ганэ, ганэлэ,
Семь тарелок ставим строго, ганэ, ганэлэ.

Три с водою, три с вином, ганэ, ганэлэ,
И с пустым – седьмую – дном, ганэ, ганэлэ.

Чтоб Всевышний долгожданный, ганэ, ганэлэ,
Нам в нее насыпал манну, ганэ, ганэлэ.

Выпьем чашу мы до дна, ганэ, ганэлэ,
Красно-черного вина, ганэ, ганэлэ.

За Начало, за Творенье, ганэ, ганэлэ,
В час молитв благодаренья, ганэ, ганэлэ.

Чтоб Господь, грехи послушав, ганэ, ганэлэ,
Упокоил наши души, ганэ, ганэлэ.

**ЧАСТУШКИ**
Отбивай чечетку четче,
Целовать готов до ночи.
Только, девка, не мудри,
Раз и два, и раз, и три,
хэ, хэ, ханка.

Раз и два, и три-четыре,
Разойдитесь кругом шире.
Прыгай, девка, веселей,
Отставать, гляди, не смей,
брэ, брэ.

Парень вымахал до крыши,
А цыганочка мала –
Как муравушка, не выше,
До него не доросла.

Разгорелся жок-пожар.
Закружились млад и стар.
В пляс пустились сапоги –
В круг вступают старики.

Там, где пляшут пожилые, –
Там цветочки неживые,
Там, где пляшет молодежь, –
Там растут трава и рожь.

Девка словно сладкий сон,
Юбку крутит колесом,
Скачет как горячий конь –
Не цыганка, а огонь.

Погляди, как грудью пляшет,
Груди спелые, что груши.
Попадешься ей – задушит,
Ты не знаешь девок наших!

Поглядел и отойди –
Пляшет пламя в той груди,
У цыганки нрав Яги.
Ноги в руки – и беги.

Пляшет, радуясь, душа:
До чего же хороша!
Алый цветик в волосах,
Искры мечутся в глазах.

Мы на месте на одном
Бьем чечеточку вдвоем.
В хоровод пойдет со мной –
Станет мне она женой.

Десять девок – выбирай.
С кем ведет дорога в рай?
Не замечена одна,
Никому не отдана.

Плат – фефеска – на груди.
Что у девки впереди?
Мать родимая – земля,
Лес зеленый да петля?

**СТАРАЯ ПЕСНЯ**

Там, в зеленой свет-долине,
Завели цыгане песню
И зовут меня на пляску.
Не хочу об этом слышать:
Собираемся в дорогу –
Увести табун хотим мы
И угнать ночной порою.
Тяжела судьба цыгана:
Нет деньжат – не думай даже
На любви своей жениться.

**ЕДЕТ ПАРЕНЬ, ЕДЕТ…**

Едет парень, едет,
А рука болит…
Погулял-побегал он
На своем веку,
Жен чужих заманивал,
В Кодры уводил.
Встретил он цыганочку,
Что огонь в ночи.
В том костре обманчивом
Как бы не сгореть!
Но любовь у парня
Разум отняла.
Ночью с чьей-то женушкой
Отгонял он страх.
Все же вспомнив как-то
Про лихих мужей,
Закатил пирушку
Он в корчме для них.
Вся корчма гуляла
И на первый раз
Руку поломала.
Ну, а на второй
Парню обещала
Голову срубить…
Едет парень, едет,
А рука болит…

**НОВАЯ ПЕСНЯ**

Раз, раз, раз – мудрый я цыган.
Два, два, два – целый мир мне дан.

Три, три, три – на обувку на смотри.
Целоваться будем до зари.

Обниму на счет четыре.
Все прекрасно в этом мире!

А на пять, на пять, на пять
Обниму тебя опять.

И на шесть, на шесть, на шесть
Я скажу, что счастье есть.

**ПОСЛОВИЦЫ И ПОГОВОРКИ**

Не бей коня – на нем хозяйство держится.
Не мни себя самым умным.
Два глаза обернутся десятью, ежели глядеть внимательно.
И одна голова хороша, если учит добру.
Мудрый человек не станет ссориться.
Уважай других – и тебя почитать станут.
Без костра нет жизни цыгану.
Хочешь узнать врага – смотри в оба.
Всем никогда не угодишь.
Ученый всегда прав.
Не отдавай хозяйство огню – на нем оно не держится.
Где счастье – там всегда все ладится.
Хочешь иметь – думай о Боге.
Сперва помоги себе сам, чтоб потом помогли другие.
Настоящий мастер может считать себя человеком.

**ЗАГАДКИ**

Из земли расту, в землю ухожу, а люди без меня не могут.
*(Хлеб)*

Четыре сестрички вместе бегут. Друг за дружкой гонятся, а догнать не могут.
*(Колеса)*

Я круглое, белое, желтое. Согреют меня – оживу.
*(Яичко)*

Я словно два яичка. Но если откроюсь, расскажу, что тебя окружает.
*(Глаза)*

Помогаю есть, до еды – утоляю жажду.
*(Кружка)*

Летом охлаждаю, зимой согреваю.
*(Дерево)*

Если ударишь меня, подарю огонь.
*(Кремень)*

Бываю толстой и тонкой. Но все равно смотрящие на меня становятся мудрее.
*(Книга)*

Всюду в мире я хожу и всем правду говорю.
*(Часы)*

Всех боюсь, от всех бегу.
*(Заяц)*

Всему миру я служу. Если темень – прихожу.
*(Лампочка)*

В лесу живу, но в сараи захожу. И редко кто может меня перехитрить.
*(Лиса)*

Я маленькая, да удаленькая: везде успеваю что-нибудь соединить.
*(Иголка)*

Растет выше крыши. Сладок как мед, горек как перец.
*(Орех)*

Круглый, зеленый, всем нужен. И дна не видать.
*(Колодец)*

Круглый ремешок под корягой залег. Все его боятся, не хотят обниматься.
*(Змея)*

Я круглая и многоцветная. Но два цвета – главные. Всех держу и всех кормлю.
*(Земля)*

Колоти меня – закричу. Все село соберу – на радость или на беду.

*(Колокол)*

Что увижу – миру покажу. Все секреты и все беды сохраню.

*(Спутник)*

**ЛЕГЕНДА О РОМЕ**

В шумном таборе одном
Жил да был красавец ром.
Был горячим, молодым,
Хвастал чубом смоляным.
Пил-гулял да клял святых,
Словом, – был тот парень лих.

Знал в округе все шатры,
Где до утренней поры
Погулять бы был не прочь.
Как-то раз, под Пасху, в ночь
Завернул случайно он
К дому, где живет Барон.

Глянул парень – спасу нет.
И, зардясь как маков цвет,
Видя, что идет Барон,
Отдает ему поклон.
А Барон ему: «Постой,
Ты куда же, молодой?
Будем с дочкой и женой
Рады гостю в час ночной».

Не спуская с парня взор,
Дочь вступает в разговор.
Слово за слово, и вот
Дочь он за руку берет.
Мать с отцом уходят в ночь,
У костра оставив дочь.

Звезды пляшут до утра,
Словно искорки костра,
Звезды – в черных волосах,
Звезды мечутся в глазах,
С неба черного серьгой
Виснет месяц золотой.
Только к самому утру
Сон подкрался к их костру…

И приснился парню сон,
Будто Фею видит он.
Небо треснуло, и лик
В темном облаке возник.
Фея, глядя сверху вниз,
Молвит: «Счастьем поделись.
Ты скажи лишь „да и да”
И отступится беда.
Но лишь раз ты скажешь „нет”, –
Потеряешь счастья след».

Что же делать? Краток миг!
В горле бьется – плачет крик.
Закричать бы «нет и нет»,
Да из глаз уходит свет.

Лишь сказал он «да и да»,
Как нагрянула беда.
И тотчас обволокла
Мгла собою Фею Зла.
Но слова услышал он
Те, что бросила вдогон:
«Не перечь, цыган, судьбе.
Благодарна я тебе,
Что сказал ты „да и да”,
Слушай, рядом есть плита.
Скажешь „да” свое опять –
Станут вмиг отодвигать
Пред тобою ту плиту,
Прогоняя темноту».

Про себя сказала так:
«Ну достался мне простак!
Счастью есть предел всегда,
А бессмертна лишь беда…»

Он стряхнул остатки сна.
«Где же, где же, где она?!»
Их костер сгорел дотла.
Ну куда она ушла?
И, вскочивши на коня,
Полетел быстрей огня.

Вот усадьбу видит он,
На земле в крови – Барон,
Рядом мертвая жена,
Словно мел, бледна она.
В страхе кинулся он прочь.
Глядь – любимая их дочь
С алой раною в груди.

«Стой, любимый, погоди, –
Шепчет девица ему,
Отогнать пытаясь тьму. –
Миг любви наш не забудь».
И, вздохнув, затихла грудь.
Он к любимой подбежал,
Алый выдернул кинжал.
Дикий гнев и горький стон
Взяли бедного в полон.

Заметался он в лесу,
Но, смахнув со щек слезу,
Углубился в темноту,
Чтоб скорей найти плиту.
Там спасенье, там мечта.
Только где она, плита?

Смотрит он – стоит за пнем,
Подзывая пальцем, Гном.
Говорит тот Гном ему:
«Ты разгонишь, парень, тьму,
В подземелии „Беда”
Скажешь только „да и да”.

Те слова Злой Феи – ключ
К царству, где родник горюч,

Где несчастье, смерть и боль.
Те слова свои – пароль –
В час лихой тебе дала,
Не подумав, Фея Зла.

Только в дыме и огне
Не забудь о колдуне.
Веря в силы колдуна,
Не тревожилась она:
„Не коснешься ты плиты,
Не видать тебе мечты”.
Ты же, парень, в счастье верь
И в судьбу откроешь дверь.

Доброй Феи злобный враг,
Заковал ее он в страх,
Заточив в седой скале.
Но струится по земле
По-над пропастью, слепа,
Рядом узкая тропа.
Ты по ней тишком пройди,
Счастье встретишь впереди.
Только скажешь „да и да”,
И отступится беда».

Так сказал и вмиг исчез –
Гнома скрыл зеленый лес.
Что же это? Явь ли, сон?
И к плите стремится он.
Где же, где же та плита,
Где заветная мечта?

Лишь подумал – вот она,
Лес, плита и тишина.
И тогда он крикнул «да»!
Отодвинулась плита.
Горы вскрылись, глядь – внутри
Держат свод богатыри.
Виснут пики изо льда.
Что ж, и это не беда.
По-над огненной рекой
Тропкой, тропочкой, тропой,
Шаг за шагом, руки – в кровь,
Впереди мечта-любовь.

И цепляясь за скалу,
Не сдаваясь горю-злу,
Он уже едва ползет,
Но – вперед, еще вперед!
«Да» сказал, и рухнул свод.

Разлетелось небо в прах,
Гром гремит, уходит страх.
И колдун, лишаясь чар,
Гаснет, как огонь-пожар.
И, уйдя от колдуна,
Появляется Она,
Фея Добрая из сна,
Лик – как светлая луна.

Поклонясь, велит ему:
«Следуй слову моему.
Передай семье поклон.
Будут счастливы Барон
И жена его, и дочь,
И уйдут все беды прочь.

Помни: счастье – впереди.
Ты меня на свадьбу жди.
Оберег возьми от зла».
Голубь, вскинув два крыла,
На плече сидит орлом.
«Пусть кружится над шатром,
Пусть любовь он стережет
И цыганский славный род».

## КОШКА

Когда Земля дружила с Небом, люди были ближе к Богу, кошки водились с собаками, а старухи молодели на глазах, жил да был на белом свете ромумелец, кочевой кузнец. И не было ему равных во всей округе.

Однажды, когда дел у него было невпроворот, забрела к нему в кузню кошка. И все бы ничего, да стала она жалобно мяукать.

Пожалел ее кузнец, дал ломоть хлеба. Но она отвернулась и продолжала мяукать. На нет и суда нет. Кузнец продолжал работать, а кошка мяукать.

Стемнело. Стал он кошку выпроваживать – пора, мол, и честь знать. Да только она уходить не собиралась. И мяукать перестала. Лежит на поддуве и урчит.

Пожалел ее кузнец, накрыл курткой – пусть остается. А сам в село подался – поделки готовые разносить. Идет-идет да невзначай о кошке вспомнит: уж больно странная она, непокорная.

Воротясь домой, инструмент собрал, прибрался в кузне, на кошку поглядел – лежит она смирненько и сопит.

Лег кузнец спать, в сон глубокий, что в колодец, провалился. Но и во сне кошка к нему пришла.

Наутро кузнец заглянул к хозяину двора, где остановился, просить новый чурбан под наковальню.

«А ты, – говорит хозяин, – сруби вон то старое дерево, сливу. И чурбан получишь, и дрова для дел своих кузнечных».

Кузнец так и сделал. И повалил к нему народ. Работа так и спорится; одному сапу ладит, другому топор, третьему серп. Звон стоит на всю округу.

Свечерело. Едва окончил он работу, глядь – кошка к нему наладилась. Подходит и ну мяукать. Что делать? Гнать в три шеи?

Но лишь стала она еще жалобней мяукать, пожалел ее кузнец. Взял миску, накрошил мамалыги, залил молоком. Ела кошка, ела – насытилась, наконец. Взял кузнец цепь, привязал кошку к наковальне, чтоб не сбежала. И в село подался – поделки свои разносить. А вернулся – кошки не увидал. Куда она подевалась? Инструменты собраны, ладком да рядком уложены. Кто же так расстарался? У хозяина спросил:

«Не видал никого, – отвечал хозяин, – а кошка –

вона лежит». И указал на место, где металл плавят. Накормил кузнец кошку, сам вдосталь поел и ко сну отошел. А кошка на прежнем месте улеглась. Но до полуночи глаз не сомкнула.

А в полночь молодою цыганкою обернулась. Рукой махнула – стол с яствами подле нее появился. Во второй раз махнула – разбудила рома. Чашу золотую с вином ему поднесла.

Трет ром глаза, ничего понять не может: сон ли, явь? Палец ей протягивает: укуси, мол, чтоб поверил. А она обнимает его и целует. Но палец укусить не забывает.

Слушает ром ее рассказ. Была она женою цыганского Барона. А он знался с Нечистым. Ночью уходил, с зарею возвращался. И так день за днем. Не смогла она более терпеть. И спросила, плача, мужа: «Куда же ты по ночам ходишь?»

А муж ей в ответ: «Это страшная тайна. Поклянись, что будешь молчать. Все, что есть у меня, – от нечистой силы. Служу Дьяволу. Теперь ты знаешь все. Но гляди – нарушишь слово – в кошку превратишься».

Заплакала она. А он ей: «Слушай, то заклятье сможет снять только мастер. Неженатый ром, без детей. Если срубит он старое дерево, сливу, приспособит чурбан под наковальню и три ночи кряду проведет в хозяйском колодце».

Тут заря занялась. И сказала цыганка: «Мне пора. Ухожу. А захочешь, чтоб стала твоею, сделай так, как Нечистый велит». В тот же миг она кошкою обернулась и исчезла.

А у бедного рома из рук все валилось. Ночью вышел, в колодец пытался спуститься. Но какая-то сила не пускала его. Только сделает шаг – тут же ветер подхватит и отбросит назад.

А к утру появился Дракон. И сказал: «Знаю. Жаль тебе эту цыганку. Но и я ее тоже жалею. Приготовька ты острый палаш. И сразимся. Победитель ее заберет».

И ковал тот палаш ром три дня. Разрубить пень сухой попытался. Но палаш разлетелся.

Бросил ром свою кузню и по свету пустился, чтоб секрет разгадать, как палаш изготовить. Но умельцы секрета не знали.

И домой воротясь, видит он за селом старушонка сидит. Руку тянет: подай, мол, болезной. Дал кузнец ей монеты – две из трех, что в кармане остались.

А она – кузнецу: «Знаю, знаю заботу твою. Ты зайди-ка в мой дом, дам тебе я совет».

И в лачугу войдя, кузнецу говорит: «В ночь ступай на погост. У могилы сестрицы моей посиди. Ровно в полночь из старых могил злые силы придут. Но ты страх одолей и рассвета дождись. И когда злые силы в могилы вернутся, ты увидишь сестрицу мою. И советы тебе она даст».

На погост темной ночью отправился он у могилы сидеть. Ровно в полночь увидел, как дымка плывет, выходя из земли. И все гуще, все гуще становится дым. И из облака-тучи выходит Нечистый, а за ним вереницей плетутся скелеты. С воем, скрежетом, свистом кружатся они.

Он сидит у могилы, зажмурив глаза. А вокруг – хоровод мертвецов. Продержаться бы только до первых лучей, одолеть наползающий страх!

Вот и солнце. И с первым лучом провалился сквозь землю Нечистый, а за ним и скелеты ушли. И увидел сестру он старушки убогой. «Вот, держи, – говорит. – Эта сабля в могиле хранилась. С ней Нечистого ты одолеешь. И любовь возвратишь, и меня от неволи спасешь».

Ночью темной пошел он к колодцу. Глядь – Нечистый к прыжку изловчился. И тогда он взмахнул своей саблей. И Нечистый, сраженный, в прах разлетелся.

Солнце праздник справляет, лучи суетятся, облака над землею плывут. Но одно из них – пестрое – радугой блещет. Это юбка любимой мелькает, кружась.

Подхватил он невесту и ну целовать. И три дня вся округа со свадьбой плясала.

Был и я за столом, пил да ел от души… только в рот ничего не попало.

## ПТИЧКА

Жил да был на белом свете ром со своей ромницей. Кочевали они от села к селу, ром кузнечил, но денежек им всегда не хватало.

Однажды подходит к ним разодетый боярин. «Эй, цыганский кузнец, – говорит, – изготовь-ка мне пару подковок медных. Вот, возьми мои новые сапоги».

Отложил ром все свои дела, подковал сапоги боярина подковками медными да еще шпоры изготовил в придачу. Боярин глядит на них – не нарадуется. И вторую пару сапог изготовил кузнец. «А это, – говорит, – в подарок».

Улыбнулся боярин: «Мастер ты, видать, неплохой. Приходи-ка ко мне в имение. Будешь делом кузнечным своим заниматься, инструмент для люда рабочего ладить».

Согласился ром, радости его не было конца: боярин дал ему кров, мастерскую для кузни да жалованье положил изрядное.

Дни летели за днями, что кони цыганские, и вот хозяин уже шлет рому гостинцы к Новому году, денежки за труд да вино передает – душу потешить. Ромница пирогов испекла, стол накрыла. Сидят они вдвоем рады-радешеньки, винцо попивают. Тут их и сморил сон глубокий.

Ровно в полночь разбудил кто-то рома. А через полчаса прилетела Птичка, села на подоконник и говорит на цыганском: «Слушай, ром, слушай, боярин. Жены ваши в эту ночь понесут: у боярина дочь родится, а у тебя, ром, – сын. И похожи они будут, что две капли воды. Быть им парой навек». С этими словами Птичка улетела.

Не спал в ту ночь боярин, услыхал он слова Птички. Утром вскочил, кликнул слугу, приказал ему с рома глаз не спускать и прибавил тому жалованье. Предсказание Птички не давало боярину покоя. Как же так, дочь должна выйти замуж за рома! Щедрость боярина не знала границ – носился он с кузнецом что с писаной торбой.

Как-то раз ром признался, что собирается в путь-дорогу – душа зовет в вольные степи. Услыхав эту весть, прибежал к нему хозяин и стал просить остаться. И тут же повысил ему жалованье. От добра добра не ищут. Поразмыслив, ром решил остаться.

Дни катились за днями, что колеса кибитки. И вот пришла ночь родов. Боярин прислал двух повитух. И ровно минута в минуту на свет родились дочь боярина и сын рома. Через день боярин заглянул в кузницу – с сыном поздравить. И подивился: Птичка не обманула – сын рома был похож на его дочь что две капли воды. И стал тогда боярин просить рома оставить ему сына. Ну куда тащить его в стужу лютую?

Приказал ром жене своей отдать сына боярину, а сам стал собираться в дорогу. Но когда пришел за сыночком, боярин сунул ему кисет с золотыми – пускай, мол, останется он в боярской семье.

Рассказал ром жене о просьбе боярина. А она – в плач. Тогда ром отдал ей кисет с золотыми, крича, что потом заберет у боярина сына. Что поделать – она согласилась. А боярин, придя за ответом, подарил им еще два кисета. И унес их сыночка.

Собирались они в путь-дорогу и по сыну горько вздыхали. Но умчали их вскорости в степи быстрые кони.

А боярин денька через два вызывает слугу: «В лес свезешь цыганенка, порешишь и землице отдашь. Но гляди – не сносить тебе головы, коли слово сболтнешь ненароком».

Взял мальчонку слуга в свои сани, в темный лес с ним подался. Страшный грех – загубить неповинную душу!

Положил под кустом он ребенка, развернул свои сани и в именье, как ветер, помчался. А боярину так доложил: мол, исполнил все в точности, как повелели.

Потеплело, в небе тихо кружились снежинки. Тут мальчонка очнулся, плакать стал и сопеть.

А бедняк из села, что вдали от именья лежало, хворост здесь собирал. Услыхав тихий плач, он нагнулся. Поднял сверток, красоте малыша подивился. И, накрыв зипуном, поспешил восвояси. То-то радость старухе: ангелочка везет, не иначе! Ведь детей у них нет, это Бог им подарок послал!

Увидала старуха мальчонку и что курочка-ряба захлопотала. «Божий дар, – говорит, – божий дар».

С той поры рос он в этой семье, добрым молодцем стал. Пробил час, и пошел Ионикэ учиться. И за школьной оградой ее увидал – дочь боярина – Мику. Стали дети дружить, полюбили друг друга, и когда завершили учебу, говорит ему Мика: «Не могу без тебя. Я родителям все рассказала».

Ионикэ своим сообщил. А у них уж детишек – куча мала, и про Птичку давно позабыли.

Говорит Ионикэ: «Пойдем-ка в именье. У отца твоего испрошу я согласья».

Но как только вошли они в дом, Ионикэ боярин узнал. Покраснел, захрипел и, за сердце схватясь, бездыханным свалился. А жена говорит: «Это радость убила беднягу».

Схоронили боярина, и три дня, и три ночи его поминали. А потом молодые, через месяца три, отплясали веселую свадьбу.

Я там был, ел да пил, только в рот ничего не попало.

# COMUNICĂRI
# СООБЩЕНИЯ

*В. НЕВЗОРОВА*

## БОЛГАРСКАЯ СПЕЦИФИКА ХОРОВЫХ МИНИАТЮР ДОБРИ ХРИСТЕВА
## (На примере песни *Леле моме*)

На пути к концепции национального стиля в болгарской музыке XX в., которая официально была выдвинута как проблема музыкального искусства в середине 30-х гг., большое значение приобретает музыкально-теоретическое наследие Добри Христова. Композитор-фольклорист обозначил основные приоритеты болгарской музыкальной культуры, которые он видел в опоре на традиционное искусство еще в 10–20-х гг. XX в., и строго следовал им в своей общественной, педагогической и дирижерской деятельности, а также в своем композиторском творчестве.

Хоровое наследие 20-х гг. прошлого века относится, по определению В. Крыстева, к наиболее зрелым произведениям Добри Христова, накопившего большой опыт работы с фольклорным материалом. В это время появляются несколько сборников обработок народных песен и авторские сочинения композитора на народной основе. 13 песен македонских болгар для мужского хора, которые также датируются началом 20-х гг. [1], принадлежат к жанру *обработок-гармонизаций народных мелодий*.

Хоровая миниатюра *Леле моме* для смешанного хора a cappella продолжает линию хоровых произведений Д. Христова на основе фольклорных источников, то есть входит в категорию *болгарских авторских хоровых песен на фольклорной основе*. Поэтому к песне имеется уточняющий подзаголовок: «По народен мотив». Помимо редакции для смешанного хора, существует и вариант для мужского хора, который датируется 1927 г. *Леле моме* – это одно их тех произведений, которые составили поистине золотой фонд болгарского хорового искусства XX в. О популярности этой хоровой миниатюры говорит тот факт, что она много раз переиздавалась в различных сборниках, как авторских, так и коллективных, включалась в репертуар различных хоровых коллективов, как профессиональных, так и самодеятельных. По своему содержанию этот хоровой образец относится к жанру песни-танца.

В основу *Леле моме* положена народная мелодия в объеме квинты, с чередованием ладовых опор на терции и первой ступени звукоряда. Динамичная, импульсивная, она исполняется басами, аккомпанируемая октавами остальных голосов, отбивающими танцевальный ритм. Отметим необычное расположение мелодического голоса (нижний), в то время как в традиционной инструментальной монодии с квинтовым (волыночным) тоном, бурдонным звучанием главного опорного и квинтового тона лада, также как и в литургическом пении с исоном, мелодия обычно находится вверху.

Фраза строится таким образом, что мелодическое движение каждый раз устремлено к удлиненной центральной длительности. Благодаря этому создается игра квинты-терции-примы. Еще один игровой момент этого народного образца – перестановка первой и второй ступеней в начале каждого такта. Периодичность строения двутактных фраз, складывающихся в четырехтактное построение, также отвечает духу подвижного народного танца. Еще одно средство, обеспечивающее игривый характер фольклорного материала – помещение мелодии в подвижном темпе в низкий регистр, что, как известно, придает звучанию шутливый, юмористический оттенок.

Быстрый темп, «неравнодольный» метр, размер 11/8 с удлиненной средней долей: 2+2+3+2+2, непрерывная метроритмическая пульсация свидетельствуют в пользу танцевальной основы этой хоровой миниатюры. По своей ритмической формуле *Леле моме* Добри Христова напоминает один из излюбленных болгарских танцев в размере 11/8 – *копаницу*. Распространенный в западной части Болгарии, он известен также на севере под названием «Ганкино хоро», у македонских болгар также встречается аналогичный танец под названием «Сербская копачка». Объединяет эти танцы симметричная метроритмическая формула 2-2-3-2-2 или «краткая-краткая-долгая-краткая-краткая» доли.

Как указывает В. Крыстев, по характеру передачи стихии народного танца *Леле моме* близка рученице [2]. Удлиненная центральная доля образует симметричный такт в духе «необратимых» ритмов Мессиана, но на деле ничего общего с современной музыкой не имеющий, так как такие «неправильные» такты и составляют болгарскую специфику в области метроритма. В трудах Д. Христова единицей пульсации в болгарской народной музыке чаще является шестнадцатая длительность, при избрании восьмой как метрической единицы образуется размер 11/8.

Композитор оценивал размер 11/16 как неправильный пятидольный такт, который является

основой некоторых танцев Софийского региона Болгарии, таких как «орханийска игра, хайдушка игра и др.» [3]. Фактически величина доли такого размера – не восьмая длительность, а четверть, поэтому и дирижировать это произведение предлагается на пять [4]. Кажется, логичнее было бы применить размер 5/4, но он не отражает реальное наполнение каждой доли неправильного такта, в частности, нормативные четверти и удлиненные четверти (четверть с точкой). Такие размеры, где длительность долей в такте разная, и получили название «неравнодольных». Отмечая это противоречие между реальным количеством долей и их разным качественным наполнением, Васил Стоин отмечал, что, исходя из реального метрического чувства, «следовало бы записывать подобные метрические группы, целые [доли] и полудоли, например, 2½ / 8, 3½ / 8 и пр. вместо 5/8, 7/8 и пр.» [5]. Надо заметить, что Венелин Крыстев в своей монографии о Добри Христове представляет размер этой миниатюры как сложный, складывающийся из комбинации двух несимметричных размеров 7/8 + 4/8 [6]. Ритмическая пульсация октав звучит постоянно в крайних частях. В средней, где преобладает двухголосие, ритмический пульс хотя и не пропадает, но уже не связан с «пустыми» октавами, поручен мелодическим голосам.

Миниатюра написана в ионийском ладу «До», но почти постоянные пульсирующие октавы на пятой ступени лада (квинтовые бурдоны, исоны – см. об этом далее) создают впечатление ладовой гипоформы. В средней части меняется высота лада – мелодия варьируется в ионийском ладу «Соль», сочетаясь с тем же ладом от «До». В средней части оттенок миксолидийского лада «Соль», на который указывает В. Крыстев [7], гармонично соотносится с миксолидийской септимой среднего раздела первой части.

Начавшееся в т. 5 варьирование фольклорного образца все же не покидает окончательно лад «До», на что указывает окончание каждого двутакта, завершаемого автентической каденцией на «до».

Устойчивое положение исонов (постоянное исонирование), которые звучат в крайних разделах на звуке «соль», а в середине в функции исона появляется звук «ре», – объединяет всю хоровую обработку в фактурно-ладовом отношении.

Если в первой части исон звучит на квинтовом тоне ионийского лада «До», и развитие в первых 16 тактах (с повторениями) однородно, не выходит за пределы лада, то в середине первой части можно говорить о кратковременном ладовом контрасте. Сопоставлением берется исон «ми», создавая кратковременное впечатление ладовой переменности. Однако уже в следующем такте цепочка доминант возвращает развитие к ладу «До» (a tempo).

По нашим наблюдениям, ладогармоническое развитие в *Леле моме* носит модальный, а не тональный характер, по определению В. Крыстева, который установил в средней части наличие гармонического соль-мажора [8]. На модальность указывает не только диатонический, за редчайшими исключениями (тт. 9-10, т. 26, т. 30, т. 41), характер музыки, но и использование ранних форм многоголосия, обусловленных традиционной монодийной фактурой (выдержанные тоны, квинтовые бурдоны, остинато), опора на диафонию и мелодическое развитие голосов, преобладание неполных аккордов трезвучного состава, особенно в первых двух частях, даже в случае divisi и шестиголосия в репризе первой части (т. 11).

В первых двух частях композитору удалось сохранять модальный характер музыки, который органично сочетался с гетерофонным многоголосием, с исонами, реальной диафонией. Гармоническое начало здесь проступает наиболее отчетливо в каденционных завершениях частей (тт. 14 и 26). В динамизированной третьей части, наоборот, усилены гомофонно-гармонические тенденции. Здесь выстраивается полнозвучная четырехголосная аккордовая последовательность с участием альтерированных аккордов (в зачине). В куплете восстанавливается гетерофонная фактура. Произведение завершается небольшой кодой гимнического характера, в которой вновь используется гомофонно-гармонический склад: звучит гармоническая последовательность 6-8-голосных акцентированных аккордов на *ff*.

В *Леле моме* отсутствует постоянное многоголосие, фактурное развитие здесь довольно разнообразно. Композитор изобретательно строит хоровую ткань, соединяет уже упоминавшиеся формы многоголосия, связанные с традиционной монодией (гетерофония), и имитационно-полифоническое варьирование мелодии. В то же время ему удалось добиться аутентичного фольклорного звучания.

В этой хоровой миниатюре используется и реальное двухголосие (диафония), как в тт. 15–22, и диафония с октавным исоном, как в тт. 22–24, с октавными дублировками как мелодии (тт. 11–14), так и пульсирующих многоэтажных октав (в двух и более голосах). Исон может исполняться как на слог «ла», так и на слова одновременно с мелодией (диафонией), создавая звуковую и текстовую опору мелодическому узору песни. Местоположение исонов также постоянно меняется, периодически звучат «многоэтажные» унисоны – произведение отличается гибкой, изменяющейся фактурой.

Следует заметить, что проблема диафонии в болгарской народной музыке, намеченная Д. Христовым, получила свое отражение и дальнейшее развитие в трудах болгарских ученых. Например, Васил Стоин в труде *Българската народна музика* высказал гипотезу, что болгарская гетерофония исторически предшествовала западноевропейскому многоголосию [9].

В середине солирующие партии хора в основном складываются в двухголосие, даже при divisi хоровых партий, достигающих шести голосов! Голоса перекликаются – используются краткие

мотивные имитации, периодические непродолжительные дублировки в терцию, чаще в окончаниях фраз. Вся средняя часть – более камерная, реальное двухголосие здесь расцвечено в тембровом отношении, благодаря постоянной передаче варьируемой мелодии из голоса в голос (краткие мотивные имитации), а образующейся в результате такого развития диафонии – из одной пары голосов в другую. Мужское двухголосие сменяется женским, а затем – смешанным, с бурдонами. Следовательно, фактурные функции голосов жестко не закреплены, гетерофонное многоголосие создается всеми участниками смешанного хора.

Произведение в целом отличает гибкость функций голосов: мелодия, подголосок в диафонии, дублировки в терцию-дециму, пульсирующие октавы-унисоны могут поручаться различным голосам. Достаточно сравнить исполнение фольклорной цитаты, которое поручено в первой части вначале басам, затем басам, дублированным в октаву альтами; в репризе наблюдается общая динамизация: мелодия исполняется сопрано на *ff* с акцентами. Большое значение имеет постоянное тембровое перекрашивание, например, ритмические исоны – пульсирующие октавы – могут возникать то в результате divisi отдельных, каждый раз – разных партий, то сверху фольклорной мелодии (тт. 1–4), то в смешанном расположении с ней (тт. 11–13, тт. 36–37), то под варьированным вариантом ее (тт. 34–35), то как самостоятельные трехоктавные унисоны (тт. 8, 28).

Отметим как исключительные случаи перестановку в двойном контрапункте (ср. сопрано-альты тт. 5–6 с тт. 23–24), в четверном (ср. с конца т. 6–7 с тт. 24–25).

Хоровые возгласы «Хэй!», «Ой» также участвуют в создании пластичной звуковой ткани.

В целом в произведении наблюдается очень тонкое мотивное варьирование, которое вместе с постоянным фактурным обновлением и интересно решенной функцией ритмических исонов, отбивающих специфический ритм болгарского танца, обеспечивает оригинальность этой хоровой миниатюре.

Почти повсеместное преобладание гетерофонии в виде мелодии с октавными пульсирующими (дискретными!) педалями, задающими танцевальный ритм, унисонными началами фраз (многооктавные дублировки), диафонии, с одной стороны, несмотря на постоянное фактурное варьирование и мобильность компонентов фактуры – с другой, обращение к традиционной танцевальной модели – с третьей, – воплощает аутентичность болгарского музыкального фольклора. Композитор мыслил категориями и формами эстетики болгарского фольклора, в которой преобладает нерегулярный акцентный ритм, модальность, гетерофония, выросшая из подлинного образца монодии, и т. п.

В рассмотренной хоровой песне *Леле моме* прослеживаются основные черты, которые свойственны и другим хоровым произведениям Добри Христова на фольклорной основе:

- тонкое чувствование фольклорного первоисточника, стремление сохранить национальную специфику лада, метроритма, фактуры, синтаксиса, формообразования;
- детальная проработка фактуры, артикуляции, динамики;
- фактурно-гармоническая вариантность как главный прием развития в одних работах, которая может сменяться вариантностью как средством мелодического развития – в других;
- преобладание песенно-танцевальных жанров в традиционно болгарских «неравнодольных» размерах;
- стремление к жанрово-характерной образности в каждой миниатюре, трактующейся как музыкально-жанровая сценка, при общей простоте выразительных средств.

**Примечания**

[1] Кръстев Венелин. Добри Христов (Живот и творчество). София: Наука и изкуство, 1975. С. 86.

[2] Кръстев Венелин. Там же.

[3] Христов Добри. Македонские болгарские народные песни // 66 народни песни на македонските българи / Събрани и разработени с съпровод на пиано от Добри Христов. София, Печатница П. Глушков, 1931. С. 13.

[4] Произведения Д. Христова включены в репертуарные списки современной программы по дирижированию (см. Произведения на сложные и несимметричные размеры // Дирижирование: Программа по Специальности 0503 «Хоровое дирижирование» (повышенный уровень среднего профессионального образования). М., 2004).

[5] Стоин Васил. Българската народна музика. София: Наука и изкуство, 1956. С. 19. Болгарский этнограф допускает неточность, так как, например, в размере 5/8 пульсация осуществляется восьмыми (2+3, 3+2), а доли представлены четвертями (четверть и четверть с точкой). Именно так эти размеры трактуются Д. Христовым (см., например, Христов Добри. Македонские болгарские народные песни // 66 народни песни на македонските българи / Събрани и разработени с съпровод на пиано от Добри Христов. София, Печатница П. Глушков, 1931, репринт: София, Музика, 1983. С. 4).

[6] Кръстев Венелин. Указ. раб. С. 83.

[7] Кръстев Венелин. Там же. С. 86.

[8] Кръстев Венелин. Там же. С. 86.

[9] Стоин Васил. Указ. раб. С. 83-97.

*М. ФИЛИПОВА*

# ОСОБЕННОСТИ РОЖДАЕМОСТИ В «ЗАДУНАЙСКИХ КОЛОНИЯХ» БЕССАРАБИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.: ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В данной статье представлены предварительные результаты исследования естественного движения населения «задунайских колоний» Буджака. Выходцы из Болгарии наиболее массово переселялись как в ходе российско-турецких войн 1806–1812 гг. и 1828–1829 гг. так и после них. Миграционные процессы привели к возникновению в Буджаке данной этнокультурной общности, которая входила с 1819 г. в состав социальной группы «задунайских переселенцев». Именно обозначенный хронологический срез выступил этапом первоначального обустройства «задунайских колонистов» и интенсивного формирования болгар региона.

С целью описания и анализа естественного движения населения автор данной статьи обратился к информационным возможностям массово-формулярных источников. Для анализа привлечены посемейные списки и ревизские сказки трех «задунайских колоний» Буджака: Импуцита (1811), Чешма-Варуита (1809), Чийшия (1813), (ныне – с. Владичень, с. Криничное, с. Городне Болградского района Одесской области) [1]. Использование такого рода материалов в сочетании с методами статистического анализа позволило проследить складывание свойств болгарского населения региона как социальной общности с характеристиками демографической популяции.

*Особенности демографического поведения жителей колоний.* Воспроизводство населения всегда представляет собой диалектическое единство рождаемости и смертности. Основные черты рождаемости, смертности, а значит, и воспроизводства в целом детерминированы объективными условиями демографического равновесия и демографическим механизмом, с помощью которого это равновесие поддерживается.

Для данного населения характерен традиционный тип рождаемости, который, естественно, сопровождается недифференцированностью форм демографического поведения и, соответственно, целей и методов социального контроля над ним.

Брачное поведение (или так называемое «матримониальное поведение») определяется культурными нормами и находится под социальным контролем. В человеческом обществе подавляющее большинство детей рождается в социально санкционированном браке. Брак создает рамки, в которых протекают отношения полов. Но только репродуктивное поведение можно считать специфически демографическим, неразрывно связанным с рождаемостью. Под репродуктивным поведением понимается поведение, имеющее непосредственное отношение к зачатию и вынашиванию плода, независимо от того, как тесно оно связано с половым поведением. Что же касается брачного и полового поведения, то они имеют демографическое значение лишь в той мере, в какой они слиты с репродуктивным поведением, и утрачивают это значение, когда такая слитность нарушается. Но так как эта слитность никогда не нарушается настолько, чтобы всякая связь между тремя видами поведения исчезла, то все они могут рассматриваться как виды демографического поведения. Соотношение между брачным, половым и репродуктивным поведением с точки зрения их влияния на рождаемость образует структуру демографического поведения, влияющего на рождаемость.

В среде рассматриваемого нами населения активное половое и активное брачное поведение слиты между собой (половая жизнь женщины протекает, в основном, в браке). По общему правилу, активное половое поведение сочетается с «невмешательством», с пассивным репродуктивным поведением. Данное сочетание ведет к рождению детей, поскольку пассивное репродуктивное поведение означает полное невмешательство в естественный процесс производства потомства, рассматриваемый как неизбежное следствие нормальных половых отношений.

Различия в уровнях реальной плодовитости и рождаемости решающим образом определялись демографическим поведением людей, которое подчинялось некоторым единым для данного общества правилам. Обычаи, традиции, религиозные заповеди или светские законы предписывали людям, как следует вести себя во всех случаях жизни, в частности, они регламентировали их брачное, половое и репродуктивное поведение.

Культурные нормы обычно осуждают добрачные и внебрачные половые связи девушек и женщин. Нарушение этих норм рассматривается как недопустимое отклонение от общепринятой морали и в классических традиционных обществах сурово карается. Единственным основанием для «законных» отношений полов, особенно когда речь идет о представительницах женского пола, служит вступление в брак.

Не отрицая возможности разного рода отклонений от норм, различных исключений из общего правила, особенно в отношении социально привилегированной части населения, можно сказать, что в целом период половой жизни женщины и даже ее интенсивность в огромной степени зависели от принятых в данном обществе культурных норм, регулировавших брачное и половое поведение людей. Но влияние этих норм на рождаемость могло быть решающим только в том случае, если одновременно не было распространено автономное репродуктивное поведение, которое позволяло бы добиться хотя бы некоторой независимости репродуктивной активности от половой, разорвать

автоматическую связь между половым поведением и рождаемостью и избежать рождения ребенка как естественного следствия полового акта.

*Рождаемость.* Попытаемся охарактеризовать репродуктивное поведение и рождаемость в болгарских колониях. Для вычисления коэффициентов рождаемости применена методика, разработанная французскими учеными Л. Анри и А. Блюмом, основу которой составляет техника исследования, известная как «метод восстановления истории семей».

Для выяснения показателей рождаемости воспользуемся общим и суммарным коэффициентами рождаемости, а также возрастным распределением детей по возрасту их матерей.

Наиболее распространенным является коэффициент рождаемости, который вычисляется простым соотношением числа живорождений одного года к средней численности: $n = \frac{N}{P} \times 1000$, где N – число рождений за данный период; P – число населения на середину периода (среднегодовое население). Расчеты проводятся в промилле (‰) [2].

Но для начала необходимо вычислить показатели смертности младенцев, так как о ней ревизские сказки не сообщают ничего, а без их учета коэффициент рождаемости не будет точным. При распределении населения по возрастным группам $P_{0-4}$ обозначает число детей в возрасте 0–4 года, которые выжили из числа $N_{0-4}$ детей, родившихся за последние 5 лет. $P_{5-9}$ – число детей, которые выжили из числа $N_{5-9}$ детей, е родившихся за последние 5–10 лет.

Для того чтобы установить соотношение между $\frac{N_{0-4}}{P_{0-4}}$ и $\frac{N_{5-9}}{P_{5-9}}$, обратимся к данным, полученным на основе типичных таблиц смертности Коула и Демени [3]. В расчетах воспользуемся показателями, которые предлагаются для того случая, когда уровень смертности грудных детей составлял 300 случаев на 1000 жителей. Именно данный показатель был характерным, по мнению Б. Миронова, в XVIII в. в регионах европейской части России [4].

Высчитаем число рождений для населения возрастом 0–4 года. Возьмем средний коэффициент – 1,61, характерный для уровня смертности 300 на 1000. Подобным же способом определяем и численность детской группы 5–9 лет, а средний коэффициент для нее составляет 2,1.

Результаты исследования приведены в Таб. 1.

*Таблица 1* [5].

| | Число рождений с учетом детской смертности | Средняя численность населения | Общие коэффициенты рождений |
|---|---|---|---|
| **Имущита** | $N_{1814-1818} = 1{,}6 \times 68 = 109$<br>$N_{1809-1813} = 2{,}1 \times 59 = 124$ | 0,975 × 373 = 363<br>0,925 × 373= 345 | $n_{1814-1818} = \frac{22}{363} \times 1000 = 60{,}6\,\%$<br>$n_{1809-1813} = \frac{25}{345} \times 1000 = 72{,}5\,\%$ |
| | $N_{1831-1835} = 1{,}61 \times 103 = 166$<br>$N_{1826-1830} = 2{,}1 \times 69 = 145$ | 0,975 × 606= 591<br>0,925 × 606 = 560 | $n_{1831-1835} = \frac{33}{591} \times 1000 = 55{,}8\,\%$<br>$n_{1826-1830} = \frac{29}{560} \times 1000 = 51{,}8\,\%$ |
| | $N_{1846-1850} = 1{,}61 \times 169 = 272$<br>$N_{1841-1845} = 2{,}1 \times 175 = 367$ | 0,975 × 971 = 947<br>0,925 × 971 = 898 | $n_{1846-1850} = \frac{54}{947} \times 1000 = 57{,}0\,\%$<br>$n_{1841-1845} = \frac{73}{898} \times 1000 = 81{,}3\,\%$ |
| **Чешма-Варунга** | $N_{1814-1818} = 1{,}6 \times 68 = 108$<br>$N_{1809-1813} = 2{,}1 \times 50 = 105$ | 0,975 × 499 = 486<br>0,925 × 499 = 461 | $n_{1814-1818} = \frac{22}{486} \times 1000 = 45{,}3\,\%$<br>$n_{1809-1813} = \frac{21}{461} \times 1000 = 45{,}6\,\%$ |
| | $N_{1831-1835} = 1{,}61 \times 147 = 237$<br>$N_{1826-1830} = 2{,}1 \times 134 = 281$ | 0,975 × 828 = 807<br>0,925 × 828 = 766 | $n_{1831-1835} = \frac{47}{807} \times 1000 = 58{,}2\,\%$<br>$n_{1826-1830} = \frac{56}{766} \times 1000 = 73{,}1\,\%$ |
| | $N_{1846-1850} = 1{,}61 \times 161 = 259$<br>$N_{1841-1845} = 2{,}1 \times 168 = 353$ | 0,975 × 1140 = 1112<br>0,925 × 1140 = 1055 | $n_{1846-1850} = \frac{52}{1112} \times 1000 = 46{,}8\,\%$<br>$n_{1841-1845} = \frac{71}{1055} \times 1000 = 67{,}3\,\%$ |
| **Чийшия** | $N_{1814-1818} = 1{,}6 \times 28 = 44$<br>$N_{1809-1813} = 2{,}1 \times 23 = 48$ | 0,975 × 152 = 148<br>0,925 × 152= 140 | $n_{1817-1821} = \frac{9}{148} \times 1000 = 60{,}8\,\%$<br>$n_{1812-1816} = \frac{10}{140} \times 1000 = 71{,}4\,\%$ |
| | $N_{1831-1835} = 1{,}61 \times 123 = 198$<br>$N_{1826-1830} = 2{,}1 \times 102 = 214$ | 0,975 × 770 = 751<br>0,925 × 770 = 712 | $n_{1831-1835} = \frac{40}{751} \times 1000 = 53{,}3\,\%$<br>$n_{1826-1830} = \frac{43}{712} \times 1000 = 60{,}4\,\%$ |
| | $N_{1846-1850} = 1{,}61 \times 163 = 262$<br>$N_{1841-1845} = 2{,}1 \times 169 = 355$ | 0,975 × 1069 = 1042<br>0,925 × 1069 = 989 | $n_{1846-1850} = \frac{52}{1042} \times 1000 = 49{,}9\,\%$<br>$n_{1841-1845} = \frac{71}{1055} \times 1000 = 67{,}3\,\%$ |

Общий коэффициент рождаемости для болгарских колоний на 1818 г. составлял – 59,4%; на 1835 г. – 58,8%; на 1850 г. – 61,6%, а для I половины XIX в. – 59,9%.

Согласно шкале рождаемости Б. Урланиса и В. Борисова, полученные нами показатели относятся к сверхвысокому уровню рождаемости (40% и выше)[6]. А также превышают уровень рождаемости, который был характерен для крестьян европейской части России (51%) [7]. Показательно, что цифры выше аналогичных данных по старообрядцам региона (57,18%) [8] и Бессарабской области (45%) [9] в указанный период.

Проанализированные выше коэффициенты считаются в исторической демографии относительными, поскольку учитывают и ту часть людей, которые не могут иметь детей. Более точным показателем демографы считают суммарный коэффициент рождаемости. Он характеризует среднее число рождений за предыдущие пять лет к средней численности женщин, точный возраст которых находится в границах а – 2,5 и а + 2,5, где а – средний возраст женщин во время рождения детей в соответствии с коэффициентами общей рождаемости за рассматриваемые пять лет. Определяется этот коэффициент по формуле:

$\sum f = \frac{5N}{F}$, где 5N – число рождений за последние пять лет; F – численность группы женщин, точный возраст которых находится в указанных границах [10]. Считается, что этот возраст близок к 30 годам. Поэтому берут среднюю численность женщин в возрасте 27,5–32,5. Поскольку в нашей возрастной пирамиде прослеживается отклонение от прямой, то необходимо подсчитать сумму чисел для 20–24, 25–29, 30–34, 35–39 лет и разделить ее на 4 [11]. Ниже приведены результаты вычисления суммарного коэффициента рождаемости (см. Табл. 2).

*Таблица 2.*

***Суммарный коэффициент рождаемости***

| | 1818 г. | 1835 г. | 1850 г. | Средний |
|---|---|---|---|---|
| Импуцита | $\sum f = \frac{109}{12} = 9{,}1$ | $\sum f = \frac{166}{23} = 7{,}2$ | $\sum f = \frac{272}{31} = 8{,}8$ | $\sum f = 8{,}4$ |
| Чешма-Варуита | $\sum f = \frac{108}{16} = 6{,}7$ | $\sum f = \frac{237}{31} = 7{,}6$ | $\sum f = \frac{259}{36} = 7{,}2$ | $\sum f = 7{,}2$ |
| Чийшия | $\sum f = \frac{44}{5} = 8{,}8$ | $\sum f = \frac{198}{27} = 7{,}3$ | $\sum f = \frac{262}{36} = 7{,}3$ | $\sum f = 7{,}8$ |
| Средний | $\sum f = 8{,}2$ | $\sum f = 7{,}4$ | $\sum f = 7{,}8$ | $\sum f = 7{,}8$ |

Б. Н. Миронов в своем исследовании указывает на то, что коэффициент рождаемости по территории Европейской России составляет 6–8 и считается по демографическим параметрам высоким [12]. Полученные нами результаты (8,2; 7,4; 7,8) свидетельствуют о том, что болгарские женщины в I половине XIX в. на протяжении всего репродуктивного периода рождали в среднем 7–8 детей. При этом нужно учитывать, что уровень рождаемости в 15 лет близок к 0, между 20–30 годами достигает максимума, а к 50 снова сходит на 0. В связи с этим важно распределить женщин по возрастным группам, что позволит выявить общую динамику рождаемости в возрастных группах. Однако ввиду того, что преобладают составные семьи, а количество нуклеарных семей незначительно, для анализа возьмем детей до 14 лет. Распределив детскую группу по возрастным группам их матерей, получим следующие результаты (см. Табл. 3, диаграмму 1).

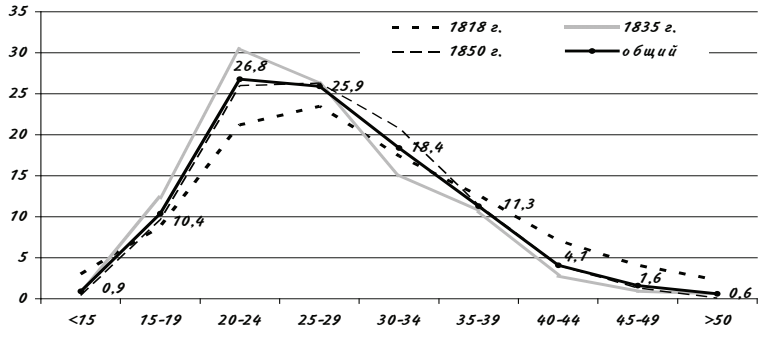
*Таблица 3.*

***Процентное соотношение родившихся по возрасту матерей***

| | | <15 | 15-19 | 20-24 | 25-29 | 30-34 | 35-39 | 40-44 | 45-49 | >50 | Всего |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *1818 г.* | Импуцита | 6,4 | 15,9 | 24,8 | 19,8 | 17,8 | 10,8 | 3,2 | 1,3 | | 100 |
| | Чешма-Варуита | 1,1 | 3,9 | 20,0 | 23,8 | 16,7 | 13,9 | 10 | 6,7 | 3,9 | 100 |
| | Чийшия | | 5,1 | 15,3 | 32,2 | 18,6 | 13,6 | 8,4 | 3,4 | 3,4 | 100 |
| | Средний | 3,0 | 8,8 | 21,2 | 23,5 | 17,4 | 12,6 | 7,1 | 4,1 | 2,3 | 100 |
| *1835 г.* | Импуцита | 0,4 | 17,5 | 33,2 | 28,4 | 10,9 | 6,6 | 2,6 | | 0,4 | 100 |
| | Чешма-Варуита | 0,6 | 5,6 | 29,7 | 28,2 | 18,2 | 11,2 | 3,5 | 2,1 | 0,9 | 100 |
| | Чийшия | 1,6 | 15,8 | 29,3 | 22,4 | 14,8 | 13,3 | 2,2 | 0,3 | 0,3 | 100 |
| | Средний | 0,9 | 12,3 | 30,5 | 26,2 | 15,1 | 10,7 | 2,8 | 0,9 | 0,6 | 100 |
| *1850 г.* | Импуцита | 0,4 | 12,3 | 23,6 | 27,3 | 23,1 | 11,1 | 2,2 | | | 100 |
| | Чешма-Варуита | 0,4 | 8,1 | 26,3 | 22,9 | 21,4 | 13,2 | 6,4 | 1,1 | 0,2 | 100 |
| | Чийшия | 0,3 | 7,8 | 28,8 | 29,4 | 17,1 | 9,4 | 3,6 | 3,4 | 0,2 | 100 |
| | Средний | 0,4 | 9,6 | 26,0 | 26,3 | 20,8 | 11,4 | 4,1 | 1,3 | 0,1 | 100 |

*Диаграмма 1.*

***График уровня рождаемости по возрасту матерей (даны средние показатели)***




Наиболее ранние рождения относятся к 13 и 14 годам, а наиболее поздние – к 53 годам. Однако подобные случаи единичны. Как правило, большинство рождений приходится на женщин основного репродуктивного возраста 20–29 лет. В нашем случае женщинами этой возрастной группы рождено 52,7% детей. Лишь для 1818 г. процент рождений в этой когорте ниже обычного (44,7%), а неожиданный всплеск рождений приходится на женщин в возрасте 40–44 лет (7,1%). Вполне очевидно, что данная динамика рождаемости была обусловлена обустройством на новой территории.

Абсолютное большинство детей было рождено женщинами 20–39 лет (82,4%). На одну женщину в этом возрасте приходится рождение 2,5 детей (выживших). Каждая 14 девушка становилась матерью уже в возрасте 15–19 лет. В Импуците среди женщин этой возрастной когорты в 1835 г. 37,5% рождений приходится на матерей в возрасте 19 лет, а на 1850 г. уже 47,5%, в Чийшии еще больше – 53,3%. Женщинами после 40 лет рождено 6,3% детей.

Репродуктивный возраст болгарских женщин часто не ограничивался 15–49 годами. Как уже было сказано, наблюдались случаи рождений как в более раннем возрасте (13 и 14 лет), так и пожилом (50–54 лет). Но все, как отмечалось, же абсолютное большинство женщин рожали в возрасте 20–39 лет (ими рождено 82,4% детей всей детской группы). В среднем на одну женщину на протяжении всего репродуктивного периода приходилось рождение 7–8 детей.

В демографии считается, что средняя плодовитость человека как биологического вида составляет 10–12 живорождений за всю жизнь, то есть 12–15 беременностей (с учетом мертворождений и абортов). Фактически показатели итоговой брачной рождаемости не превышают 8 живорождений за всю жизнь. Но бывают и исключения.

Средний индекс детности (d), отражающий соотношение количества детей на одну семью, составлял в 1818 г. и 1850 г. 3,0; в 1835 г. d = 2,8. Для анализа нами были взяты в 1818 г. 175 семей, в которых проживало 534 ребенка, в 1835 г. 399 семей и 1119 детей, в 1850 г. – 546 семей и 1661 ребенок. В целом для населения характерны многодетные семьи (см. Табл. 4; диаграммы 2, 3, 4).

*Таблица 4*

***Распределение детей по колонистским семьям***
***(А – процент семей; В – доля детей)***

| | | | 0 | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | Всего |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1818 г. | Импуцита | А | 3,2 | 17,5 | 22,2 | 17,5 | 14,3 | 7,9 | 7,9 | 7,9 | 1,6 | - | - | - | - | 100 |
| | | Б | - | 5,3 | 13,6 | 16,0 | 17,5 | 12,1 | 14,6 | 17,0 | 3,9 | - | - | - | - | 100 |
| | Чешма-Варуита | А | 11,0 | 11,0 | 24,4 | 14,6 | 17,1 | 9,7 | 6,1 | 3,7 | 1,2 | 1,2 | - | - | - | 100 |
| | | Б | - | 3,6 | 16,1 | 14,5 | 22,5 | 16,1 | 12 | 8,4 | 3,2 | 3,6 | - | - | - | 100 |
| | Чийшия | А | 10,0 | 20,0 | 23,3 | 16,7 | 13,3 | 6,7 | 10,0 | - | - | - | - | - | - | 100 |
| | | Б | - | 7,6 | 17,7 | 19,0 | 20,3 | 12,7 | 22,7 | - | - | - | - | - | - | 100 |
| | **Средний** | **А** | **8,0** | **14,9** | **23,4** | **16,0** | **15,4** | **8,6** | **7,4** | **4,6** | **1,1** | **0,6** | **-** | **-** | **-** | **100** |
| | | **Б** | **-** | **4,9** | **15,4** | **15,7** | **20,2** | **14,0** | **14,6** | **10,5** | **3,0** | **1,7** | **-** | **-** | **-** | **100** |
| 1835 г. | Импуцита | А | 13,8 | 18,1 | 22,4 | 12,1 | 18,1 | 6,0 | 6,0 | 0,9 | 1,7 | - | - | 0,9 | - | 100 |
| | | Б | - | 6,8 | 16,8 | 13,5 | 27,1 | 11,3 | 13,5 | 2,3 | 5,2 | - | - | 3,5 | - | 100 |
| | Чешма-Варуита | А | 6,9 | 18,8 | 25,6 | 24,3 | 9,4 | 7,5 | 2,5 | 3,1 | - | 1,3 | 0,6 | - | - | 100 |
| | | Б | - | 6,9 | 18,8 | 26,8 | 13,8 | 13,8 | 5,5 | 8,0 | - | 4,1 | 2,3 | - | - | 100 |
| | Чийшия | А | 8,9 | 18,7 | 17,9 | 17,1 | 12,2 | 12,2 | 7,3 | 4,9 | - | - | - | - | 0,8 | 100 |
| | | Б | - | 6,2 | 11,8 | 16,8 | 16,1 | 20,1 | 14,5 | 11,3 | - | - | - | - | 3,2 | 100 |
| | **Средний** | **А** | **9,5** | **18,5** | **22,3** | **18,5** | **12,8** | **8,5** | **5,0** | **3,0** | **0,5** | **0,5** | **0,3** | **0,3** | **0,3** | **100** |
| | | **Б** | **-** | **6,6** | **15,9** | **19,8** | **18,2** | **15,2** | **10,7** | **7,5** | **1,4** | **1,6** | **1,0** | **1,0** | **1,1** | **100** |
| 1850 г. | Импуцита | А | 6,9 | 11,3 | 16,4 | 16,4 | 17,6 | 14,5 | 8,2 | 6,9 | 1,2 | - | 0,6 | - | - | 100 |
| | | Б | - | 3,2 | 9,4 | 14,0 | 20,1 | 20,7 | 14,0 | 13,9 | 2,9 | - | 1,8 | - | - | 100 |
| | Чешма-Варуита | А | 14,3 | 13,4 | 17,5 | 12,9 | 18,9 | 11,9 | 4,6 | 5,1 | 1,4 | - | - | - | - | 100 |
| | | Б | - | 4,5 | 11,8 | 13,0 | 25,5 | 20,2 | 9,3 | 12,0 | 3,7 | - | - | - | - | 100 |
| | Чийшия | А | 8,8 | 12,9 | 27,1 | 20,6 | 19,4 | 5,3 | 4,1 | 1,2 | - | 0,6 | - | - | - | 100 |
| | | Б | - | 4,8 | 20,0 | 22,8 | 28,6 | 9,8 | 9,1 | 3,0 | - | 1,9 | - | - | - | 100 |
| | **Средний** | **А** | **10,4** | **12,6** | **20,1** | **16,3** | **18,7** | **10,6** | **5,5** | **4,4** | **1,0** | **0,2** | **0,2** | **-** | **-** | **100** |
| | | **Б** | **-** | **4,2** | **13,2** | **16,1** | **24,6** | **17,5** | **10,8** | **10,1** | **2,4** | **0,5** | **0,6** | **-** | **-** | **100** |

*Диаграмма 2*

***Процентное соотношение семей исходя из количества детей на 1818 г.***
**(На диаграммах даны средние показатели)**

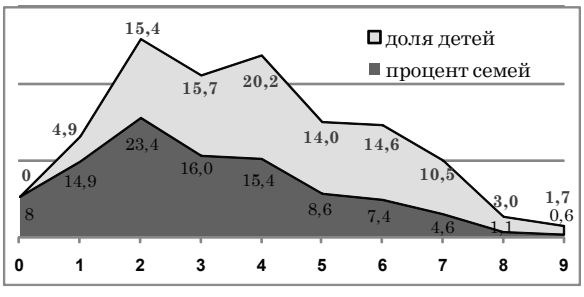



*Диаграмма 3*

***Процентное соотношение семей исходя из количества детей на 1835 г.***

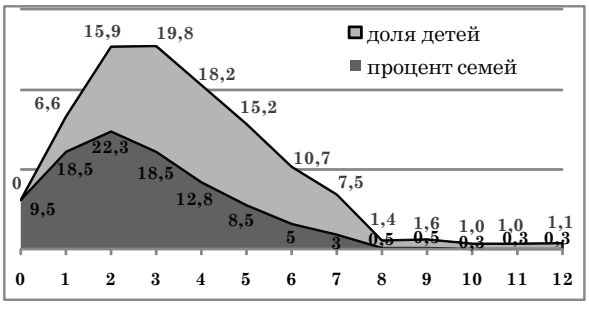
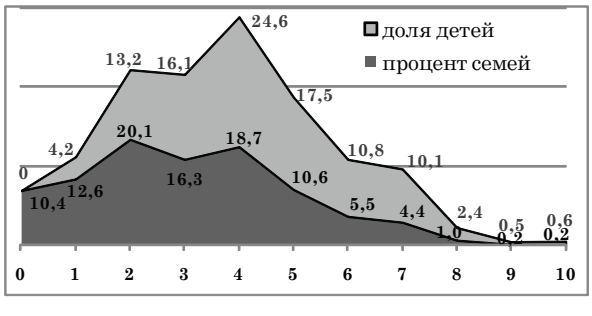



*Диаграмма 4*

***Процентное соотношение семей исходя из количества детей на 1850 г.***




53,7% семей в 1818 г. имели от трех и более детей. В 1835 г. процент таких семей уменьшается до 49,7%, несмотря на то, что уже появляются семьи, в которых насчитывалось 12 детей. Данная тенденция связана с прибывшими в 1830 г. семьями новопереселенцев, большинство из которых были нуклеарными и малодетными.

К 1850 г. доля многодетных семей увеличивается до 56,9%. Процент детей, воспитываемых в многодетных семьях, доходил к 1850 г. до 82,6% (1818 г. – 79,7% , 1835 г. – 77,5%). Процент бездетных семей был незначительным – 8,0%, 9,5% и 10,4% для 1818, 1835 и 1850 гг., соответственно. Причем нужно учесть, что большинство из данных семей еще не исчерпали свой детородный потенциал.

Для старообрядческого населения региона также были характерны многодетные семьи. Средний индекс детности был ниже, чем у болгарского населения задунайских колоний (2,3) и соответственно ниже процент многодетных семей (42%). По-видимому, это связано с церковными нормами, господствовавшими в старообрядческой среде, которые приводили к некоторому регулированию рождаемости через развитую систему запретов на супружеские отношения.

Исследуя сезонность рождаемости в задунайских колониях по материалам метрических книг, автор пришел к выводу, что в первой половине XIX в. религиозные запреты на самом деле соблюдались только в случаях, когда требовалось институциональное вмешательство церкви в демографическое поведение, как это было при венчании брака, в повседневной жизни этим запретам, видимо, следовали не так строго. Возможно, частично этим и объясняются высокие показатели рождаемости в сравнении с другими группами региона и Бессарабской области в целом.

Таким образом, анализ рождаемости и репродуктивного поведения населения «задунайских колоний» Буджака на протяжении первой половины XIX в. позволяет отметить следующее:

1. Для данного населения характерен традиционный тип рождаемости, который, естественно, сопровождается недифференцированностью форм демографического поведения и, соответственно, целей и методов социального контроля над ним.

2. Высокий общий коэффициент рождаемости (59,9‰) и суммарный коэффициент рождаемости (7,8), которые говорят о широком диапазоне фертильного возраста и высокой плодовитости населения.

3. Наиболее ранние рождения относятся к 13 и 14 годам, а наиболее поздние к 53–54 годам. Абсолютное большинство детей рождено женщинами 20–39 лет (82,4%).

4. Соотношение количества детей на одну семью варьировало от 2,8 до 3. Для данного населения характерна высокая доля многодетных семей (56,9%), в которых воспитывалось до 82,6% детей.

В основных показателях демографической модели задунайские колонисты мало чем отличались от картины по региону и Российской империи. Коэффициенты рождаемости позволяют характеризовать группу как типичную экстенсивную модель воспроизводства – высокий темп обеспечивался за счет высокой рождаемости.

Незначительные особенности, подмеченные в естественном движении населения колоний, могут быть охарактеризованы следующим образом: относительно высокий уровень прироста населения, высокий индекс детности, высокий суммарный коэффициент рождаемости, низкая смертность при высокой детской и катастрофической, отсутствие ярко выраженной сезонности рождений.

Будучи в основном экстенсивной моделью, де-

мографическое поведение региона испытывало влияние переселенческих факторов, что непосредственно сказывалось на рождаемости и репродуктивности.

**Примечания**

[1] НАРМ. Ф. 5. Оп 2. Д. 442. Л. 337-344; Л. 461-468 об.; Л. 484-486 об.; Ф. 134. Оп. 2. Д. 52. Л. 319-361; Л. 362-421; Д. 54. Л. 453-491; Д. 245. Л. 159-215.; Д. 250. Л. 280-321.; Д.742. Л.188-349.

[2] Демографический энциклопедический словарь / Под ред. Д. И. Валентей. М., 1985. С. 209.

[3] Анри Л., Блюм А. Методика анализа в исторической демографии. М., 1997. С. 41.

[4] Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начала XX в.). Т. 1. СПб., 2003. С. 199.

[5] Данная таблица и последующие таблицы и диаграммы составлены по: НАРМ. Ф. 5. Оп 2. Д. 442. Л. 337-344; Л. 461-468 об.; Л. 484-486 об.; Ф. 134. Оп. 2. Д. 52. Л. 319-361; Л. 362-421; Д. 54. Л. 453-491; Д. 245. Л. 159-215; Д. 250. Л. 280-321; Д. 742. Л.188-349.

[6] Демографический энциклопедический словарь. С. 179.

[7] Миронов Б. Н. Указ. соч. С. 199.

[8] Пригарин А. А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв. Одесса–Измаил–Москва, 2010. С. 224.

[9] Там же. С. 224

[10] Анри Л., Блюм А. Указ. соч. С. 45.

[11] Там же. С. 44-47.; Защук А. Бессарабская область // Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального Штаба. Ч. 1. СПб., 1862.

[12] Миронов Б. Н. Указ. соч. С. 179.

**Литература**

Анри Л., Блюм А. Методика анализа в исторической демографии / Пер. с франц. С. Хока и Ю. Егоровой. М.,1997.

Вишневский А. Г. Избранные демографические труды. В 2-х тт. Т. 1. Демографическая теория и демографическая история. М., 2005.

Демографический энциклопедический словарь / Под ред. Д. И. Валентей. М., 1985.

Защук А. Бессарабская область // Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального Штаба. Ч. 1. СПб., 1862.

Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начала XX в.) В 2-х тт. Т. 1. СПб., 2003.

Пригарин А. А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв. / Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова (монография). Одесса–Измаил–Москва, 2010.

*О. ГОРЯНСКАЯ*

# РУССКАЯ ЭСТРАДА В БЫТОВОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ КИШИНЕВА В НАЧАЛЕ XX в.

Особый интерес и актуальность для современного исследования приобрели вопросы массовости и массового искусства, остро поставленные художественной практикой, всем культурным опытом XX столетия. К данным феноменам относится и эстрадная культура XX в. «В последние десятилетия все более самостоятельное значение начинает приобретать эстрадоведение, которое стремится выделиться в отдельную отрасль искусствоведения» (Тетеревкова, 2002, 15). Это означает необходимость обращения к истории эстрады на разных ее этапах. Широкое поле исследования еще ждет тех, кто изучает прошлое русской эстрады, особенно период формирования демократической массовой культуры рубежа XIX–XX вв., в первые десятилетия XX в. Это касается не только культуры российских столиц, где пути эстрады намечались и конкретные художественные явления зарождались, но и огромного ареала провинции Российской империи, которая по большей части лишь потребляла, усваивала и тиражировала в местных масштабах предлагаемую ей художественно-эстетическую продукцию. Изучение истории эстрады в условиях провинциальной музыкальной жизни может дать представление об истинных масштабах распространения этого искусства и особенностях его преломления в культурном обиходе провинции.

Известно, что стремительное развитие эстрады на Западе и в России на рубеже XIX и XX вв. было непосредственно связано с небывалым ростом городов, изменением статуса всей культурной жизни, резко возросшей ее публичностью. В России происходило невиданное расширение рынка печатной продукции, наблюдался масштабный виток развития театрального и концертного дела, возрастала интенсивность всей культурно-зрелищной сферы. Особую роль и размах в культуре городского быта приобрели кинематограф, цирк и эстрада.

«При всех несомненных успехах демократизации музыкальной жизни, развитии концертного дела, музыкального просвещения и образования „серьезная", „академическая" музыка и в этот период составляла лишь малую толику того, что реально звучало в домах и на улицах, в театрах, концертных залах и синематографах, на садовых и парковых площадках, в трактирах, кафешантанах, ресторанах, на ярмарках и гуляньях». Вместе с тем «никто не избежал самого тесного и постоянного общения с бытовой музыкой», общедоступной, которая «не дистанцировалась от повседневности» (История.., 2004, 750).

В начале XX в. в Бессарабии, где численность населения Кишинева с 1897 по 1914 г. возросла почти на треть (со 108 до 135 тыс. чел.), целую область культурного досуга горожан составляли такие зрелищно-развлекательные явления, как театр лег-

кого жанра, эстрада, разнообразные виды бытового музицирования. Установка на развлекательность, увеселительность, интерес и тяготение к прикладным формам музыкальной культуры обусловили многое в музыкально-театральной и концертной жизни Кишинева. Широкое распространение и успех эстрадных жанров были своего рода знамением времени, в котором ощущалась потребность отвлечься от сложностей жизни и тусклости существования.

До революции все виды и жанры эстрады, а также близкие ей явления искусства, все то, что входило в массовый музыкально-театральный обиход российского общества, было доступно Бессарабии – непосредственно, в концертно-гастрольных выступлениях артистов, а с начала XX в. и через средства массовой коммуникации и пропаганды (фонограф и граммофон, ежедневные газеты, дешевые издания популярных песенников, а также кинофильмы). Предельно пестрый по составу, слой бытовой культуры объединял огромную массу музыки, много жанров, видов и форм: оперетту, народную песню (традиционную крестьянскую и современную городскую), романс, шансонетку, оперную арию, обработки произведений классической музыки, образцы танцев (славянских, западных и новомодных заокеанских) и мн. др. Русская эстрадная культура начала XX в. синтезировала самые разнообразные музыкально-драматические элементы и складывалась как череда массовых увлечений, зависящих от потребностей постоянно меняющихся вкусов и моды.

Эстрадные впечатления бессарабцев формировались из очень разнородных, порой находящихся на разных полюсах явлений культуры. Местный слушатель и зритель получал такого рода и уровня репертуар, который находился в общероссийском обороте и циркулировал в чрезвычайно пестром жанрово-стилистическом потоке.

В эпоху демократизации культуры значительно увеличилось количество концертных и театральных площадок (перед революцией в Кишиневе действовали «Пушкинская аудитория», концертные залы в Благородном Собрании, Серафимовском Епархиальном доме, в Городской Думе и др., театр Орадовского и еще множество театров-иллюзионов, открытых сцен), возросло число посетителей концертов и зрелищ, неизбежно менялся круг культурных предпочтений. «Провинциальная публика 1890–1910-х гг. формировала для себя свою иерархию жанров, свою „табель о рангах" музыкантов и часто, ставя в тупик апологетов идеи музыкального просвещения масс, последовательно и демонстративно настаивала на праве собственного выбора. К концу XIX – началу XX века характер такого выбора становится вполне определенным. Несмотря на титанические усилия музыкальных культуртрегеров, на безусловное расширение границ бытования академической музыки в культурном пространстве провинциальной России, „чистой" классической ветви концертной жизни так и не удается выйти за рамки респектабельного культурного общения избранных» (ИРМ, 2004, 372). В общем хоре провинциальных корреспондентов, писавших о «равнодушии», «инертности», «капризности» публики, подавали голос и некоторые бессарабские обозреватели, возмущавшиеся «безобразным отношением» своих сограждан к «серьезному искусству». «Где же наша музыкальная публика?», – спрашивали они, когда кишиневцы игнорировали очень достойные местные камерные собрания, исполнение произведений классического направления.

Новые тенденции сценической и концертной практики, – в которой сосуществовали «высокие» и «легкие» жанры, а полифония форм и стилей, эклектика программ воспринимались как знак современности, – учитывались устроителями концертно-театрального дела. Организатор спектаклей русской драмы в Кишиневе в зимнем сезоне 1900/01 гг. В. Форкатти «угощал» публику и номерами кафешантанного репертуара, устраивал концертные отделения с исполнением «всевозможных куплетов» [1]. Наступавшая новая эпоха индустрии развлечений выдвигала умных организаторов-импресарио, проводивших гастрольные турне прославленных артистов по городам России с отлично поставленной рекламой и умело налаженной прессой. Из числа таких предпринимателей был В. Н. Афанасьев, который регулярно привозил в Кишинев русских знаменитостей. Сюда приезжал, отмечая 25-летие своей музыкальной деятельности, импресарио А. Вяльцевой А. В. Таскин. В местных масштабах такого рода деятельность осуществляла Б. В. Белоусова. Предпринимателей иного типа представлял С. Я. Бискер (приглашаемые им артисты не раз обманывали ожидания бессарабцев).

С начала XX в. в павильоне Благородного Собрания, городском саду, в театрах-иллюзионах, литературно-артистическом клубе, ресторанах Кишинева стали регулярно проводиться общедоступные летние эстрадные сезоны. В это время широко распространялась практика заполнения театральных антрактов и промежутков между киносеансами дивертисментом. Его программу составляли выступления частушечников, популярных куплетистов, юмористов-рассказчиков, исполнителей цыганских романсов и «интимных песенок», пародий, скетчей и фарсовых сцен, виртуозов балалаечников и гармонистов, всевозможных «каскадных» певиц и «красавиц-балерин», фокусников, дрессировщиков и т. п. Принцип смешения жанров и видов искусства лежал и в основе разного рода эстрадных музыкальных представлений, которые именовались аттракционами, обозрениями, театром миниатюр, варьете, кабаре, ревю. В провинции они отличались от зрелищ столичного разряда. Обычно за привлекательно модными названиями скрывался жанровый хаос, набор драматических, музыкальных, хореографических, цирковых и эстрадных номеров с привлечением всего, что находилось «под рукой» и пользовалось зрительским спросом. Провинциальные труппы не претендовали на эстетическую экспериментальность элитных театров и на значительный уровень художественности [2]. Большинство эстрадных

трупп, подвизавшихся в Бессарабии, были слабыми, а занятые в них исполнители, в отличие от оперных и опереточных артистов-гастролеров, – второразрядными. На фоне выступлений никому не известных «летучих» сборных трупп настоящим событием для Кишинева оказались лишь спектакли Санкт-Петербургского театра художественных пародий и имитаций «Кривое зеркало», представившего в июне 1914 г. нашумевшую «Вампуку». Другие зрелища миниатюр-жанра в сравнение с ними не шли: подражавшая балиевской «Летучая мышь» А. С. Полонского (гастроли 1914 г.) была «очень серая»; художественный уровень посетивших Бессарабию в 1910–1914 гг. одесских театриков «Зеленый попугай», «Миниатюр», «Мозаика» – «очень невысок», их репертуар «составлен из различной дребедени» (Тихвинская, 1995, 183, 180). В местном варианте жанр театра малых форм культивировался в скромных «семейных вечерах веселья и смеха».

Кишинев не избежал наплыва повсеместно распространившейся, снискавшей в России дурную славу шантанной эстрады, в которой коммерчество от искусства нередко принимало самые антихудожественные формы. Первым «кафешантанных дел мастером» здесь оказался Крылов, «тру-ля-ляйный» импресарио и «насадитель „новодрыгательного искусства", не однажды привозивший в Бессарабию сомнительных «этуалей» и совсем не «гордых жрецов искусства» [3]. «Кафе-кабацкая культура», рассчитанная на праздную, в том числе низовую публику (мелких мастеровых, чернорабочих, трактирных половых и «куфарок») десятилетиями «процветала» в Кишиневе, преподнося зрителям «балаганщину» и «маргарин в сценическом искусстве». О певицах таких варьете отзывались не иначе, как о «старье, измызганном поганой жизнью» [4].

Вместе с тем в афишах Кишинева, где эстрада, также как и театр развлекательного направления и опера, оказалась доступна преимущественно в гастрольном исполнении, было представлено немало самых ярких и блистательных имен российского опереточного театра и эстрады.

Из жанров, выработанных практикой русской эстрады, особенно популярным в Бессарабии, как и во всей России начала XX в., стал новый цыганский романс. Перед местной публикой прошел целый поток исполнителей цыганских романсов самого разного художественного достоинства – подлинные звезды и целый сонм подражателей. В Бессарабии побывали едва ли не все самые известные в России исполнители, в том числе «божественная» В. Панина, «несравненная» А. Вяльцева, Настя Полякова, Н. Тамара, кумиры столиц Ю. Морфесси, М. Вавич и мн. др. Особенно близка оказалась бессарабской аудитории прославленная премьерша петербургской оперетты Н. И. Тамара. Она с удовольствием многократно (в 1905, 1906, 1913 и 1917 гг.) посещала Кишинев, где была признана «действительно неподражаемой» и «положительно бесподобной». Прекрасным исполнением романсов в Бессарабии запомнились и такие артисты русской оперетты, как Тамара Грузинская, Н. Токарева, Н. Северский, П. Амираго. В программы своих выступлений романсы включали драматический артист Р. Адельгейм, Эль Тур и др. С 1911 г. на Бессарабию буквально обрушивается поток эстрадных концертов и зрелищ, в которых песни и романсы занимают главенствующее место. В зависимости от «ранга» исполнителя они звучали и в Благородном собрании, и в ресторанах (здесь выступали «королева цыганского жанра» А. Чайка, подлинная московская цыганка Настя Полякова (впоследствии ей принадлежало заметное место в русской эмигрантской культуре), а также Тина Каренина, Тамара Стрюкова, Л. Лидина, Е. Богословская, Е. Михайлова, Э. Валицкая, Евгеньева, Тина Тарутина. Смешанные русско-цыганские романсные программы предлагала слушателям М. Каринская (известно, что ее репертуаром интересовался А. Блок). На волне колоссального интереса к цыганскому романсу и новейшему салонно-романсному жанру появились многочисленные лишь претендовавшие на «звездность» имитаторы (М. Тесля, К. Герасимова, Панин, Леонидов, А. Думитреско, Г. Райский, Г. Панский), «дамские» имитаторы (В. Вацлавский, А. Матов).

Следует упомянуть и о других бытовавших на провинциальной эстраде типичных явлениях, связанных с современным городским песенным фольклором. Этот «необычный и интригующий» жанр демонстрировал на бессарабской эстраде квинтет под управлением Ф. Ермака. Выступление «сибирских бродяг» было признано в Кишиневе «выдающимся аттракционом» сезона 1914 г. (публику «трогали заунывные сибирские мотивы»). Ветром первой русской революции был разнесен по России и «рваный», «босяцкий» жанр. Его представительница, известная эстрадная певица Тина Каренина объявилась в Кишиневе в 1913 г. В прессе о ней говорилось как о талантливой исполнительнице характерных песен. В этом же весьма популярном в эти годы жанре отмечен был на здешней сцене А. Сабинин, столь же яркий эстрадный феномен, сколь и спорный в оценке критиков, как и хорошо известная бессарабскому слушателю самобытная салонная «звезда» И. Кремер с ее «интимными» «песенками настроения».

К концу первого десятилетия XX в. на российской эстраде проявилась тенденция музыкального «народничества». Волны этого мощного движения докатились и до Бессарабии. Новый для того времени репертуар русской народной песни доносился до местного слушателя талантливой Н. В. Плевицкой, «сермяжной царицей народной правды» (А. Кугель). У Н. Плевицкой, гастроли которой проходили в 1911, 1913 и 1916 гг., в Бессарабии была «своя» публика. После самой Н. Плевицкой в Кишиневе «не произвела впечатления» ее известная «последовательница» М. Комарова, посредственность, копировавшая модную эстрадную звезду. Из вокальной эстрады русского жанра на слуху у современников было имя Н. Тарасовой, выступление которой в Кишиневе состоялось в 1914 г. По меньшей мере трижды посетила Бессарабию известная певица М. И. Долина, «Солистка его Императорского Ве-

личества» (она вела уникальную по размаху концертную деятельность с целью пропаганды русской песни).

В бессарабской хронике событий концертной эстрады особое место занимают гастроли выдающихся русских коллективов – «Славянской капеллы» Д. Агренева-Славянского, отличавшейся безупречностью вокальной техники и яркой зрелищностью выступлений, и известного во всем мире великорусского оркестра В. В. Андреева (последний приезжал в Кишинев в год 25-летия его деятельности, когда торжество андреевского дела было общепризнано). Веяния повсеместного создания в России самодеятельных оркестров народных инструментов коснулись Бессарабии, где в городских гимназиях организовывались ансамбли балалаечников (своим участием в концертной жизни Кишинева известен балалаечный оркестр С. Поросеча). Концертно-инструментальное исполнительство на местной эстраде осуществляли отдельные солисты, которые наряду с артистами «веселого жанра» наводняли тогда российские города и веси. Большинство из них с безудержным рекламным преувеличением выдавались за «любимцев публики», «лучших в своем роде» музыкантов-виртуозов. Таковыми Кишиневу были преподнесены гармонист В. Степной, «Паганини на мандолине» Эрнесто Рокко, гармонист Северский, игравший на банджо американский «концертист» Эдгар Джон.

Особенно разнообразно оказались представлены на кишиневской сцене артисты юмористическо-сатирического жанра, составлявшего целую отрасль эстрадного искусства в России. Чуть ли не все известнейшие имена из плеяды российских куплетистов (С. Сокольский, П. Троицкий, Ю. Убейко, И. Гурко и др.) связаны с художественной жизнью Бессарабии в разные годы (и до, и после революции). Одни из них появлялись на эстраде в салонном фрачном наряде, другие – в модном обличье «босяков»-оборванцев. В кишиневских иллюзионах собирали много публики юмористы Хуторской, А. Арионов. дуэт Яровых, Мих. Валетов. В наиболее плодотворный период творчества гастролировал в Кишиневе известный в России талантливый артист эстрады разговорного жанра Вл. Я. Хенкин. Как передавал корреспондент «Голоса Кишинева», публика при каждом его появлении неистовствовала. Особенный успех имели его сольные номера: короткие рассказы, репризы и анекдоты, жанровые песни, куплеты, пародии. В концертных афишах назывались также юмористы М. Измайлов, К. Михайлов (сибиряк), Р. Кубанский, куплетисты И. Арсиков-Сурин, Оскар Рванов.

Среди русских куплетистов дореволюционной поры своей музыкальностью выделялся И. С. Гурко. Обладая неплохим баритоном, он изначально был оперным певцом, поэтому предпочитал на эстраде не речитатив, а певческую манеру исполнения. Чаще всего пел куплеты на мелодии популярных арий и романсов. Его репертуар состоял преимущественно из пародий. И. Гурко принес на эстраду определенную вокальную культуру и музыкальный вкус.

Репертуар эстрадного исполнительства, представленный в Бессарабии такими российскими гастролерами, как С. Мартэ, бр. Болотины, Позер, Альфредж, М. Петрович, Вестман и др., свидетельствует и о развитии жанров музыкальной эксцентрики, музыкальной имитации, пародии, клоунады и иных.

Художественно-исторический опыт развлекательной и бытовой массовой культуры начала XX в., связанный с музыкальным прошлым Кишинева, показывает, что абсолютно все бытовавшие в России виды эстрадного исполнительского искусства были знакомы и оценены в Бессарабии, что говорит о достаточно высоком уровне гастрольного обслуживания края и организации здесь гастролей.

**Примечания**

[1] П-сь: Б. Пушкинская аудитория // Бессарабские губернские ведомости. 1901. № 11. С. 3. Сегодня Форкатти называют одним из «магов и чародеев» своего времени, антрепренером, прекрасно чувствовавшим настроение провинциальной аудитории. Однако многие профессиональные музыканты, современники Форкатти, предельно негативно оценивали его деятельность как антрепренера, директора Кисловодского театра, при этом объективно признавая, что «публика идет» на разные «грандиозные» гулянья, танцевальные вечера, «конкурсы на красоту», «экстраординарные» концерты и т. п. (История.., 2004, 383). Неоднозначно были восприняты новации Форкатти и в Кишиневе (одни спокойно рекомендовали ему проявить «опрятность» при составлении программ, другие – бурно протестовали против показа в стенах Пушкинской аудитории (Народного дома) «полураздетых женщин и всевозможных „сомнамбул" и „серпантинных баронесс", которым место в зверинце, а не в серьезном театре» (Злобы дня // Бессарабские губернские ведомости, 1901, № 68. С. 3).

[2] «Претензии» на родство с европейскими эстрадными представлениями дальше названия не распространялись, как в случае с «Театром фантазии» у Орадовского в 1901 г., задуманном «как театр изящества и искусства, на манер парижских и берлинских».

[3] Тень-Банко. Кафешантанная лекция // БГВ, 21 июня 1902 г. № 135. С. 3.

[4] Наши летние развлечения // Бессарабец. 24 июля. 1910 г.

**Литература**

История русской музыки: В 10-ти тт. Т. 10Б: 1890–1917. М., 2004.

Нестьев И. Звезды русской эстрады. М., 1970.

Тетеревкова Т. Проблемы взаимодействия современного драматического театра и эстрады: Дисс. … канд. искусствоведения, СПб., 2005.

Тихвинская Л. Кабаре и театры миниатюр в России, 1908–1917. М., 1995.

*О. ДУМИТРАШ*

# КРОСС-КУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД К ОРГАНИЗАЦИИ ПРОЕКТНЫХ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ СТАРШЕКЛАССНИКОВ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА

Исстари Молдова отличалась своим пестрым этническим составом и еще во времена А. С. Пушкина получила название «маленького Вавилона». Здесь дружно жили болгары, гагаузы, молдаване, украинцы и др., для которых русский язык являлся средством межнационального общения. В современных реалиях меняющегося мира велика значимость межкультурной коммуникации, при которой взаимодействие различных культур, сохраняя национальные ценности и приоритеты, способствует формированию гармоничной культурной системы общества. Изучению механизмов межкультурной коммуникации такой степени эффективности посвятили свои исследования многие философы, психологи, лингвисты и этнологи [1].

Сегодня, когда происходят интенсивные процессы глобализации, можно предположить, что наше поликультурное общество постепенно превратится в общество интегрированной культуры. Чтобы этого не произошло, необходимо найти способы формирования в подрастающем поколении Молдовы подлинной культуры межнационального взаимодействия. В июне 2003 г. был создан Русский интеллектуальный центр (РИЦ), в задачи которого входит сохранение и популяризация русского языка как уникального явления мировой культуры в рамках полиэтничного языкового пространства в Республике Молдова. Создатели РИЦ, осознавая необходимость развития в молодежной среде идей толерантности и культурной открытости, организуют *образовательный процесс* таким образом, чтобы обеспечить формирование не только русской культурно-языковой, но и межкультурной компетенций молдавского школьника.

Согласно словарю М. Фасмера, русское слово *образование* произошло в конце XIX в. от слова *образ*, как калька с немецкого Bildung «образование»[2].

Если говорить о современной ситуации, то сегодня необходимо возрождение позиций (*реконструкция положительного образа*) русского языка в сознании жителей Молдовы.

Восстановление значения русского языка способствовало бы сохранению культурно-национальной идентичности населяющих нашу страну народов и адекватному взаимодействию с представителями разных культур.

С 2006 г. (более пяти лет) в Русском интеллектуальном центре стали разрабатываться лингвистические проектные исследования, направленные на то, чтобы помочь старшеклассникам из русских и молдавских школ Кишинева, во-первых, изучить в разных аспектах состояние русского языка в нашей стране, приблизив их тем самым к русской культуре, к ее «базисным духовным ценностям» – так на III Ассамблее Русского мира Патриарх Кирилл назвал то общее, что объединяет народы Молдовы и России. Это «преданность Богу, любовь к Родине, человеколюбие, справедливость, стремление к знаниям, трудолюбие, уважение к старшим» [3]. Не менее важной задачей является формирование способности школьника к ориентации в реалиях молдавской, русской, болгарской, гагаузской, украинской культур.

Цель настоящей статьи – показать необходимость применения кросс-культурного подхода к организации таких проектов.

Психологические Интернет-словари определяют кросс-культурный подход так: «Точка зрения при понимании истины и принципов, касающихся человеческого поведения в разных культурах» [4].

Очевидно, что кросс-культурный подход является актуальным объектом не только психологической науки, но и лингвометодического осмысления, так как *точку зрения* – воззрение, мнение – нужно *учить выражать*. Одно из значений слова *выражать* в словаре В. И. Даля – «объяснять знаками»[5].

Поскольку мы рассматриваем лингвистическое проектное исследование как способ формирования *культурно-языковой компетенции* старшеклассников, обратимся к определению данного понятия: «Культурно-языковая компетенция – владение интерпретацией языковых знаков в категориях культурного кода» (Телия, 1996, 227). Ключевое слово этой дефиниции – интерпретация, что означает: истолкование, *объяснение*, разъяснение.

Таким образом, лингвистическое проектное исследование, приближая старшеклассника к русскому языку и русской культуре, тем самым воспитывает личность компетентную в межкультурном отношении, так как, по меткому замечанию культуролога и семиотика Ю. М. Лотмана, много лет изучавшего знаки культуры, «историческая судьба русской культуры – всегда быть... больше, чем русской... Это делает теоретические исследования русской культуры... неизбежным полигоном мировой культуры» (Лотман, 1994, 348).

*Культурно-языковая компетенция* молдавского школьника должна быть определена как *умение* говорить на привычном для разных этнических групп, населяющих Молдову, уровне понимания, *способность* к кросс-культурному диалогу, призванному служить основой миропонимания.

Кросс-культурность – взаимопроникновение языковых миров и культур, их взаимосвязь, взаимовлияние и взаимообогащение (Алиева, 2007) – является концептуальным понятием для организации лингвистических проектов молдавских старшеклассников, ибо успех проектного исследования

возможен при условии достижения *взаимо*понимания в диалоге языков и культур, в диалоге юных исследователей и их наставника, в междисциплинарном диалоге (в котором участвуют лингвистика, психология, социология и др.) и т. д.

Покажем это на примере работы над проектами, выполненными кишиневскими лицеистами в Русском интеллектуальном центре и представленными в разные годы на Московской конференции «Языкознание для всех».

В приобщении учащихся РИЦ к проектно-исследовательской деятельности можно выделить два этапа. На первом (фронтальном) школьники слушают лекции на занятиях в РИЦ по основам проектного исследования. Преподаватель организует рефлексию опыта познавательной деятельности с целью осознания учащимися способов работы над проектом. На втором (дистанционном) этапе школьники самостоятельно формулируют проблему, подбирают методы исследования. Работа начинается с постановки цели, являющейся движущей силой проекта. Каждый участник проектно-исследовательской группы составляет план своей работы, после этого начинается научный поиск. Результаты исследований оформляются в виде *word-файла* и отправляются по электронной почте преподавателю (научному руководителю проекта). В ходе дистанционного общения юный исследователь и его наставник обсуждают промежуточные результаты; преподаватель комментирует проделанную учащимся работу, корректирует ошибки, задает вопросы, провоцируя интеллектуальный конфликт, способствующий созданию мотивации исследования.

Школьник учится анализировать собственную деятельность и отвечает на вопросы, привлекая, если есть необходимость, различные словари, справочники, в том числе электронные, монографии, сборники научных статей.

Приведем примеры замечаний и вопросов, отправленных по электронной почте после очередной проверки проектного исследования «Язык стихотворений кишиневской поэтессы Олеси Рудягиной как средство отражения современной картины мира»:

– *«Поскольку это* картина*, то обязательно нужно сказать о языковых красках, которыми она написана»;*

– *«Нужен контекст для доказательства! Вы лишаете читателя Вашей работы сотворчества, возможности поспорить с Вами»;*

– «Дилеры, киллеры, нищие, крысы… *Как этот интересный ряд эквивалентных единиц объясняет "вкус эпохи", в т. ч. и языковой вкус?»;*

– «Слово «страх» и описания чувства страха занимают большое место в языке стихотворений О. Рудягиной". *Докажите это! Ведь читать Вашу работу будут люди, которые никогда не только не читали, но и не слышали о такой поэтессе, поэтому от Вас зависит, чтобы они ее так же полюбили, как и Вы!*»;

– *«Вы пишете о том, что* мир *– ключевое слово в творчестве Олеси Рудягиной. Это нужно доказать, здесь нужны факты – количественный анализ!».*

Междисциплинарный диалог (лингвистики и психологии) иллюстрирует отрывок из проектной работы «Языковые особенности поэзии молодых русскоязычных авторов Молдовы как отражение картины времени»:

«*Пытаясь найти примеры молдавского колорита, мы неожиданно подтвердили мысль академика В. Г. Костомарова о том, что "социальные метаморфозы вызывают аналогично направленные изменения в разных сферах жизни, в частности, в языке"* (Костомаров, 1999, 8).

*Далее ученый пишет: "Языковой вкус эпохи связан с психологической установкой масс"* (там же). *Несмотря на то, что родиной поэтов является Молдова, обращаются они к этой теме редко, да и то в связи с другими странами. Взоры молодых жителей Молдовы (условно) обращены то в Америку* (1)*, то во Францию* (2)*, то в Россию* (3)*:*

*Троллейбусик качается,*
*<u>Два негра</u> в уголке* (1)
*На ломаном общаются*
Молдавском *языке…*
*…И, как <u>Катрин Денев</u>,* (2)
*Огнями улыбается*
Вечерний Кишинев*…(И. Франкова «Троллейбусик качается…»)*

*– Что значит <u>Пушкинская осень</u>* (3)
*Для нас, живущих в двадцать первом?*
*– У самого поэта спросим…*
*– Поедем в* Долну *мы?*
*– Наверно… (Е. Данильчук «Что значит Пушкинская осень?»)*».

Н. А. Бердяев в книге «Самопознание» [6] пишет: «Интуиция всегда не только интеллектуальна, но и эмоциональна», из чего следует: чтобы появилась идея, направление проекта должно быть личностно значимым.

Поэтому выбор темы зависит от интересов старшеклассников, но всегда связан с национальной спецификой поликультурной среды в Молдове и реализуется в русле кросс-культурного подхода в качестве основы проектного лингвистического исследования, например:

«Соотношение понятий *русский/ российский/ русскоязычный/ русскоговорящий* в материалах о Молдове на страницах электронных СМИ и национальная самоидентификация старшеклассников Кишинева»;

«Учитель кишиневской школы в зеркале языка»;

«Изменение национально-культурной коннотации понятий *богатый–бедный* в языковом сознании школьников Молдовы»;

«Место бинарной оппозиции *умный–глупый* в языковом сознании молдавского билингва» и др.

В последнем из приведенных примеров моделируется взаимозависимость лингвистических и этнопсихологических проблем.

Так, сравнение значений понятий «умный» и «глупый» в русских и румынских толковых словарях позволило определить различия в их употребле-

нии. В русском языке наличие слуха и зрения не является признаком ума. В румынском языке понятие «умный» определяется не только как *«слышащий», «видящий»*, но и как *«хитрый, лукавый»*. Ничего подобного не наблюдается ни в одном из русских словарей.

В русском языке понятие «умный» связано в основном с интеллектуальным потенциалом человека, в румынском же можно обнаружить прочные отношения между умом и практицизмом. Возможно, этим обусловлено отсутствие в румынском языке слова «мечта» (слово *vis*, которое переводится как *мечта*, на самом деле означает *сон*, что далеко от *мечты* как «осознанного стремления к цели»).

«Для молдавского языкового сознания *ум* человека означает только его *деловитость*, *пренебрежение к теории*, между тем как научная мысль требует работы воображения, способности ученого мечтать, – замечает ученица. – Это-то и приводит к настоящим научным открытиям! С другой стороны, молдаване трудолюбивы, у них есть практическая сметка, и они могли бы способствовать осуществлению самых смелых проектов ученых, превращению научной *мечты* в реальность», – пишет юный исследователь.

Еще одним «понятием-концептом» (Пассов, 2009, 65) для нас является *диалог культур*. Так, в лингвокультурологическом проекте «Смысловая наполненность понятия *знание* в языковой картине мира ученика-украинца русской школы Молдовы» рассматривается степень влияния русского (как языка обучения) и румынского (как языка страны проживания) на языковую картину мира юного украинца.

Ставя перед собой задачи:

1) рассмотреть влияние языковой картины мира на национальный менталитет;

2) изучить зависимость эффективности межкультурной коммуникации от языковых стереотипов, – юный исследователь пишет о том, что их решение «приблизит к постижению тайн трех культур и будет способствовать эффективному межкультурному диалогу».

Диалог культур развивает две ключевые компетенции, которыми «должны быть оснащены молодые европейцы» (Hutmacher, 1996, 11): *коммуникативную* и *способность жить в многокультурном обществе.*

Проблема формирования этих компетенций у изучающих русский язык в Молдове, находящейся на «перекрестке культур» (Тер-Минасова, 2008, 55), осложняется необходимостью поиска пути для каждого из представленных в республике этносов. Еще В. Г. Белинский писал, что «тайна национальности каждого народа заключается не в его одежде и кухне, а в его манере понимать вещи» (Белинский, 1974, 80).

Кросс-культурный подход, связанный с ментальными характеристиками представителей разных культур, их представлениями об истине, помогает приблизиться к раскрытию этой тайны, так как направлен на решение задач формирования кросс-культурной компетенции юного исследователя русского языка и создания толерантного диалогического взаимодействия. Лингвистические проекты молдавских старшеклассников, выполненные в РИЦ в русле кросс-культурного подхода, посвящены межкультурным сопоставлениям, исследованиям позитивных сторон национально-русского билингвизма, например:

*«Проблема формирования коммуникативной и лингвострановедческой компетенций при изучении в молдавской школе рассказа автора-билингва Иона Друцэ „Запах спелой айвы”»;*

*«Зачем учить русский язык? Поиск эффективных языковых моделей»;*

*«Восприятие поэтической речи и межнациональные языковые контакты (по материалам кавказских поэм М. Ю. Лермонтова)»;*

*«Представленность семантического поля* „школа” *в русскоязычных блогах и его отражение в речи кишиневского старшеклассника-билингва»* и др.

Молдова – одна из немногих стран с чистой билингвальной средой, где можно исследовать билингвизм, билингвальное языковое сознание. Проектные работы, выполненные в РИЦ в русле кросс-культурного подхода, включают и это важное направление. Главное – исследования языковых данных на любом уровне – это ключ к пониманию культуры, обслуживающейся языком, например, для молдавских школьников – ключ к пониманию русской культуры.

Кросс-культурный подход позволяет «реализовать потенциал, таящийся в многообразии межкультурных отношений», «разрешить проблему многообразия и постараться превратить ее в возможность развития» (Мацумото, 2003, 37), поэтому именно он является перспективным направлением в методике, и его реализация в качестве основы проектной деятельности молдавских старшеклассников требует дальнейшей разработки.

Эффективность использования кросс-культурного подхода в исследованиях юных филологов подтверждена их результатами и достижениями (победы в международных конференциях, публикации [7]).

Наряду с предметно-содержательным учебным результатом (глубокие знания) итогами организации проектно-исследовательской деятельности учеников являются рефлексивно осмысленный опыт поисковой деятельности, формирование способности к самореализации.

Проектное исследование, формируя навыки работы с терминами, словарями и справочниками, участвует в создании научной картины мира старшеклассника, являясь своеобразной «прививкой» от языкового манипулирования. Полученные в ходе выполнения проекта знания становятся неотъемлемой частью культурно-языковой компетенции юного исследователя русского языка.

Проектные лингвистические исследования способствуют формированию культурно-языковой и межкультурной компетенций, воспитанию межкультурной чуткости и развитию русской языковой

личности молдавского школьника. Поэтому наша работа – малая «капля» в общем потоке необходимых мер, связанных с поиском путей «борьбы» за сохранение русского языка в Молдове, – будет продолжена.

**Примечания**

[1] Н. А. Бердяев, Л. Н. Гумилев, А. А. Леонтьев, Ю. М. Лотман и др.

[2] Этимологический словарь М. Фасмера // *URL:* http://vasmer.narod.ru/p454.htm

[3] Выступление святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира // Русская православная церковь // *URL:*http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html

[4] Мир словарей // *URL:* http://mirslovarei.com/content_psy/KROSS-KULTURNYJ-PODXOD-7183.html

[5] Словарь В. И. Даля // *URL:* http://dal.sci-lib.com/word004982.html

[6] Бердяев Н. А. Самопознание // Klex.ru — архив книг: // *URL:* http://www.klex.ru/books/samopoznanie.rar

[7] В сборнике материалов Международной научно-практической конференции «X Юбилейные Кирилло-Мефодиевские чтения» опубликованы доклады призеров XIII Московской научно-практической конференции «Языкознание для всех», **семь** из которых были выполнены в РИЦ, например: Зиборова В. Изменение лексико-семантической парадигмы в публикациях молодежной тематики русскоязычных газет Молдавии // Славянская культура: истоки, традиции, взаимодействие. Материалы Международной научно-практической конференции «X Юбилейные Кирилло-Мефодиевские чтения» (Москва, 12–14 мая 2009 г.). М., 2009. С. 618-624; Сорбалэ К. Некоторые аспекты нарушения норм правописания и перевода имен собственных в Молдавии // Там же. С. 636-642 и др.

**Литература**

Алиева Н. Н. Коммуникативное обучение синтаксису русского языка в национальной школе: кросскультурный подход. Автореф. дис. ... докт. пед. наук. СПб., 2007.

Белинский В. Г. Статьи о Пушкине. М., 1974.

Костомаров В. Г. Языковой вкус эпохи: из наблюдений над речевой практикой масс-медиа**.** СПб., 1999.

Лотман Ю. М. Тезисы к семиотике русской культуры // Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994.

Мацумото Д. Психология и культура / Пер. с англ. Т. Гутман. СПб., 2003.

Пассов Е. И. Терминосистема методики, или Как мы говорим и пишем. СПб., 2009.

Телия В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М., 1996.

Тер-Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация. М., 2008.

Hutmacher Walo. Key competencies for Europe // Report of the Symposium Berne, Switzerland, 27-30 March, 1996.

*E. BALAN*

# CONCORDIA ŞI CONLUCRAREA INTERETNICĂ – CONDIȚII INDISPENSABILE PENTRU INTEGRAREA EUROPEANĂ A REPUBLICII MOLDOVA

În context actual, când problemele relațiilor interetnice mai continuă să se afle în centrul unor discuții controversate şi când situația poate degenera imprevizibil, conducând la noi tensiuni, pe agenda zilei este deosebit de actuală oportunitatea normalizării neîntârziate a situației prin realizarea unei păci civice trainice, a solidarității interumane şi interetnice în condițiile proceselor de integrare europeană a Republicii Moldova. Un rol aparte în acest caz îl au: toleranța reciprocă şi cultura înaltă a relațiilor, comunicarea şi conlucrarea interetnică tot mai deplină în cadrul mai multor planuri: social-economic, politico-juridic, cultural, administrativ-comunitar, confesional, etc.

Este necesară nu numai fermitatea convingerilor şi a poziției civice, ci şi capacitatea de a comunica, de „a ne auzi unii pe alții”, respectând demnitatea fiecărui om în contextele multiple ale comunicării interetnice, pornind de la aspectele vitale ale cooperării sociale şi solidarității umane. Cât priveşte, bunăoară, mecanismele de protecție a minorităților etnice şi de asigurare a coeziunii interetnice, ele presupun anumite premise psiho-sociale privind deschiderea şi interesul către celălalt, considerat ca subiect de complementaritate umană şi cooperare. Prin protecția celuilalt, orientată spre o deschidere reciprocă a etniilor privind colaborarea şi schimbul de valori, se pot genera atitudini pozitive de încredere şi se previne ostilitatea față de alții. Este tot mai mult necesară conştientizarea faptului că, odată cu valorificarea culturii proprii, avem de învățat şi dintr-o altă cultură, care ne poate îmbogăți chiar numai prin recunoaşterea celuilalt ca fiind demn de respect, de a fi acceptat aşa cum este (Roşca, 2000, 23).

Trecând peste tensiunile generate de diviziunea etnică şi depăşind lipsa unor reglementări politico-juridice, economice, sociale şi spirituale mai eficiente, se impune necesitatea unor eforturi comune susținute pentru a obține un nivel calitativ nou al dezvoltării relațiilor interetnice ca componentă a relațiilor sociale.

Fără îndoială, evoluția procesului de înnoire a societății, a normalizării relațiilor interetnice şi consolidării coeziunii interumane depinde la modul direct de gradul de implicare a reprezentanților tuturor etniilor

care locuiesc în Moldova, de profunzimea conştientizării legităților acestui proces, de gradul de percepere a sarcinilor actuale şi de perspectivele politicii sociale.

Experiența europeană şi mondială a evoluției relațiilor interetnice (inclusiv în Republica Moldova) demonstrează că singura cale de soluționare a tuturor problemelor şi controverselor în domeniul dat constă nu în dezmembrare, nu în neîncrederea reciprocă, ci în soluțiile democratice comunitare şi colaborarea reciprocă. Cu toate deosebirile de poziții, poate fi găsit un compromis, o soluție reală şi eficientă, o concepție a păcii civice şi coeziunii interetnice în pofida ambițiilor politice ale unor lideri sau grupări, excluzând confruntarea. Doar o analiză cumpătată a problemelor acumulate în acest domeniu atât de complex al relațiilor dintre oameni şi căutarea permanentă a unor soluții fundamentate ştiințific va putea permite ieşirea din unele situații de criză şi ascensiunea la un nivel calitativ nou al relațiilor interetnice în Republica Moldova. Debarasându-ne de greşelile din trecut, trebuie să căutăm posibilități noi, corespunzătoare exigențelor timpului, pentru normalizarea şi armonizarea acestor relații, în conceptele proprii unei lumi noi şi anume în contextul integrării europene.

Necesitatea obținerii unui nivel calitativ nou al relațiilor interetnice este dictată, în etapa actuală, nu doar de stringența problemei ca atare, ci şi de faptul că soluționarea ei se răsfrânge asupra tuturor domeniilor vieții societății, afectează interesele întregii populații şi ale fiecărui cetățean în parte. Deci, trebuie analizate minuțios toate circumstanțele de ordin obiectiv şi subiectiv în geneza climatului social şi moral optim în comunicarea interetnică.

Un rol foarte important în acest sens îl au cercetările sociologice concrete în domeniul relațiilor interetnice care oferă un tablou veridic şi complet al proceselor în cauză. Acestea fac posibilă cunoaşterea motivelor ce pot conduce la apariția crizei în acest domeniu, înlesnind elaborarea şi adoptarea unor măsuri optime în scopul ameliorării situației existente.

În opinia cercetătoarei române Ana Bălaşa, „cercetările sociologice au în comun plasarea relațiilor interetnice în cadrul proceselor de acțiune şi interacțiune sociale, urmăresc să măsoare calitatea relațiilor interetnice, intensitatea contactelor sociale ca premisă a interacțiunii dintre grupuri, să determine gradul de similaritate şi/ sau diferențiere dintre grupurile etnice, gradul de păstrare a identității şi procesele de asimilare ca strategii de grup şi individuale sau ca politici coercitive. Se determină, pe baze empirice, tipologii ale relațiilor sociale sau se verifică, în contexte sociale şi culturale diferite, pattern-uri ale relațiilor interetnice stabilite pe baze empirice" (Bălaşa, 1996, 94-95).

Analiza multidimensională a rezultatelor cercetărilor sociologice permite a urmări nu doar evoluția proceselor date în unele localități şi în țara întreagă, dar şi a observa specificul, particularitățile şi tendințele desfăşurării lor în continuare, a prognoza evenimentele şi a adopta măsuri adecvate, oportune.

O serie de aspecte şi fațete ale procesului complex de desfăşurare a relațiilor interetnice în Moldova contemporană se conturează în cadrul investigației sociologice, întreprinse de Institutul de Politici Publice de la Chişinău (IPP) în colaborare cu IMAS inc, care au lansat proiectul „Etnobarometru - Republica Moldova", având drept scop monitorizarea şi evaluarea situației între etniile din Republica Moldova în condițiile actuale. Sondajul a fost realizat pe 5 eşantioane etnice, moldoveni/români (822), ruşi (412), ucraineni (413), bulgari (431) şi găgăuzi (472).

Potrivit principalelor concluzii ale studiului, climatul interetnic este pe alocuri caracterizat de tensiuni interetnice. Fiecare etnie percepe diferit realitatea cotidiană, percepție care se diferențiază în funcție de nivelul de educație, mediul de rezidență şi apartenență la un grup sau altul.

Rezultatele mai arată că identitatea civică a moldovenilor este slab conturată şi, deşi sunt numeric majoritari, din punct de vedere al concepțiilor şi al capitalului social, sunt uneori minoritari.

Întrebați, care ar trebui să fie orientarea Republicii Moldova, 62 la sută din respondenți au fost de părere că Moldova trebuie să se integreze în Uniunea Europeană, iar 14 la sută consideră că Moldova ar trebui să rămână în CSI (Moldova azi, 2005).

Fără îndoială, premisa fundamentală pentru umanizarea relațiilor interetnice şi consolidarea coeziunii interumane constă în dezvoltarea la oameni a necesității fireşti de a trăi în pace şi înțelegere, fapt ce poate fi realizat numai printr-un înalt nivel al culturii relațiilor interetnice, al educației în spiritul valorilor umanismului şi ale colaborării multilaterale reciproc avantajoase.

Conținutul de bază al conlucrării interetnice se dezvăluie şi se desfăşoară într-un fel sau altul, parțial sau multilateral zi de zi în cadrul activității de muncă în comun a reprezentanților diferitor etnii conlocuitoare în cele mai diverse domenii ale realității înconjurătoare.

E lucru cert, însă, că unele lacune în aceste direcții au influențat negativ asupra evoluției relațiilor interetnice, conducând la apariția unor diformări şi fenomene indezirabile. Putem menționa aici şi faptul că în cele mai diverse colective, în care activează în comun reprezentanți de diferită apartenență etnică, se cristalizează cam aceleaşi legități de constituire a raporturilor interetnice, care presupun drept primă condiție o anume sensibilizare a opiniei publice față de problemele ce țin de dezvoltarea societății în schimbare şi de climatul psihologic-social respectiv.

În perioada actuală, de afirmare a Republicii Moldova în contextul proiectelor de integrare europeană, de orientare spre o societate democratică, bazată pe economia de piață, se introduc şi modificările respective, deşi, uneori însoțite de controverse, în modul de abordare a problematicii relațiilor interetnice, se formează noi priorități în diverse domenii ale activității individului, care solicită şi o mai apropiată comunicare interumană.

Aceste procese au atins, indiscutabil, şi sfera vieții spirituale a societății. Însă cele mai dureroase aspecte par a fi legate de mutațiile, ce se impun în domeniul

relațiilor interetnice. Valul de renaştere a conştiinței etnice, motivat de transformările democratice şi reformele economice, într-un şir de cazuri, este însoțit de manifestări extremiste şi şovine, care au degenerat în lipsa de toleranță națională, desconsiderarea demnității naționale a reprezentanților altor etnii.

Astfel de fenomene, legate de mutațiile psihologice, care se impun, s-au manifestat în măsură diferită în toate republicile din fosta URSS, conducând, în unele regiuni, la conflicte militare, însoțite de haos şi ruinare economică sau la activarea structurilor interlope.

Posibilitățile oferite de democratizarea societății şi reformele economice radicale permit ascensiunea la un nivel calitativ nou al relațiilor interetnice, ceea ce va determina şi asanarea mai rapidă a societății în devenire în ansamblu, depăşirea controverselor în acest domeniu, precum şi a altor probleme, cu care se confruntă societatea din Republica Moldova.

În general, populația se încadrează activ în discutarea situației ce s-a creat şi opiniile oamenilor se caracterizează prin diversitate. Pe lângă pozițiile constructive, se manifestă uneori şi cele conservative, stângiste sau revanşarde, cu tentă de naționalism şi şovinism. Tendințele de consolidare a societății pe principii cu adevărat democratice întâlnesc pe alocuri, piedici serioase, ce complică procesele de perfecționare a relațiilor interetnice. Acestea urmează a fi prevenite şi depăşite cât mai curând.

În aceste condiții, se impune căutarea unor noi căi de consolidare a forțelor sănătoase din societate. Astfel, eliminarea neîntârziată a motivelor reale, politice, a consecințelor conflictului din Transnistria şi căutarea în comun a unor soluții constructive, civilizate, sunt de natură să asigure drepturile reale ale tuturor cetățenilor republicii.

Astfel, a devenit evident că nu merită să fie consumate forțele pentru diverse controverse. Este necesară elaborarea şi implementarea unor programe concrete pentru educarea populației în spiritul patriotismului autentic şi modelarea unei înalte culturi a relațiilor interetnice, în baza argumentelor fundamentate ştiințific, potrivit exigențelor timpului. Fără realizarea acestor deziderate sunt imposibile evoluția şi progresul țării.

Din cele relatate mai sus rezultă, că procesele de renovare a tuturor aspectelor vieții sociale în condițiile actuale ale democratizării şi integrării europene ale Republicii Moldova necesită, din partea ştiințelor sociale, elaborarea unor noi criterii, care să reflecte dialectica vieții, şi cea a relațiilor interetnice în sensul formării modelului spiritual al personalității, a poziției civice active.

În condițiile actuale de dezvoltare a societății în dezvoltare, când creşte tot mai vădit năzuința popoarelor spre o suveranitate şi independență reală, în acelaşi timp se manifestă tot mai evident o altă tendință, la fel de firească, şi anume – năzuința popoarelor spre integrare, către dezvoltarea dialogului şi conlucrării multilaterale.

Aceste două tendințe obiective universale se manifestă îndeosebi de pronunțat la ora actuală pe fundalul renaşterii naționale, al democratizării şi reformării tuturor laturilor vieții popoarelor lumii întregi.

Cu toate acestea, procesele actuale de dezvoltare a relațiilor de piață în Republica Moldova, înfăptuirea noilor reforme, criza economică, socială şi spirituală profundă, condiționată de ele, au cauzat în cele din urmă, scăderea simțitoare a nivelului producției, creşterea apatiei sociale şi a neîncrederii în ziua de mâine a unei părți considerabile a populației.

În aceste condiții dificile şi neordinare este extrem de necesar de a căuta cu fermitate noi izvoare de formare la oameni a persistenței şi fermității corespunzătoare, a unor noi principii morale, a conştiinței civice, care să contribuie la consolidarea coeziunii întregii societăți în baza unei înalte culturi a comunicării interumane şi interetnice, care reprezintă o impunătoare forță motrice a progresului general, o garanție sigură a ieşirii din criza generală social-economică şi spirituală adâncă.

Unica verigă principală şi criteriul fundamental al progresului general al societății, al renaşterii naționale trebuie să devină toate comunitățile etnice din republică, fiecare personalitate, indiferent de caracteristicele lor specific naționale şi particularitățile activității lor sociale, cele ale modului de trai, ale activității de producție, ale trăsăturilor individuale psihologice, intereselor, obişnuințelor, tradițiilor, deprinderilor, convingerilor confesionale, etc.

Luând în considerație faptul, că reformarea şi reorganizarea tuturor sferelor vieții societății în schimbare activizează oamenii în mod obiectiv şi deosebit pe acest tărâm transformator, e cazul să menționăm, că şi procesele interetnice, în consecință, sunt expuse unei influențe şi transformări esențiale prin intermediul unei anumite direcții a activității indivizilor, altfel spus, sunt condiționate de orientarea evoluției întregii totalități a relațiilor sociale, de atmosfera generală şi concretă a realității înconjurătoare.

Ținând cont de faptul că fiecare om este nu numai un purtător al particularităților naționale, dar şi un participant nemijlocit la desfăşurarea proceselor etnice, una din sarcinile cardinale ale politicii naționale este orientarea eforturilor în vederea creării condițiilor necesare pentru ca personalitatea să devină un subiect conştient al activității social-transformatoare, un creator activ al unui mediu etnic şi interetnic calitativ nou în cadrul țării şi în afara hotarelor ei.

Concomitent, creşterea vertiginoasă a conştiinței etnice în ultimul timp, deşi capătă uneori un caracter exploziv, totuşi ne demonstrează că unica şi cea mai reală cale spre progresul economic şi spiritual al fiecărui popor este, bineînțeles, aceea care este orientată spre consolidarea unității, bazate pe un dialog constructiv, conlucrare multilaterală, ajutor şi încredere reciprocă. Crearea unor condiții optime în vederea stabilizării unor circumstanțe avantajoase în această direcție va contribui la impulsionarea dezvoltării ascendente a tuturor sferelor vieții sociale, a reformării şi renovării societății contemporane.

Desigur, şi în acest domeniu extrem de fragil şi complicat al existenței umane apar noi şi noi probleme, care

îşi aşteaptă rezolvarea neîntârziată, au loc abateri de la legile adoptate, lacune şi neajunsuri de ordin obiectiv şi subiectiv.

De aici reiese, că şi de acum înainte e necesar de a sprijini prin toate mijloacele şi a dezvolta în continuare pluralismul cultural ca un izvor nesecat al progresului societăţii contemporane. Semnificaţia susţinerii multilaterale a diversităţii culturale constă în faptul, că renunţarea la izvoare, marginalizarea sau neacceptarea valorilor cultural-spirituale ale altor popoare înlesneşte crearea unei atmosfere de intoleranţă interetnică.

Desigur, experienţa dezvoltării proceselor etnice şi interetnice în Republica Moldova, în statele vecine, precum şi întreaga experienţă a ţărilor lumii, mărturiseşte că unica modalitate reală, care ar permite de a soluţiona problemele şi contradicţiile existente în acest domeniu este, evident, calea democratică, bazată pe egalitate în drepturi, legalitate, dialog şi colaborare reciprocă între popoare.

Aşadar, succesul renovării societăţii va depinde în mare măsură de capacitatea oamenilor de a trăi şi de a gândi pe nou. Prin urmare, trebuie conceput pe nou şi procesul modelării culturii relaţiilor interetnice atât în cadrul ţării, cât şi în afara hotarelor ei. Fundamentul dezvoltării durabile al societăţii democratice rezidă în progresul multilateral social-economic, politic şi spiritual în condiţiile integrării în Comunitatea Europeană a Republicii Moldova pe principiile concordiei şi coeziunii interetnice, păcii civice şi conlucrării multilaterale, priorităţii drepturilor omului şi echităţii sociale, înnoirii spirituale şi purificării morale potrivit reperelor general-umane dintotdeauna, care provin de la rădăcinile civilizaţiei umane şi determină nivelul de cultură al ţărilor, popoarelor, etniilor şi, fără îndoială, al relaţiilor interumane şi interetnice în toate aspectele vieţii sociale.

**Literatura**

Bălaşa A. Fenomenul etnic – obiect al cercetării sociale actuale. În: Calitatea vieţii. Bucureşti: Editura Academiei Române, 1996, nr. 1-2.

Moldova azi. Chişinău, 26 octombrie 2005.

Roşca A. Probleme privind protejarea diversităţii etnoculturale şi asigurarea unităţii poporului Republicii Moldova // Unitatea poporului Republicii Moldova şi problema identităţii etnice. Chişinău, 2000.

# PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR
# СТРАНИЦА МОЛОДОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

*Н. ДУШАКОВА*

## ЖИЛИЩЕ СТАРООБРЯДЦЕВ И МОЛДАВАН: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

На сегодняшний день в этнографической науке существует целый ряд работ, посвященных традиционному восточнославянскому жилищу. Среди них исследования Д. Зеленина (Зеленин, 1991), Е. Бломквист (Бломквист, 1956), М. Зениной (Зенина, 2000), Л. Чижиковой (Чижикова, 1973; 1979; 1988), А. Байбурина (Байбурин, 1983) и др. Проблематика жилища старообрядцев (переселенцев из разных регионов России) на территории современной Республики Молдовы и южной Украины затронута в работах Л. Чижиковой (Чижикова, 1973), В. Наулко (Наулко, 1975) и А. Пригарина (Пригарин, 2007; 2009).

Изучением молдавского жилища в свое время занимались С. Бобок, М. Лившиц (Молдаване, 1977), М. Салманович (Салманович, 1947), А. Захаров (Захаров, 1960), З. Моисеенко (Моисеенко, 1973), В. Малкоч (Malcoci, 2000; 2006), Т. Нестерова (Молдаване, 2010). В перечисленных работах жилище разных районов Республики Молдова рассматривается большей частью как архитектурный объект. Отдельные статьи по обрядности, связанной с жилищной практикой молдаван, находим у П. Штефэнукэ (Ştefănucă, 1938), Е. Бызгу (Бызгу, 1989), О. Лукьянец (Лукьянец, 2008).

При этом в этнографической науке нет полных и глубоких монографических исследований ни по жилищу молдаван, ни по жилищу старообрядцев Республики Молдова. Поэтому для данной статьи привлекались не только материалы специализированной литературы, но и результаты собственных полевых исследований автора.

Отрывочные сведения о жилище молдаван и старообрядцев непосредственно Бессарабии XIX – начала XX вв. находим в некоторых историко-этнографических описаниях края.

В частности, в исследовании Л. Берга «Бессарабия. Страна – люди – хозяйство» приводится описание молдавского жилища XIX в.: «Живут в хатах (*каса*) из так называемого чамура, т. е. кирпича, изготовленного из глины с кизяком (навозом) и соломой; крыша крыта соломой или камышом. Снаружи и внутри хата белится. Пол глиняный. Вокруг дома, как и в малорусских хатах, заваленка (*призбы*). В избе опрятно, насекомых обычно нет. Под образами (*икоаны*) ставят широкий и длинный мягкий диван (*диван*), покрытый коврами (*лэичерь*) собственного изделия, весьма прочными и оригинального рисунка. Близ конца дивана стоит сундук, на котором положены ковры и подушки; это приданое (*дзестре*) дочерей. Ковры вешают и по стенам» (Берг, 1993, 84).

В работе известного этнографа А. С. Афанасьева-Чужбинского «Поездка в Южную Россию. Очерки Днестра» отмечается такая особенность молдавского жилища: «в особенности множество ковров и ковриков, прибитых и постланных, где только представляетя возможность» (Афанасьев-Чужбинский, 1863, 12).

В этой же работе содержится несколько упоминаний о старообрядческом жилище. Одно из них касается жилища в местечке Маяки на левом берегу Днестра: «…хозяйка, ласково приветствовав меня, ввела в хорошо убранную комнату, передний угол которой уставлен древними иконами в богатых окладах…» (Афанасьев-Чужбинский, 1863, 416). Впечатление этнографа от липованского жилища в Белоусовке: «Женщина пустила меня в большую чистую комнату» (Там же, 205).

Описание старообрядческого жилища XIX в. находим в очерке Г. Бахталовского «Посад Вилков»: «…остов дома делали из дерева, переплетали камышом и веревками, обмазывали илом или глеем, привозимым из Дуная, накрывали камышом, в окна вставляли стекла, а не пузыри, печки устрояли из сырца, топили камышом, огонь добывали из кремня кресалом, освещали дом рыбьим жиром» (Бахталовский, 1881, 21).

Однако, сохраняя первое время традиции деревянного зодчества исторической родины, старообрядцы со временем были вынуждены приспосабливаться к условиям региона, что выражалось, в первую очередь, в заимствовании местного строительного материала. Поэтому, с точки зрения строительной техники, самым распространенным типом жилищ среди старообрядческого населения нашего региона были, как и у молдавского населения, глинобитные дома.

При этом, если старообрядцы традиционно оставляли свое жилище побеленным, то молдаване предпочитали украшать свои дома, в том числе и стены, яркой росписью. Важную роль в декоративном убранстве жилого дома молдаван играет художественно обработанное дерево. Дома в центральных районах Республики Молдова окружены высокими заборами, поэтому основной акцент делается на воротах. В северных районах большее внимание уделяется украшению центральной части дома – крыльца. Особенно яркий декор присущ деревянным украшениям домов на юге Молдовы (Молдаване, 1977, 168-170). В связи с этим показательно наблюдение М. Лившица о том, что старые крестьянские дома разных районов РМ украшены

гораздо скромнее современных. Преимущественно это синие или темно-синие полоски, подчеркивающие кромки и углы дома, черная или синяя кайма вокруг окон (Лившиц, 1971, 76-77). Такой стиль украшения жилища характерен для сегодняшних старообрядцев Молдовы, предпочитающих в своем большинстве скромность в оформлении жилого дома. В отличие от старообрядцев, молдаване от такого минималистического декора пришли к предпочтению яркого украшения своих жилищ.

В наибольшей же степени этническую специфику отражает внутреннее пространство традиционного жилища. Ведь создавая свое жилище, люди наделяют его такими характеристиками, которые в совокупности способствуют формированию максимально комфортной для них домашней среды, в которой при этом отражаются особенности мировоззрения его создателей.

В XVIII в. молдавское жилище состояло из двух помещений – *тиндэ* (сени) и *кэмарэ* (жилая комната). Позже к такому дому стали пристраивать еще одну комнату. В XIX в. возникает молдавское трехкамерное жилище, состоящее из тиндэ, кэмарэ и *каса маре*.

Для носителя молдавской культуры каса маре – это не просто самая красивая, самая нарядная комната в доме. Она приобрела символическое значение, которое хорошо отразил в одноименном произведении И. Друцэ: «Это не дом для жилья – это похитрее. Дом для жилья везде домом называется. <…> Великое дело, когда у человека есть своя каса маре. Здесь хозяйка бережет свои лучшие песни, а хозяин – свои шутки, берегут так, чтоб всегда были под рукой. Сюда приходит Новый год и кладет свои подарки в детские башмачки, здесь справляются праздники, свадьбы, крестины <…> А иногда просто придешь сюда отдохнуть – только переступишь порог, и сразу жизнь милей, и ты себе кажешься моложе и умнее, чем ты на самом деле…» (Друцэ, 1977, 6).

Интерьерам молдавских домов были присущи массивные печи, занимавшие до четверти жилого помещения. Со второй половины XIX в. роль печи сузилась до выпечки хлеба (Молдаване, 1977, 166). П. Штефэнукэ приводит интересную информацию о том, что сооружение печи молдаване доверяли русским, так как именно русские считались самыми лучшими печниками (Ştefănucă, 1933). Эти сведения особенно показательны, если принять во внимание, что к традиционным особенностям материальной культуры, особенно стойко сохранявшимся русскими жителями Бессарабии, относится русская печь (Абакумова-Забунова, 2006, 281).

В оформлении внутреннего пространства молдавского жилища важнейшую роль играют ковры, ковровые дорожки, домотканые полотенца (*просоапе*), на что обращает внимание целый ряд исследователей: З. Шофрански (Langa, Şofransky, 2010, 116-118) при описании жилища в Милештий Марь, Д. Стойка (Стойка, 1984), Е. Постолаки (Postolachi, 2009, 114-118).

По данным респондентов, с конца XIX в. самой распространенной среди старообрядцев, как и среди молдаван, была трехкамерная планировка жилого помещения. Она включала *заднюю хату*, *сенцы* и *переднюю хату*.

*Задняя хата* представляла собой жилую часть дома. Там стояла печь с лежанкой, стол, лавки, кровать. В восточном углу традиционно располагали икону. *Сенцы* выполняли хозяйственно-бытовую функцию. Со стороны улицы располагалась *передняя хата*. Ее также называли холодной хатой, поскольку она не отапливалась. В передней хате не жили: это была комната для гостей. Здесь стояли кровать, гардероб, стол, лавка, сундук, в переднем углу – икона. Передняя хата – светлая, нарядная комната. Показательно и то, что многие респонденты-старожилы именно переднюю хату называют самым важным и ценным местом жилого пространства. В этом, до известной степени, можно проследить параллель с молдавской каса маре.

Что касается оформления внутреннего пространства жилища, то у старообрядцев оно зачастую представляется очень скромным. А. А. Виноградов, исследовавший культуру старообрядцев, указывал на то, что они оформляли свое внутреннее пространство гораздо скромнее, чем могли себе позволить (Виноградов, 2008).

При входе в старообрядческое жилище, в первую очередь, обращает на себя внимание обилие икон. Очень редко можно увидеть на стенах обои или какие-то украшения. Старожилы отмечают, что в начале XX в. было принято вешать на стены фотографии. Только с середины века начали украшать углы, стены вышитыми гладью полотенцами (рушниками), ими же стали обвешивать фотографии, иконы, а над кроватью или над лежанкой начали вешать ковры. Ряд исследователей, в частности, Л. Н. Чижикова, видят в этом проявление влияния украинской и молдавской культур на традиционное старообрядческое жилище (Чижикова, 1988, 109).

Л. Н. Чижикова проследила ряд культурных взаимовлияний, отразившихся на особенностях молдавского и старообрядческого жилищ. Так, под влиянием молдавской культуры у старообрядцев частично сформировался стиль убранства комнат в более яркой цветовой гамме, с обилием вышивок. В старообрядческом жилище Республики Молдова сохранились особенности русской усадьбы центральных и северных районов России: традиция строить бани. Под влиянием русских бани стали строить в ряде молдавских сел (Чижикова, 1973, 34–36).

Любопытно проследить особенности восприятия жилища, существенно различающиеся у представителей рассматриваемых культур.

Для старообрядцев, долгое время подвергавшихся гонениям со стороны официальной Православной Церкви, свой дом – это надежный оплот, свое пространство, в котором безопасно, тепло и комфортно. Более того, жилище старообрядца – это своего рода

*храм*, о чем говорит отношение самих старообрядцев к своему пространству, обилие икон в доме, важность поддержания чистоты в жилом пространстве не только в буквальном, но и в духовном смысле. Что же касается восприятия старообрядческого жилища со стороны, то оно представляется зачастую закрытым, замкнутым миром. В немалой степени этому способствуют высокие заборы, закрывающие домашний мир старообрядца от посторонних глаз. «Строгие старообрядческие предписания категорически воспрещали общение с посторонними людьми» (Дронова, 2001, 38). С другой стороны, «согласно христианскому правилу, считалось большим грехом закрыть дверь перед странником. При этом не оговаривалась конфессиональная или этническая принадлежность последнего» (Дронова, 2001, 38). В этом заключается противоречие, характерное для мировоззрения старообрядца и нашедшее отражение в жилищной практике.

У молдаван дом – это такое пространство, в котором комфортно, спокойно, здесь человек счастлив. Об этом говорит и молдавская пословица: ««Nicăieri nu-i fericire omul ca la casa lui» («Нигде человек не может быть так счастлив, как у себя дома»). А исходя из исследования Джорджеты Стойка, для румын и молдаван образ дома – это единство функциональности и эстетики, причем вкус к красоте состоит из четко разделенных частей (Стойка, 1984, 48). Возможно, поэтому такое внимание в молдавском жилище уделяется декору и отдельным элементам, тем же тканым изделиям, не только создающим уют, но и несущим эстетическую нагрузку. Кроме того, с этой мыслью согласуется и замечание И. Антоновича, отражающее его впечатление от молдавского традиционного жилища: «Поражаешься тому, что каждая вещь имеет свое место в крестьянском жилище». Чистота, порядок, четко отведенное место для каждой вещи – основные особенности молдавской каса маре, по мнению П. Штефэнукэ (цит. по: Лукьянец, 2008, 90).

По результатам же свободного ассоциативного эксперимента, проведенного Т. В. Зайковской, значительная часть носителей молдавской культуры на стимул *каса* отреагировала ассоциацией *маре* (Зайковская, 2010, 103). Это говорит о том, что в восприятии жилища молдаванами важнейшую роль играет каса маре, что в очередной раз свидетельствует об особом символическом значении этой категории для их ментальности. Русское население, в основном, реагировало на стимул *дом* ассоциациями *уют, очаг, тепло* (Зайковская, 2010, 101), что согласуется с информацией об устойчивой сохранности русской печи в материальной культуре русских Бессарабии.

Таким образом, можно отметить, что общие черты в молдавском и старообрядческом жилище Республики Молдова прослеживаются в технике строительства дома. Основные видимые различия можно найти во внутреннем пространстве жилища. При этом наиболее значимые отличительные особенности лежат в сфере духовных представлений, восприятия жилища носителями разных культур.

**Литература**


Абакумова Н. В. Русское население городов Бессарабии XIX века. Кишинев, 2006.

Афанасьев-Чужбинский А. С. Поездка в Южную Россию. Ч. 2. Очерки Днестра. СПб., 1863.

Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Бахталовский И. Г. Посад Вилков. Историко-статистический и бытовой очерк. Кишинев, 1881.

Берг Л. С. Бессарабия. Страна – люди – хозяйство. Кишинев, 1993.

Бломквист Е. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилище, хозяйственные строения) // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956.

Бызгу Е. Обычаи и обряды, связанные со строительством и функционированием дома у молдаван // Труды государственного краеведческого музея. Вып. 3. Кишинев, 1989.

Виноградов А. А. Старообрядцы Симбирско-Ульяновского Поволжья середины XIX – первой трети XX вв. (Основные черты хозяйства, материальной культуры, быта и семьи). Автореф. дисс. … канд. ист. наук. Ижевск, 2008.

Дронова Т. И. Старообрядчество на Нижней Печоре // Этнографическое обозрение, 2001, № 6. Автореф. дисс. … канд. ист. наук. Ижевск, 2008.

Друцэ И. Именем земли и солнца. Пьесы. М., 1977.

Зайковская Т. В. Исследование проблем лингвокультурологии и межкультурной коммуникации в Республике Молдова // Этносоциологические и этнопсихологические практики: методологические подходы и комментарии (учебно-методическое пособие для высшей школы). Кишинев – Комрат, 2010.

Захаров А. Народная архитектура Молдавии. М., 1960.

Зеленин Д. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зенина М. Жилище подмосковных сел второй половины XIX – первой половине XX века // Этнографическое обозрение, 2000, № 1.

Лившиц М. Я. Декор в народной архитектуре Молдавии. Кишинев, 1971.

Лукьянец О. С. Дохристианские и христианские представления и практики, связанные со строительством жилого дома у молдаван // Buletin Ştiinţific. Etnografie, ştiinţele naturii şi muzeologie, № 9 (22). Chişinău, 2008.

Лукьянец О. С. Эстетические нормы народной культуры молдаван // Buletin Ştiinţific. Etnografie, ştiinţele naturii şi muzeologie, № 9 (22). Chişinău, 2008.

Моисеенко З. Архитектура сельских жилых домов Молдавии. Кишинев, 1973.

Молдаване. Отв. редакторы М. Н. Губогло, В. А. Дергачев. М., 2010.

Молдаване: очерки истории, этнографии, искусствоведения. Кишинев, 1977.

Наулко В. И. Развитие межэтнических связей на Украине. Киев, 1975.

Пригарин А. А. Жилище и его место в структуре строительных и обрядовых практик липован на Дунае // Традиционная культура. Научный альманах. № 2 (34). Одесса, 2009.

Пригарин А. А. Комплекс организации простран-

ства (крестьянский двор и его постройки) // Липоване: история и культура русских-старообрядцев, № 4. Одесса, 2007.

Салманович М. Жилище коренного населения МССР // Советская этнография. 1947, № 4.

Стойка Д. Дом и хозяйство румынского крестьянина. Бухарест, 1984.

Чижикова Л. Жилище русских // Материальная культура компактных этнографических групп на Украине. М., 1979.

Чижикова Л. Н. Русско-украинское пограничье. История и судьбы традиционно-бытовой культуры (XIX–XX вв.). М., 1988.

Чижикова Л. Этнографические особенности русского населения Молдавии // Советская этнография, 1973, № 3.

Langa A., Şofransky Z. Mileştii Mari. O istorie rescrisă. Chişinău, 2010.

Malcoci V. Decorul arhitectural în piatră din arta populară moldovenească (sf. sec. al XIX-lea – sec. XX). Chişinău, 2000.

Malcoci V. Decorul în lemn din arhitectura populară moldovenească. Chişinău, 2006.

Postolachi E. Prosopul moldovenesc: diversităţi funcţional-tehnologice şi decorativ-simbolice // AKADEMOS. Revistă de Ştiinţă, Inovare, Cultură şi Artă. 2009, nr. 3 (14).

Ştefănucă P. Obiceiuri şi credinţe de la Nişcani în legătură cu locuinţa // Sociologie Românească, 1938. № 7-9.

Ştefănucă P. Pentru un muzeu etnografic al Basarabiei. An. V. № 4. Chişinău, 1933.

**Rezumat**

În acest articol sub aspect comparativ sunt examinate particularităţile locuinţelor tradiţionale ale moldovenilor şi ale ruşilor lipoveni pe teritoriul Republicii Moldova. După cum arată acest studiu, trăsăturile comune se pot vedea în tehnica de construcţie a caselor. Diferenţele principale pot fi găsite în spaţiul interior al locuinţelor şi în deosebi sunt legate de reprezentările spirituale.

**Cuvinte cheie:** locuinţă, casă, casa mare, cuptor, decor, spaţiu interior.

**Резюме**

В данной статье в сравнительном аспекте рассматриваются основные особенности молдавского и русского старообрядческого жилища на территории Республики Молдова. Как показывает исследование, общие черты прослеживаются в технике строительства дома. Основные видимые различия можно найти во внутреннем пространстве жилища. Наиболее же значимые отличительные особенности лежат в сфере духовных представлений.

**Ключевые слова:** жилище, хата, каса маре, печь, декор, внутреннее пространство.

**Summary**

The article considers the main peculiarities of the Moldavian and Lipovanian dwellings on the territory of the Republic Moldova in a comparative aspect. The research shows that common traits can be found in building technology. The main visible differences can be traced in the inner space of the dwellings. As for the most important differences, they are connected with the perception of houses.

**Key words:** dwelling, house, casa mare, oven, décor, inner space.

*Н. ДУШАКОВА*

# СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ ЖИЛИЩЕ В ТВОРЧЕСТВЕ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ

*«Вот он край, родной до боли, –*
*Вечный зов родных сторон».*
Ерофей Иванов

*«…погрузимся в глубины внутреннего мира самого драматического лица нашей повести – уйдем в мир неведомый и незримый для всех, кто посмотрит на это лицо и близко и издали.Проникнем в чистенький домик отца Туберозова. Может быть, стоя внутри этого дома, найдем средство заглянуть внутрь души его хозяина, как смотрят в стеклянный улей, где пчела строит свой дивный сот, с воском на освещение лица божия, с медом на усладу человека».*
Н. С. Лесков, «Соборяне»

Одним из письменных источников, содержащих этнографическую информацию, может выступать художественная литература. Наиболее продуктивным в данном контексте выступает рассмотрение таких жанров, как путевые и этнографические очерки, мемуары, письма, поскольку при их написании авторы опираются на реальные события, собственные впечатления от увиденного. Интерес представляют и произведения других жанров, написанные авторами, которые сами происходят из описываемой ими культурной среды либо долгое время в ней проживали и ее изучали. Освещая те или иные аспекты традиционной культуры, писатели способствуют ее сохранению и оказывают влияние на формирование ценностных ориентаций читателя. Поэтому рассмотрение литературных текстов как источников этнокультурной информации представляется перспективным и необходимым (Степанов, 2010, 112-156; Рацеева, 2010, 91-93; Прокоп, 2010, 131-156; Никогло, 2010, 108-130). При этом нужно иметь в виду, что задача этнографа в данном случае заключается в том, что он должен отделить реаль-

ность от художественного оформления (Степанов, 2010, 117).

Очевидно, еще более ценным источником художественная литература выступает в исследовании малоизученных феноменов культуры. В частности, это касается старообрядческого жилища Пруто-Днестровского междуречья – тематики, слабо разработанной в этнологической науке.

Однако, принимая во внимание тот факт, что старообрядцы нашего региона сохранили ряд особенностей традиционного жилища исторической родины, а также то, что в традиционной культуре старообрядцев разных регионов прослеживаются сходные черты, мы остановимся на произведениях, затрагивающих жилище старообрядцев не только непосредственно Пруто-Днестровского междуречья, но и более широкой территории, в частности, современной России, Румынии, Украины и Молдовы.

В XIX в., в то время как историки и писатели не уделяли особого внимания тематике традиционной старообрядческой культуры, много лет посвятил изучению истории, быта и духовной культуры старообрядцев ***П. И. Мельников-Печерский***. Он стал первым, кто глубоко и разносторонне осветил тему раскола, особенности жизни и быта старообрядцев России (Мещеряков, 1986, 13). Конечно, его романы «В лесах» и «На горах» – это художественное осмысление собранного и проанализированного материала, тем не менее, обычаи и особенности быта старообрядцев представлены в нем с высокой степенью достоверности.

В частности, писатель обратил внимание на чистоту в старообрядческом жилище: «А чистота какая в заволжских домах!.. Славят немцев за чистоту, русского корят за грязь и неряшество. Побывать бы за Волгой тем славильщикам, не то бы сказали. Кто знаком только с нашими степными да черноземными деревнями, в голову тому не придет, как чисто, опрятно живут заволжане» (Мельников-Печерский, 1986, 31). Здесь, как видно, чистота – характерная особенность старообрядческого дома даже в противовес русскому нестарообрядческому жилищу! Показательно, что чистота жилища перекликается с чистотой традиций и верований. Буквально за страницу до приведенного описания автор отмечает: «Старая там Русь, исконная, кондовая. С той поры как зачиналась земля Русская, там чуждых насельников не бывало. Там Русь сысстари на чистоте стоит, какова была при прадедах, такова хранится до наших дней. Добрая сторона, хоть и смотрит сердито на чужанина» (Мельников-Печерский, 1986, 30).

Писатель останавливается на ряде любопытных старообрядческих обычаев, связанных с жилым комплексом. Например, в крещенский сочельник «стары старухи и пожилые бабы домовничали; с молитвой клали они мелом кресты над дверьми и над окнами ради отогнания нечистого и такую думу держали: "Батюшка Микола милостивый, как бы к утрею-то оттеплело, да туман бы пал на святую Ердань, хлебушка бы тогда вдоволь нам уродилось!"» В этот же день «в избах у красного угла толпились ребятишки. Притаив дыханье, глаз не спускали они с чашки, наполненной водою и поставленной у божницы: как наступит Христово крещенье, сама собой вода колыхнется и небо растворится; глянь в раскрытое на един миг небо и помолись богу: чего у него ни попросишь, все подаст» (Мельников-Печерский, 1986, 38). Здесь помимо обычая обрисован важнейший сакральный центр старообрядческого жилища – красный угол (его также часто называют святым, передним) с божницей. Именно здесь, смотря на иконы, обращаются к богу.

П. И. Мельников-Печерский не обходит стороной и неотъемлемый элемент русской старообрядческой усадьбы – баню: «Хоть дело было и не в субботу, но как же приехавших из Комарова гостей в баньке не попарить? Не по-русски будет, не по старому завету. Да и сам Потап Максимыч такой охотник был париться, что ему хоть каждый день баню топи. Баня стояла в ряду прочих крестьянских бань за деревней, на берегу Шишинки, для безопасности от пожару и чтобы летом, выпарившись в бане, близко было окунуться в холодную воду речки. Любит русский человек, выпарившись, зимой на снегу поваляться, летом в студеной воде искупаться» (Мельников-Печерский, 1986, 77). Автор приводит описание бани у состоятельных старообрядцев: «Высокая, белая, светлая, просторная, она и снаружи смотрела дворянскою, а внутри все было чисто и хорошо прибрано. Липовые полкù, лавки и самый пол по нескольку раз в год строгались скобелем, окна в бане были большие, со стеклами, и чистый предбанник прирублен был» (Мельников-Печерский, 1986, 78).

В романе «В лесах» П. И. Мельников-Печерский упоминает обычай коллективной взаимопомощи, практикуемый, в том числе, и при строительстве дома, – «помочи» или «толока»: «Хозяин, желающий какое-нибудь дело справить разом в один день, созывает к себе соседей на работу и ставит за нее сытный обед с пивом и вином. … На „помочи” сзывают большей частью крестьяне недостаточные, у которых в семье мало рабочих. Люди богатые, тысячники, не делают „помочей”» (Мельников-Печерский, 1986, 81).

Большое внимание уделяет описанию многочисленных русских обычаев и обрядов ***И. С. Шмелев*** – писатель, который произошел из среды староверов Московской губернии. В одном из своих самых известных произведений «Лето Господне» автор останавливается и на особенностях домашней обстановки: неоднократно упоминаются старинные иконы, русская печь с лежанкой, баня.

Автор позволяет читателю проникнуться священной ролью иконы, при которой нельзя делать ничего дурного, необходимо вести себя, соблюдая православные нормы (Шмелев, 2003, 85). Вся атмосфера в доме проникнута духовностью и почитанием обычаев: «В комнатах тихо и пустынно, пахнет священным запахом. В передней, перед красноватой иконой Распятия, очень старой, от покойной прабабушки, которая ходила по старой вере, зажгли „постную”, голого стекла, лампадку, и теперь она будет негасимо гореть до Пасхи. Когда зажигает отец, – по субботам он сам зажигает все лампадки, – всегда напевает приятно-грустно…» (Шмелев, 2003, 27-28). В сегодняшней старообрядческой среде зажигает лампадки уже не мужчина, а женщина – хранительница домашнего очага (Красовски, Симиновский, 2006, 214).

В произведении находим описание того, как в Страстную неделю верующие люди выжигали свечой или лампадкой кресты «над дверью кухни, потом на погребице, в коровнике…», «над изголовьем в своей каморке». Так достигалось присутствие Бога в усадебном пространстве: «Кажется мне, что на нашем дворе Христос. И в коровнике, и в конюшнях, и на погребице, и везде. В черном крестике от моей свечки – пришел Христос. И все – для Него, что делаем. Двор чисто выметен, и все уголки подчищены … Мне теперь ничего не страшно: прохожу темными сенями – и ничего, потому что везде Христос» (Шмелев, 2003, 65-66).

Теме старообрядческой культуры посвящена повесть ***Н. С. Лескова*** «Запечатленный ангел». Через все произведение красной нитью проходит идея о том, что главной ценностью в старообрядческом доме является икона, в первую очередь, древняя, написанная по дониконовским канонам. В произведении нашел отражение и процесс обустройства старообрядцев на новом месте: «…это место нам так жестоко полюбилось, что мы в тот же самый в первый день начали тут постройку себе временного жилища, сначала забили высоконькие сваечки, потому что место тут было низменное; возле самой воды, потом на тех сваях стали собирать горницу, и при ней чулан. В горнице поставили всю свою святыню, как надо, по отеческому закону <…> На нас глядючи, то же самое начали себе строить и другие <…> Особенно же нам, староверам, тут нравилось, что мы в тогдашнее время повсюду за свой обряд гонению подвергались, а тут нам была льгота <…> Вволю молились: отработаем свои часы и соберемся в горницу, а тут уже вся святыня от многих лампад так сияет, что даже сердце разгорается» (Лесков, 1989, 402). Здесь старообрядческий дом представлен не только как место проживания человека, но и как храм.

Забегая немного вперед, отметим, что аналогично описывается формирование старообрядческого поселения в Пруто-Днестровском междуречье старообрядческим писателем Молдовы С. В. Придорожновым.

В контексте рассмотрения старообрядческого жилища интерес представляет рассказ ***А. Шкипера*** «Заячья заимка» (в селении алтайских старообрядцев), в котором автор описывает свои впечатления от поездки к старообрядцам. Как и в каждом старообрядческом доме, внимание гостя, в первую очередь, привлекают старые иконы: «Я был приглашен в дом Ивана Лукича, самого старого жителя заимки. В пустой, чистой горнице, на лавках вдоль стен, уже собрался народ, в основном люди в годах, но много было и детей, они гурьбой стояли в сторонке и с интересом приглядывались ко мне. Я отвлекся на старые, почти черные иконы в красном углу» (Шкипер, 2002).

В рассказе приводится любопытная информация об одном из жителей поселения: «об этом человеке следует сказать особо. Жил он рядом, в небольшой избе на общей усадьбе Зайцевых, по хозяйству помогал, столовался у отца, а в остальном вел замкнутый образ жизни. И было отчего – Федор слыл среди особо набожных односельчан главным еретиком и грешником, а все из-за „бесовской выдумки“. У него перед избой стоял армейский движок (электричества-то в округе и в помине не было), а в избе, соответственно, – телевизор» (Шкипер, 2002). Здесь прослеживается явное сходство с представлениями старообрядцев Пруто-Днестровского междуречья. Во время экспедиций в старообрядческие села автору не раз доводилось слышать от местных жителей рассуждения о телевизоре как о проявлении «бесовщины». Более того, в приведенном фрагменте отражено негативное отношение истых староверов к разного рода новшествам.

Писатель обратил внимание и на такую особенность старообрядческого быта, как обычай хранения в доме так называемой «поганой посуды» (посуды для хозяйственных нужд; для использования в бане; для домашних животных).

Этот же обычай привлек внимание и другого русского писателя ***В. Г. Короленко***. В его очерке «Наши на Дунае», впервые опубликованном в 1909 г., отразились впечатления автора от посещения старообрядческих сел Румынии. Он описывает случай, имевший место в Черкесской Славе, когда липованин предложил выпить встретившимся ему путникам:

«Он наливает себе стакан, говорит: „господи благослови” и быстро опрокидывает в рот. Потом подносит Луке и Катриану. Они выпивают. Липован наливает по другому стакану.

– А сам? – спрашивает у него Лука, выпив после Катриана.

Липован смотрит с наивным сожалением и чешет в голове.

– Не догадался, вишь... Теперича нельзя мне: посудину вы опоганили. – Он кидает стакан в кусты и прибавляет простодушно: – Ну, ничего! Для добрых людей не жалко» (Короленко, 1953).

Целую серию рассказов, посвященных румынским липованам, оставил после себя ***К. Н. Леонтьев*** – российский дипломат, писатель, публицист. Рассказ «Мой приезд в Тульчу» был впервые опубликован в Санкт-Петербургских ведомостях в 1883 г. Приехав в город, он отметил, что Тульча «похожа на многие города Бессарабии, Молдавии и Новороссийского края... Все белые, штукатуренные, невысокие дома и широкие улицы; широкие улицы и белые дома. Одно и то же везде, и в этом однообразии нет ни стиля, ни красоты, ни какой бы то ни было архитектурной или живописной идеи». Но за первым впечатлением пришло осознание того, что он ходит по дому старовера Филиппа Наумова и чувствует, что словно оказался у себя на родине: «Не выезжая из Турции – я дома! Не теряя ни одной из выгод положения русского агента на Востоке, – я опять как будто у себя на родине... Уж не в Калуге ли я моей милой?» И далее: «я из окон своих видел даже... что бы вы думали?.. Избушки русские, на том берегу, на плоском острове Дуная, отошедшем от нас к туркам обратно, по окончании крымской войны. Эти избушки были сторожками казацкими, русскими до крымской войны. Остров отняли у нас, а хатки остались все те же в 1868 году, и в них тогда жила турецкая стража. Я чувствовал, что я почти дома» (Леонтьев, 2011а).

К. Леонтьев вновь и вновь на протяжении рассказа повторяет, что на всех домах он видит одну и ту же белую штукатурку, стены и потолки тоже просто отштукатурены. Он даже утверждает, что «всегда готов был ненавидеть русский ум и русский вкус за недостаток творчества и стиля. Ни дерзкой, гениальной выдумки, ни могучего, упрямого охранения». И все же окружавшая его атмосфера, именно такая, со своими достоинствами и недостатками заставила автора сказать: «”память сердца”, непобедимая сила прошлого, чувства юности и детства здесь овладели мною внезапно, вопреки потребностям ума!..»

Вполне закономерной видится и концовка рассказа: «Я сел в этой комнате, забылся так сладко и так радостно и сказал себе:

– Я дома, дома и никуда больше отсюда не хочу» (Леонтьев, 2011а).

В рассказе «Польская эмиграция на нижнем Дунае» К. Леонтьев сравнивает Тульчу с другим городом, также большей частью населенным старообрядцами, – с Измаилом. «Этот унылый город, – пишет автор, – не менее Тульчи поразил меня своею великороссийскою физиономиею» (Леонтьев, 2011в). Сравнивая эти два города, автор приходит к выводу: «И в Тульче я был как будто дома, а в Измаиле еще больше. <…> Тульчинская, *бытовая* Русь, свободно и с мужицкою небрежностью разбросавшая свои хатки туда и сюда по горе, над рекою, была новее для меня, любопытнее; разлинованная по общегубернскому плану, Россия Измаила была ближе мне, знакомее той...» (Леонтьев, 2011в). Кроме планов поселений, писатель обратил внимание и на элементы русского быта, сохранившиеся в среде измаильских старообрядцев, – русскую печь и самовар.

В «Консульских рассказах» упоминается уже не раз встреченный нами в литературе обычай липован не пользоваться одной и той же посудой с чужими людьми: «хозяин дома, в котором я жил на берегу Дуная, богач-беспоповец Филипп Наумов, вынужденный обширными торговыми оборотами своими водить дружескую компанию с разными иноверцами, по кофейням и тому подобным местам ходил *охотно, но всегда носил с собою в кармане свой собственный стакан, чтобы, угощая других, пить чай все-таки из своей посуды»* (Леонтьев, 2011б).

В творчестве русских писателей Румынии тоже можно найти отрывочные упоминания об особенностях жилищной практики старообрядцев.

Под впечатлением от поездки в Новопокровку и Новонекрасовку, старообрядческие поселения России, где проживают переселенцы из румынского старообрядческого села Сарикей, ***А. Феноген*** написала путевой очерк «Дневник паломника». Для нас ценны ее наблюдения, связанные с особенностями увиденных ею жилищ, которые она сравнивает с сарикейскими: «Тётя Таня первым делом натопила нам горячую баню, дала комнату на выбор. В её доме несчётное число комнат – всё идёшь да идёшь, комната за комнатой – все нарядные – дом очень похож на наши, сарикёйские. Правда, наши дома, хотя и большие, как будто не такие бесконечные. Видимо, и здесь люди всю жизнь пристраивают что-то к своему дому. Ещё одну комнату, кухню, и летнюю кухню, и сенцы, и будку, и сарай, и ещё сарай, всю жизнь, без конца…» (Феноген, 2007, 1201). Писательница обращает внимание и на особенности бани: «здесь баня – как в Сарикёе, у кого по-чёрному, а у большинства по-белому, по-современному» (Феноген, 2007, 1202).

Старообрядцы свято хранили культуру исторической родины, где бы они ни основывали свои поселения:

*Незнакомые просторы*
*Их встречали каждый день.*
*Обходя посты, дозоры,*
*Шёл дух русских деревень (Иванов, 2006).*

Это стихотворение (под названием «Липоване») старообрядческого поэта Румынии ***Е. Иванова*** написано о переселении старообрядцев из разных регионов России.

Некоторые сведения о жилище старообрядцев Бессарабии XIX – начала XX вв. находим в историко-этнографических описаниях нашего края.

В данном контексте интерес представляет труд известного писателя-беллетриста ***А. С. Афанасьева-Чужбинского*** «Поездка в Южную Россию». Во второй части работы под названием «Очерки Днестра» содержится несколько упоминаний о липованском жилище. Одно из них касается жилища в местечке Маяки на левом берегу Днестра: «…хозяйка, ласково приветствовав меня, ввела в хорошо убранную комнату, передний угол которой уставлен древними иконами в богатых окладах…» (Афанасьев-Чужбинский, 1863, 416). Впечатление этнографа от липованского жилища в Белоусовке: «женщина пустила меня в большую чистую комнату» (Афанасьев-Чужбинский, 1863, 205). А вот и другое: «Как оглянулся на стены, у меня душа так и вошла в пятки. Кажется, что в эту хату со всего света собрались большие чёрные тараканы и не только на стенах и потолке, но везде – на столе, на окнах, а у печки сидели такими кучами, что страшно вымолвить». Тут липованка объяснила гостю: «где тараканы в доме, там и благословение» (Афанасьев-Чужбинский, 1863, 186).

Упоминание о домах Херсонской губернии, среди которых были и старообрядческие, находим у ***И. С. Аксакова***: «деревни большею частью разбросаны в долинах, балках или на отлогостях гор; беленькие маленькие хатки лепятся по ним, будто стада барашков издали (Аксаков, 1994, 342).

Краткое описание техники строительства старообрядческого жилища XIX в. в Вилково содержится в очерке ***Г. Бахталовского*** «Посад Вилков»: «…остов дома делали из дерева, переплетали камышом и верёвками, обмазывали илом или глеем, привозимым из Дуная, накрывали камышом, в окна вставляли стёкла, а не пузыри, печки устрояли из сырца, топили камышом, огонь добывали из кремня кресалом, освещали дом рыбьим жиром» (Бахталовский, 1881, 21).

Быт вилковских липован и особенности их мировоззрения отразили в своих рассказах, написан-

ных после посещения этого городка, современные авторы С. Прямчук и В. Семенов.

В рассказе московского писателя ***В. Семенова*** «Живут в Вилково липоване…» внимание уделяется и жилищу липован. Автор не только отмечает внешние особенности старообрядческого дома («Спят за глухими заборами одноэтажные домики»; цветущие усадьбы с деревьями и цветами), но и делится своими впечатлениями от разговора с хозяйкой-липованкой, приводя в рассказе и ее слова. К примеру, хозяйка рассказывала ему: «В таком доме жить хорошо. Камыш – он полый. Зимой тепло держит, а летом прохладу. Я перебралась к плавням в шестьдесят девятом, после наводнения. В конце февраля случилось, как помню. Морской лед забил наше гирло, и вода хлынула по городу. Беда... А никто не уехал! Я решила строиться здесь, на этих плавнях. Уж сколь ила перетаскала, камыша порезала! Кирпичи сама делала! Каркас-то из акации, она не гниет» (Семенов, 1991). Сильное впечатление на автора произвело трудолюбие старообрядцев, выражающееся в постоянном уходе за домом и двором: «Как без работы? Огород всегда чист, ухожен. Другие завидуют, зовут помочь. Работа, она заразительна. Земля и труд – уют и защита от напастей. Уверенность на будущее...» (Семенов, 1991).

В. Семенов обращает внимание на оформление внутреннего пространства жилища, в котором традиционные особенности переплелись со спецификой региона. В частности, писатель отмечает обилие вязаных и вышитых вещей в комнатах. А хозяйка поясняет: «Эта салфетка „медуза" называется <...> А вот на этой, видишь, чилим вышила. Водяной орех такой, который сейчас почему-то в Красную книгу внесли». Здесь совершенно справедливо и точно замечание автора: «Вот она, жизнь у воды. Отразилось» (Семенов, 1991). Кроме вышивок, в доме, как у каждого старовера, много икон, на стене висит лестовка.

***С. Прямчук*** в своем рассказе показывает развитие вилковского старообрядческого жилища: «Первые здешние поселенцы жили в куренях из тростника. Только в XIX веке появляются первые дома: деревянный каркас заплетался тростником и обмазывался дунайским илом, крыли дом все тем же тростником, им же топили печи» (Прямчук, 2008).

Одним из наиболее ценных источников в контексте рассматриваемой тематики являются рассказы старообрядческого писателя и поэта, уроженца самого древнего на территории современной Республики Молдова старообрядческого села Кунича, – ***С. В. Придорожнова***. В течение долгого времени он собирает материалы по истории Куничи, ему принадлежат сборники рассказов и стихов под названием «Кунича, до востребования…» и «Тризна». В этих книгах даются зарисовки быта старообрядцев, на их страницах вскрываются характер и ценности липован. Рассказы и стихи С. Придорожнова – это взгляд на старообрядческую культуру изнутри. Он пишет о своем родном селе, о своей культуре. В своем рассказе «Тень ворона» автор описывает то, как старообрядцы обустраивались на новом месте, в Пруто-Днестровском междуречье, после долгого пути с родины: «Вместе и с великим воодушевлением они приступили к обустройству жилья и возведению Храма. Мужчины рыли полуземлянки, стены обносили тесом, в дальнем углу от входа строили печи-каменки; пол оставался земляным, но застилался валежником; покрывали эти сооружения также тесом, а сверху набрасывали толстый слой земли. Нехитрая утварь расставлялась на грубых дубовых столах и лавках. Но прежде чем семья поселялась в этом жилище, община благословляла род, доставая из огромных кованых сундуков унесенные от еретиков иконы древнего писания и рукописные книги» (Придорожнов, 2007, 7-8).

После прихода второй волны переселенцев в разросшееся поселение все вопросы, в том числе и бытовые, стали решаться сообща. «На каждой улице рылись колодцы, а бани по-черному, хотя и строились по-прежнему на несколько семей одна, но уже не в земляной яме, а с фундаментом и стенами. Также сообщество научилось делать саман и строить из него дома взамен хворостяным» (Придорожнов, 2007, 18). Далее Семен Васильевич пишет о том, как со временем развивалось поселение: «Семьи обрастали крепкими хозяйствами, обзаводились тягловыми мельницами и маслобойками, строились добротные дома <…> Почти в каждом дворе были лозни» (Придорожнов, 2007, 28). Таким образом, автор позволяет читателю проследить эволюцию жилища старообрядческого поселения.

В рассказе «О чем шепчут липы» С. Придорожнов вскрывает ценностное отношение старообрядца к дому: «У человека праздник, когда он сыт и здоров, когда дом построил и детей родил…» (Придорожнов, 2007, 54). В другом его рассказе нашел отражение обычай обновления дома перед праздником Пасхи: «В домах прибираются, дворы вычищаются, вымываются и красятся двери и окна» (Придорожнов, 2007, 62). Определенную информацию о строительстве жилища у старообрядцев можно почерпнуть из следующего отрывка: «Строительство дома и так уже затянулось. Родители экономили на всем. В лето планировалось собрать клаку, обмазать и сгладить стены и потолки, чтобы затем осенью перейти хоть в одну комнатку. Отец еще не рассчитался за кроквы и латы, а за матицу пришлось отработать леснику целую неделю» (Придорожнов, 2007, 62). Здесь не только дается указание на дороговизну лесного материала, что явилось одной из причин перехода старообрядцев Пруто-Днестровского междуречья от строительства деревянных домов, к которым они привыкли на исторической родине, к строительству домов вальковых и саманных, по местной технологии. В данном отрывке находим терминологию, связанную со строительством дома: клака, кроквы, латы, матица.

В рассказе «Дело» показан закон гостеприимства в старообрядческой среде: «С дороги чарку и в баньку жарку», за которым идет пояснение: «Так оно по обычаю полагается» (Придорожнов, 2007, 122). Здесь же дается косвенное описание так называемой «прибранной» комнаты, в которую мать позвала сына, чтобы «порассказать ему о житье-бытье». Это комната парадная, для особых случа-

ев. В ней стоит кровать, шкаф с вещами, которые пожилая женщина собирает себе на смерть. Здесь можно провести параллель с молдавской каса маре, описанной в литературе И. Друцэ: «Это не дом для жилья – это похитрее. Дом для жилья везде домом называется. …Великое дело, когда у человека есть своя каса маре. Здесь хозяйка бережет свои лучшие песни, а хозяин – свои шутки, берегут так, чтоб всегда были под рукой. Сюда приходит Новый год и кладет свои подарки в детские башмачки, здесь справляются праздники, свадьбы, крестины… А иногда просто придешь сюда отдохнуть – только переступишь порог, и сразу жизнь милей, и ты себе кажешься моложе и умнее, чем ты на самом деле…» (Друцэ, 1977, 6).

Таким образом, рассматриваемый материал позволяет заключить, что художественная литература является достаточно информативным источником по такой слабо изученной теме, как традиционное старообрядческое жилище. При этом отметим, что большинство авторов освещают, в первую очередь, особенности жилища как материального объекта – иными словами, то, что лучше всего видно и понятно стороннему наблюдателю. Речь идет о внешнем оформлении дома, элементах технологии строительства. Кроме того, многие писатели останавливаются на каких-то ярких обычаях, которые вызвали их удивление, о которых они раньше не знали (пример: обычай хранения так называемой «поганой посуды»). Однако более глубокое и детальное описание жилищной практики старообрядцев, их ценностной системы, проявленной, в том числе, через взаимодействие со своим пространством, находим у писателей из старообрядческой среды.

**Примечания**

Лозня – печь для сушки чернослива.

**Литература**

Аксаков И. С. Письма к родным (1849–1856). М., 1994.

Афанасьев-Чужбинский А. С. Поездка в Южную Россию. Ч. 2. Очерки Днестра. Спб., 1863.

Бахталовский Г. Посад Вилков. Историко-статистический и бытовой очерк. Кишинев, 1881.

Друцэ И. Именем земли и солнца. Пьесы. М., 1977.

Иванов Е. Липоване // Зори, №1, 2006.

Короленко В. Г. Наши на Дунае // Короленко В. Г. Собрание сочинений. Т. 4. М., 1953.

Красовски А., Симиновский П. Быт и религиозные праздники староверов в произведениях И. С. Шмелева и традиции старообрядцев Румынии // Культура русских-липован в национальном и международном контексте. Вып. 4. Бухарест, 2006.

Леонтьев К. Н. Консульские рассказы // http://dugward.ru/library/leontjev/leontjev_konsulskie_rassk.html (Цит. от 01.05.2011б).

Леонтьев К. Н. Мой приезд в Тульчу // http://dugward.ru/library/leontjev/leontjev_moy_priezd_v_tulchu.html (Цит. от 01.05.2011а).

Леонтьев К. Н. Польская эмиграция на нижнем Дунае // http://dugward.ru/library/leontjev/leontyev_polskaya_emigraciya.html (Цит. от 01.05.2011в).

Лесков Н. С. Запечатленный ангел // Собрание сочинений в 12 тт. Том 1. М., 1989.

Лесков Н. С. Соборяне // Собрание сочинений в 12 тт. Том 1. М., 1989.

Мельников П. И. (Андрей Печерский). В лесах. В 2 кн. Кн. 1. Минск, 1986.

Мещеряков В. П. И. Мельников-Печерский и его роман «В лесах» // Мельников П. И. (Андрей Печерский). В лесах. В 2 кн. Кн. 1. Минск, 1986.

Мордовцев Д. Л. Великий раскол // Мордовцев Д. Л. За чьи грехи? Великий раскол. М., 1990.

Никогло Д. Е. Региональная идентичность в творчестве гагаузских и болгарских поэтов // Этносоциологические и этнопсихологические процессы в трансформирующемся обществе: этнология слова. Тирасполь, 2010.

Придорожнов С. В. Кунича, до востребования… Кишинев, 2007.

Прокоп С. П. Отражение цыганской этнокультурной идентичности в литературном наследии // Этносоциологические и этнопсихологические процессы в трансформирующемся обществе: этнология слова. Тирасполь, 2010.

Прямчук С. Липоване – «Боже, поможи!» // http://proza.ru/2008/11/16/608

Рацеева Е. В. Болгарская иерархия ценностей в представлениях, сформированных при изучении родной словесности у подрастающего поколения болгар Республики Молдова // Revista de etnologie si culturologie. Vol. 7. Chişinău, 2010.

Семенов В. Живут в Вилково липоване… // Вокруг света, 1991, № 3.

Степанов В.П. Грани идентичностей. Кишинев, 2010.

Феноген А. Дневник паломника // Голоса Сибири, Кемерово, 2007. Вып. 6. С. 1197-1221.

Шкипер Андрей «Заячья заимка» (В селении алтайских старообрядцев) // Собрание, № 1, 2002. http://www.sobranie.org/archives/1/zaimka.shtml

Шмелев И. С. Лето Господне. Человек из ресторана. М., 2003.

**Rezumat**

Literatura artistică este una din sursele scrise care cuprinde informații etnografice. În articolul de față sunt expuse elementele practicii de locuit a credincioşilor ruşi de rit vechi, prezente în creația scriitorilor ruşi din Rusia, România, Ucraina şi Republica Moldova.

**Cuvinte cheie:** literatură, casă, credincioşi ruşi de rit vechi, baie, cuptor, icoană.

**Резюме**

Художественная литература является одним из письменных источников, содержащих этнографическую информацию. В данной статье рассматриваются элементы жилищной практики старообрядцев, представленные в творчестве русских писателей России, Румынии, Украины и Республики Молдова.

**Ключевые слова:** литература, дом, старообрядцы, баня, печь, икона.

**Summary**

Literature is one of written sources containing ethnographic information. The article considers some elements of the dwelling practice of Old Believers reflected in the works of Russian writers of Russia, Romania, Ukraine and the Republic of Moldova.

**Key words:** literature, house, Old Believers, bath, stove, icon.

*Н. ИВАНОВА*

# ПРОБЛЕМА РАЗВИТИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ КОМПЕТЕНТНОСТИ И ПОЛИКУЛЬТУРНОЕ ВОСПИТАНИЕ

Особенности процесса формирования этнической идентичности и ее проявление в социальной действительности является насущной проблемой любого общества, а особенно поликультурного. Исследование различных аспектов данной проблематики представляется перспективной областью и в Республике Молдова, которая исторически служит местом проживания нескольких больших и малых этнических общностей.

Ребенок рождается и живет в определенной этнокультурной среде. Для того чтобы стать полноправным членом какой-либо этнической культуры, ему необходимо в полной мере усвоить присущие ей ценностные ориентации и установки. Культура выступает в качестве понятной всем и общепринятой системы символов, ценностно-нормативным регулятором поведения, который способствует культурной консолидации в пределах данной этнической группы (Кауненко, Гашпер, 2006, 41). Культура является знаковой системой, а знаки, по словам Л. С. Выготского, в свою очередь являются средством регуляции психической деятельности, формирующим психику. Ребенок использует их вначале в процессе общения со взрослыми, а затем, когда таким образом знаки переходят в его сознание, начинает использовать их для управления своей внутренней психической жизнью (Детская психология, 2001, 70).

Усвоение системы общих «значений» начинается с младенчества и проходит несколько этапов в соответствии с когнитивным развитием ребенка. Данный процесс, описываемый психологами как интериоризация или механизм превращения внешнего во внутреннее в индивидуальной деятельности (Асмолов, 1998, 114), в социологии именуется социализацией, то есть овладением индивидом общественным опытом и вовлечением его в систему социальных связей с другими людьми в процессе общения со «значимыми другими». Ребенок, таким образом, не приспосабливается к окружающему миру, а делает его своим, присваивает его (Асмолов, 1998, 115). Американский социолог Ф. Элкин приводит показательный пример того, как культура оказывает влияние на формирование личности: сравнительное исследование отношений между матерью и младенцем в США и Японии показало, что акцент на физическом контакте между матерью и ребенком в Японии формирует личность с коллективистским стилем сознания, а отношения, формирующие самостоятельность в США, – индивидуалистические тенденции (Elkin, 1984, 46-47).

В культурологии и этнопсихологии помимо социализации выделяются такие понятия, как инкультурация и культурная трансмиссия. Их соотношение довольно многозначно, но в целом можно сказать, что социализация подразумевает вхождение индивида в человеческое общество, а инкультурация – в более специфическое культурное сообщество (Стефаненко, 2000, 103). В настоящее время оба термина и обозначаемые ими процессы объединяются этнопсихологами под одним понятием «культурная трансмиссия» (передача группой своих особенностей следующим поколениям) (Стефаненко, 2000, 105), поскольку полностью отграничить социализацию от инкультурации практически невозможно.

Таким образом, этническая идентичность предстает перед нами как весьма неоднозначное явление, формирование которого обусловлено как внутренними универсальными процессами (интериоризация, категоризация), так и совокупностью внешних социальных и политических факторов. В условиях урбанизации и ослабления роли семьи как традиционного механизма этнокультурной трансмиссии и этнической социализации молодого поколения усиливается значимость государственных институтов, в первую очередь системы образования, в выполнении этой функции. Выделенное проблемное поле отражает общемировые тенденции обострения этнических проблем, вызванных процессом глобализации, а, следовательно, и активизацией поиска этнических границ. В условиях поликультурного общества, к которым исторически относится и Молдова, особую значимость приобретает понятие этнокультурной толерантности, то есть «личностной или общественной характеристики, которая предполагает обозначение того, что мир и социальная среда являются многомерными, а значит и взгляды на этот мир различны и не могут и не должны сводиться к единообразию или в чью-то пользу» (определение В. А. Тишкова) (Кадырова, Агафонова, 2006, 164). В современных условиях этнокультурная толерантность, следовательно, должна стать одной из целей общего процесса воспитания и образования личности и войти в одну из задач государственного уровня. Информация этнокультурного плана должна не просто преподаваться в школах, но и пройти процесс интериоризации личностью для того, чтобы толерантность стала стилем мышления. Рассмотрим возможные пути решения поставленной проблемы.

Во многих странах еще с 60-х гг. прошлого столетия разрабатывались и применялись различные программы воспитания этнокультурной толерантности. Например, на основе исследований американского социального психолога Г. Триандиса о культурных различиях (Триандис, 2007) и под его руководством в 60-е гг. психологами были разработаны атрибутивные тренинги, в которых ставится акцент на обучении тому, каким образом представители разных народов интерпретируют причины

поведения и результаты деятельности (Лебедева, Стефаненко, 2004, 112). Сейчас такие тренинги получили наибольшее признание. Они состоят из описаний ситуаций, в которых взаимодействуют персонажи из двух культур и четырех интерпретаций их поведения, но, к сожалению, пригодны лишь для американского общества.

Приведенный пример является частью общемировой тенденции разработки программ поликультурного или межкультурного образования / воспитания, поскольку это единственный действенный способ развития этнокультурной компетентности и гармоничной этнической идентичности. Становлению и развитию концепции поликультурного образования в США предшествовали идеи, направленные на снижение расовых и межэтнических конфликтов. В педагогической литературе поднимались вопросы о языке обучения, о различных учебных стилях учащихся разного этнического происхождения, о роли учителя и его отношении к представителям меньшинств (Banks, 1981, 20). В результате оформилась концепция полиэтнического образования, сторонники которой исходили из того, что этническое разнообразие обогащает нацию и увеличивает возможности решения гражданами личных и общественных проблем (Banks, 1977, 7). Со временем термин «полиэтническое образование» уступил место другому – «поликультурное образование» (Glazer, 1997, 134), который в 1980-х гг. появляется в педагогических энциклопедиях. В середине 1980-х гг. создается профессиональная организация – Национальная ассоциация поликультурного образования (National Association for Multicultural Education). Таким образом, термин «поликультурное образование» прочно утверждается в американской педагогике и к началу 1990-х гг. приобретает концептуальное оформление.

Толерантность в восприятии иной культуры является не единственной причиной необходимости развития межкультурной компетентности. Культурное разнообразие современного общества требует соответствующего уровня адаптации людей как в сфере повседневного общения, так и в профессиональной сфере. Авторы курса по поликультурному образованию для студентов отмечают, что в современном поликультурном обществе будущему специалисту потребуются знания по установлению конструктивных отношений как в период социально-профессионального становления в учебном заведении, так и в дальнейшей трудовой деятельности (Кадырова, 2006, 3).

Совместное проживание нескольких народов актуализировало проблему поликультурного образования во многих странах, как правило, развитых. В книге Н. М. Лебедевой, Т. Г. Стефаненко и О. В. Луневой приводится пример функционирования семинаров под названием «школы мира» для учащихся арабов и евреев (Лебедева и др, 2004, 116-117). Интересно, что участие в них принимают подростки, пользующиеся влиянием в классе, чтобы в дальнейшем воздействовать на этнические настроения в своем коллективе. Семинар способствует осознанию собственных этнических стереотипов, формированию позитивной групповой идентичности, пониманию особенностей повседневного поведения представителей разных национальностей.

Этот пример демонстрирует основную цель поликультурного образования – переживание своей этничности и осознание равноценности своей и любой другой культуры. Для достижения такой цели разработан разнообразный инструментарий. В литературе выделяются следующие модели повышения межкультурной компетентности:

- по методу обучения – дидактические (основанные на важности знания истории и обычаев) и эмпирические (акцент на получении собственного опыта при помощи ролевых игр);

- по содержанию обучения – общекультурные (осознание культурной специфики человеческого поведения вообще, специфики родной культуры, значения культурных факторов в процессе коммуникативного взаимодействия) и культурно-специфичные (информация о данной конкретной культуре и о том, как взаимодействовать с ее представителями);

- по сфере, в которой стремятся достичь основных результатов, – когнитивной, эмоциональной или поведенческой (акцент ставится либо на информации о культурах, либо на трансформации установок по отношению к «иным», или на адаптации, формировании навыков поведения) (Лебедева и др., 2004, 101-102).

Оптимальная программа, таким образом, должна сочетать знания о своей и других культурах с эмоциональным компонентом переживания собственной этничности и практической возможностью взаимодействия с другими культурами. Простая информированность может остаться балластом в памяти, если не получит возможности актуализироваться в повседневной жизни.

Вариантов развития этнокультурной компетентности несколько, самый простой – краткосрочные тренинги, направленные на решение определенной задачи: изменение установок и поведения учащихся в межкультурных ситуациях. Конкретные программы межкультурного тренинга преследуют такие цели, как:

- познакомить учащихся с теми или иными межкультурными различиями, что требует проигрывания ситуаций, в которых что-то протекает поразному в двух и более культурах;

- сделать возможным перенос полученных знаний, умений и установок на новые ситуации межкультурного взаимодействия, что достижимо, если учащийся знакомится с самыми характерными особенностями чужой для него культуры (Лебедева и др., 2004, 108).

Эмпирические модели могут быть общекультурными и культурно-специфическими. Первая акцентирует внимание представителя этноса или культуры на осознании самого себя (модель «культурного самосознания») и способствует осознанию ценностей собственной культуры, анализу различий между культурами и выработке умения проникать

в культурные различия. Практическая реализация такой модели – это семинары-мастерские межкультурной коммуникации (группы из представителей различных культур обучаются взаимодействию друг с другом, извлекая знания из собственного опыта). Другой вариант – общекультурные симуляционные игры; в них конструируются ситуации «встречи двух культур», в каждой из которых приняты свои правила поведения. Тренинги могут проходить и с реальными межкультурными контактами среди представителей двух народов (чаще всего представители большинства и меньшинства). Культурно-специфические ролевые игры отличаются от общекультурной модели тем, что помогают участникам научиться взаимодействовать в реальных ситуациях. Например, атрибутивный тренинг сфокусирован на обучении тому, каким образом представители разных народов интерпретируют причины поведения и результаты деятельности (Лебедева и др., 2004, 112). В целом отмечен позитивный эффект тренингов. Однако американские разработки подходят в основном для США и других англоязычных стран. А вопрос о создании универсального культурного ассимилятора остается открытым. Таким образом, этнокультурные тренинги можно считать действенным инструментом решения узкопоставленных задач, то есть их использование возможно в сочетании с другими методами в комплексе поликультурного образования. Однако следует учитывать, что тренинг нельзя считать самодостаточным средством развития этнокультурной компетентности.

В последнее время в психологической и педагогической литературе все чаще говорят о необходимости включения в содержание гуманитарных дисциплин «знаний об особенностях разных культур, психологических особенностях народов, организации рефлексии собственных этнообусловленных черт личности учащихся и социального взаимодействия, обсуждения проблем межэтнических контактов с выработкой альтернатив поведения и прогнозирования последствий» (Калинина, 2010, 127), что, как уже говорилось, является вызовом времени. Крайний полюс в реформировании системы образования занимает позиция, выдвигающая поликультурное воспитание в основу новой этнопедагогической парадигмы. Один из авторов, А. В. Гукаленко, указывает следующие ориентиры новой теории воспитания с учетом современных социокультурных реалий и перспектив:

1. ориентация на возрождение ценностей общечеловеческой и национальных культур, способствующая преодолению разрушения культурно-исторического опыта, разобщения поколений, дегуманизации личности и общества;
2. создание необходимых социально-педагогических условий для выживания и гармонического развития детей;
3. решение новых, порождаемых современной социально-педагогической ситуацией проблем экологического воспитания, охраны среды обитания и экологии детства;
4. формирование новой практики воспитания, способствующей развитию личности, готовой к жизнетворчеству и самостоятельному, ответственному, свободному выбору действия, поступка, позиции (Гукаленко, 2003, 137).

В ближнем зарубежье методологическая основа такого образования состоит в сочетании универсальных идеалов и ценностей и билингвизма, сохранения национальных особенностей в межкультурном образовательном взаимодействии (Гукаленко, 2003, 144). В зарубежной педагогике программы варьируются от проблем терпимости и равноправия до интегративных моделей. Например, Д. Бэнкс сводит поликультурное образование к изучению школьниками истории в многонациональном аспекте (Гукаленко, 2003, 145), что, несомненно, способствует органичному развитию толерантности в результате усвоения принципа культурного релятивизма и формирования способности к многосторонней оценке событий. Такое понимание целей поликультурного образования, как нам видится, выгодно отличается от простого усвоения информации о разнообразии культур в современном мире.

Интересным вариантом развития школы в поликультурном направлении является проект А. В. Гукаленко, которая определяет поликультурное образование как новую педагогическую парадигму, отражающую взаимосвязь общечеловеческого и национального, этнокультурного возрождения и билингвизма, поддержку и защиту личности в развитии и самореализации на основе идей гуманизма, добра и ненасилия, и предлагает собственную программу инновационного развития школы как центра поликультурного образовательного пространства (Гукаленко, 2003).

Примером успешного внедрения принципа поликультурности в образовательный процесс является Московский Поликультурный Центр, основанный О. В. Аракелян, кандидатом педагогических наук, и работающий по ее авторской программе. Позже центр был преобразован в учебно-воспитательный комплекс национальных культур № 1650 с углубленным изучением языков и историй разных народов. Учебный план школы составлен на основе государственных федеральных и московских региональных образовательных стандартов и включает в себя базисный и вариативный компоненты. Поликультурный вариативный компонент осуществляется через обогащение базовых образовательных дисциплин поликультурной проблематикой, введение предметов, отражающих национальную духовную культуру и историю представленных в школе этнических групп, через дополнительное образование, воскресную форму обучения. В школе изучается этнология, культура и искусство народов мира, история, язык и литература разных народов. Дополнительное образование преследует цель передачи этнокультурного наследия в систему освоения личностью общечеловеческих ценностей. Ребенок сам выбирает область знания по своему вкусу из таких направлений, как ИЗО, музыка, танцы, народные промыслы, спорт и т. п. Отдельно выделяется воспитательный аспект образования, в процессе осуществления которого

реализуется задача формирования личных нравственных качеств на основе общемировых и этнических ценностей (Аракелян, 2001, 63-69).

Очень интересный проект под названием «Другой. Другие. По-другому» принадлежит группе авторов во главе с писательницей Людмилой Улицкой, которая издала несколько детских тематических книг на английском языке, рассказывающих о культурных различиях в повседневной жизни, исторических эпохах и миропонимании. Например, книга о семье (Timenchik, 2007) рассказывает о структуре семьи и ее различиях в разных культурах, о различных брачных и семейных обычаях с целью конечного формирования толерантности у юного читателя.

В качестве заключительного примера приведу опыт Крыма в реализации программ по поликультурному воспитанию. Автономная Республика Крым интересна тем, что национальные меньшинства в ней составляют большинство населения, что является вызовом образовательной системе, которой приходится учитывать циркуляцию нескольких языков. Группа специалистов разработала специальный интегрированный курс «Культура добрососедства», основными целями которого являются воспитание у детей патриотизма, толерантности, навыков межкультурной коммуникации. Особенно важным достижением проекта является то, что он рассчитан на все уровни образования – от детского сада до университета, и для каждой ступени разработана своя программа. Преимущество курса состоит в том, что он может выступать как отдельный предмет, а также интегрироваться в другие школьные дисциплины при возникновении проблемы с дополнительными часами. Мониторинг школьных заведений, где проводится курс, показал положительные результаты, причем не только в аспекте межкультурной коммуникации, но и в поведении детей (снятие агрессии), их успеваемости (www.ciet.org.ua). Программа каждого класса обязательно включает в себя информацию о географических особенностях Крыма, его истории, о традиционной и современной культуре, языках соседей, конфликтологии, аксиологии, а также поисково-исследовательскую работу (Араджиони, 2007). Приоритетом курса является воспитание личности, осознающей равенство всех людей.

Без сомнения внедрение поликультурного компонента в систему образования знаменует собой необходимость времени, поскольку процесс социализации в современных условиях глобализации, смешения культур и одновременной экономической нестабильности проходит далеко не столь гармонично, как прежде, и с изменением степени влияния институтов социализации. В настоящее время мировая практика предлагает несколько способов развития этнокультурной компетентности, начиная от краткосрочных тренингов, направленных на решение конкретных задач по адаптации или пониманию поведения представителей других народов. Однако более действенным способом формирования толерантной личности является построение образовательной программы на основе принципа восприятия мира как поликультурного, что требует существенных изменений в образовательном процессе.

**Литература**

Аракелян О. В. Поликультурное образование: сущность и содержание. М: Грааль, 2001.

Асмолов А. Г. Психология личности. М.: МГУ, 1990.

Гукаленко А. В. Поликультурное образование: теория и практика. Ростов-на-Дону: РГПУ, 2003.

Кадырова Ф. М., Агафонова Н. А. Поликультурное образование: инновационно-ориентировочный курс. Казань: Новое знание, 2006.

Калинина Н. В. Этносоциальная компетентность учащихся как фактор их жизненной стойкости. Теоретические проблемы этнической и кросс-культурной психологии. Т. 2. М., 2010.

Кауненко И. И., Гашпер Л. К проблеме этнического самоопределения подростков и юношей Молдовы // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность, Кишинев, 2006.

Культура добрососедства: программы интегрированного курса и методические рекомендации для учебных заведений Автономной Республики Крым / Под ред. М. А. Араджиони. Симферополь, 2007, 2009.

Лебедева Н. М., Стефаненко Т. Г., Лунева О. В. Межкультурный диалог в школе. Кн. 1. Теория и методология: Научное издание. М.: РУДН, 2004.

Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. Учебник для вузов. М.: Институт психологии РАН, 2000.

Триандис Г. Культура и социальное поведение. М: Форум, 2007.

Фельдштейн Д. И. Социализация и индивидуализация – содержание процесса социального взросления // Возрастная психология. М., 2000.

Banks J. Multiethnic Education: Practices and Promises. Phi Delta Kappa, 1977.

Banks J. Multiethnic Education: Theory a. Practice. Boston, 1981.

Elkin F., Handel G. The child and society: The process of socialization. New-York: Random House, 1984.

Glazer N. We Are All Multiculturalists Now. Harvard University Press, 1997.

Timenchik V. Families. Ours and Theirs. Moscow, 2007.

**Rezumat**

Articolul de față prezintă un spectru de abordări teoretice şi al unor programe concrete a educației multiculturale din cadrul practicii mondiale şi în baza exemplelor din țările învecinate.

**Cuvinte cheie:** educație multiculturală, identitatea etnică, competență etnoculturală.

**Резюме**

Статья представляет собой обзор теоретических подходов и некоторых конкретных программ поликультурного образования в мировой практике и на примерах стран ближнего зарубежья.

**Ключевые слова:** поликультурное воспитание, этническая идентичность, этнокультурная компетентность.

**Summary**

The present article deals with a number of theoretical approaches and some existing programs of multicultural education worldwide on examples of the neighboring states.

**Key words:** multicultural education, ethnic identity, ethnocultural competency.

*A. FELCHER*

# ARGUMENTE PENTRU NECESITATEA ABORDĂRII INTERDISCIPLINARE ÎN COMPARATIVISTICA MODERNĂ

În prezent, abordarea interdisciplinară în cadrul criteriilor umaniste este apreciată tot mai des, nu doar ca preferabilă, ci şi ca necesară[1]. Această situaţie se reflectă atât în cerinţele (programele) pe care marile universităţi din întreaga lume le formulează, cât şi în cercetările întreprinse de studenţii acestora. Mai exact, ea se referă la programele de studii oferite studenţilor în domeniul istoriei, sociologiei, filologiei, antropologiei, etc. Proiectele de cercetare „la intersecţia disciplinelor" sunt caracterizate de mai multe avantaje în comparaţie cu cele strict axate pe o singură disciplină, deoarece acestea implică luarea în considerare a unei probleme cu ajutorul principiilor metodologice din câteva ramuri ale ştiinţelor umaniste. Un avantaj suplimentar îl constituie posibilitatea de interpretare multidimensională a bazei de date şi a surselor aflate la dispoziţie.

O astfel de abordare este actuală şi pentru studiile de literatură comparată (în alte limbi – компаративистика, vergleichende Literaturwissenschaft, comparative literature). Compararea termenilor subliniază încă o dată cât de semnificativ este rolul ştiinţelor aliate: istoria, culturologia, filozofia, studiile de artă, studiile de religie, etc. („Круглый стол...", 2008, 180). Obiectul literaturii comparate prezintă relaţiile dintre literaturile naţionale, trăsăturile comune şi specifice în dezvoltarea lor istorică, contactele şi recepţia (vezi Чернец, etc.), abordarea interdisciplinară permite o privire nouă asupra problemelor deja cunoscute în istoriografie. Drept exemplu pot servi cercetările în domeniul politicii literare [2].

În prezent, studiile de literatură operează cu categorii terminologice noi (cândva chiar şi inovatoare), caracteristice pentru tendinţele moderne ale procesului literar. De exemplu, pentru literatura postmodernistă, esenţiale au fost noţiunile de „concept" [3], „hipertext", „intertextualitate". Potrivit lui N. Fateeva (Фатеева, 2006, 910), „hipertext" ca noţiune a fost conceptualizat de către T. Nelson şi D. Endelgart în 1967. Prin noţiunea de „hipertext" se înţelegea un text ale cărui fragmente erau echipate cu un sistem special de relaţii descoperite cu alte texte şi oferă cititorului diverse „moduri" de citire (Фатеева, 2006). În prezent, literatura clasică devine tot mai adesea obiect de interes în cercetările menite să deconstruiască un „nou" text literar, să depisteze „straturi" clasice la autori contemporani, nu numai la nivelul concepţiei, de corelaţii între idei şi motive, ci şi la nivelul nemijlocit al textului [4]. Noul text este perceput ca un „mozaic de citări, absorbire şi transformare a unui alt text" (Кристева, cit.: Боциева, 2008, 26). Relaţiile intertextuale se bazează pe întrepătrunderea textelor din straturi temporale diferite, şi fiecare strat nou îl transformă pe cel vechi. Din punct de vedere metodologic, asemenea deconstrucţii sunt bazate pe teoria lui M. Bahtin, care, la rândul său, a condus la formularea ideii lui I. Lotman despre „eterogenitatea textului" şi prezenţa mai multor „texte în text". Pentru literatura din secolul al XX-lea, ideea aceasta a devenit un mecanism implicit de descriere, deoarece majoritatea textelor din secolul al XX-lea sunt scrise cu accentul iniţial pus pe intertextualitate (Фатеева, 2006, 9, 13).

În prezent, literatura comparată ca o ramură a filologiei se extinde tot mai des până în zona studiilor comparate intersemiotice sau până la conceptologia comparată, ce se concentrează asupra comparării mentalităţilor, lumilor culturale şi lingvistice („Круглый стол..." 2008, 179). Spre deosebire de critica şi evaluarea literară care se ocupă de canonul literaturii universale, studiile comparate analizează spaţiul literaturilor lumii („Круглый стол...", 2008, 185). Obiectivele din cadrul studiilor comparate sunt destul de complexe, cum ar fi cercetarea schimbării percepţiei unei opere într-un continuum temporal. Anumite tendinţe contemporane de „ramificare" a literaturii comparate în mai multe subdomenii au contribuit în mare măsură la depăşirea crizei sistemice în cadrul disciplinei, ideea care pentru prima dată a fost exprimată de către R. Wellek în 1959, provocând dezbateri îndelungate în comunitatea ştiinţifică (Bush, 2005). R. Wellek a exprimat îndoieli serioase cu privire la justificarea cercetării „ideilor/imaginilor stabile" ale unor naţiuni faţă de altele, şi care, la rândul lor, sunt reflectate în literatură. Cu toate acestea, studiile generalizărilor formează baza pentru imaginea mentală a ţărilor şi popoarelor, pe care scriitorii şi cititorii o au faţă de Alţii, s-au transformat într-un domeniu înfloritor al studiilor literare (Zacharasiewicz, 2007). Asemenea studii sunt realizate de către cercetători în domeniul analizelor literare cu ajutorul metodelor unor ramuri ale literaturii comparate, ca şi imagologia (sau studii literare cross-culturale – aşa cum această disciplină este înţeleasă în Germania).

În sens clasic imagologia studiază modul în care imaginea unei ţări este înţeleasă de către un alt popor, făcând distincţie între idei originale şi cele falsificate despre aceasta (Егорова, 2007, 31). Însă problema se prezintă mult mai complicată atunci când este vorba de opere literar-artistice (ceea ce dovedeşte că literatura comparată nu se ocupă doar cu compararea operelor literare). În acele cazuri când este vorba de imagologie literară, noţiunea de „idee falsificată" nu este pe deplin corectă. Dimpotrivă, obiectul de cercetare nu va fi constituit din date obiective despre o anumită naţiune, ci din realitatea artistică. Cu alte cuvinte, este vorba despre caracterul naţional perceput şi întruchipat de o altă literatură naţională (Егорова, 2007, 36), sau despre o imagine spirituală a unui popor în conştiinţa culturală a unui mediu de altă naţionalitate. În acest caz, descrierile cu caracter de evaluare sunt o parte integrantă a reprezentării unei alte culturi prin opere de artă. Construirea unei imagini despre „lumea din jur",

atenția la viața și felul de trai al altor popoare reprezintă una dintre cele mai importante funcții ale literaturii și caracteristica ei din „primii pași" (Егорова, 2007, 32). Recepția și reprezentarea imagologică pot reflecta potențialul moral și estetic al imaginilor artistice, precum și viziunea autorului asupra sistemului de valori culturale ale unui grup descris. Sensul analizei în acest caz se reduce la identificarea caracteristicilor ocazionale etnografice, inclusiv la nivel implicit. De asemenea, o mare importanță are faptul că imaginile artistice contribuie într-un mod latent la apariția și dezvoltarea stereotipurilor – această funcție a literaturii, mai ales în secolul al XIX-lea, când genul scrierilor de călătorie atinsese un maxim de popularitate, este corelat cu etnografia în stadiul incipient de dezvoltare al acesteia. Pornind de la afirmațiile lui L. Egorova (Егорова, 2007, 31-32) vom reitera că „literatura artistică joacă un mare rol de mediere, în primul rând, pentru a crea o anumită imagine a poporului și a țării care au creat această literatură; în al doilea rând, ea acționează ca un canal de comunicare artistică, familiarizând propriul popor cu alte popoare". În secolul al XIX-lea, valorizarea artistică nemijlocită a spațiilor până atunci străine se făcea de multe ori prin literatură; de aceea, tocmai prin literatură se îmbogățea galeria de imagini etnice ale lumii. Însă nu trebuie uitat că imagologia este ideologică prin definiție – în contrast cu etnografia, care se bazează pe colectarea și descrierea „pură" a informației (dorința de a obține date obiective). Acest caracter ideologic al imagologiei este justificat prin faptul că gradul de conștientizare al „Celuilalt" se bazează pe orizontul și contextul de înțelegere învățat din cultura proprie („Круглый стол...", 2008, 191).

De asemenea, trebuie subliniat faptul că studierea ideilor despre „Celălalt" un cercetător literar are șansa să se apropie de problema viziunii de sine a unui anumit grup în comparație cu ceilalți [5], deoarece literatura este o parte integrantă a dialogului între culturi, precum și un factor de comunicare interculturală (Егорова, 2007, 35-36). În plus, perceperea „Celuilalt" este condiționată de experiență personală a unui scriitor sau poet.

O operă literară recunoscută ca una axiologică în tradiția ei culturală este o sursă de informații etnoculturale, deoarece aceasta reflectă imaginea etnică a lumii, iar personajele sale acționează în limitele stabilite de ideea etnică despre normă (Рацеева, 2004, 155). Posibilitățile suplimentare ale abordării interdisciplinare se deschid atunci când literatura este privită ca un instrument de construire a identității colective – atât în limitele unei localități, cât și la nivel de stat. Abordarea culturologică față de textele populare și literare permite depistarea unor elemente importante pentru determinarea modului în care teritoriul de habitat al unui anumit grup se delimitează în cadrul culturii.

În plus, studiile comparate deschid noi orizonturi în cercetările specificului național al literaturii unei anumite națiuni, oferind o nouă abordare a clasicului. De exemplu, în critica literară s-a format o opinie fermă că Alexandr Puşkin a reușit în operele sale să redea identitatea națională a altor popoare, datorită sensibilității sale la „naționalitatea" altora, lucru pe care nu-l făcuse nimeni până atunci (Кормилов, 2007, 16). Printre operele sale se evidențiază în special „Imitații după Coran", „Cântecele slavilor apuseni", „Oaspetele de piatră". În același timp, textele lui redau identitatea literaturii ruse ca atare – prin conținutul axiologic al imaginilor (înclinația personajelor spre mărturisire, distincția și opoziția între fel de trai și existență, maximalismul moral, conținutul profund exprimat în subiectul literar bazat pe un eveniment de importanță secundară) (Кормилов, 2007, 16-20). În acest sens, ni se pare deosebit de promițătoare cercetarea unui set de imagini etnice/interetnice a operelor lui Puşkin din punct de vedere imagologic – în special, în ce măsură imaginile literare create de clasic corelează cu stereotipurile despre un anumit grup etnic; sau în ce măsură viziunea autorului asupra unui anumit grup (mai ales asupra așa numitelor popoare „indigene") corespundea ideilor culturale la nivel general despre același grup în cadrul imperiului (subtextul istoric și politic). Această abordare se prezintă deosebit de productivă în compararea textelor de literatură clasică (despre popoare „indigene") cu „etnoliteratură" [6] sau cu literatura așa numitelor „zone de frontieră", sau „zone de contact", cărora aparține și teritoriul Basarabiei (dacă este vorba de timpurile lui Puşkin).

Întrebarea despre modul în care este reprezentat un alt grup etnic și care îi conferă caracteristici specifice de evaluare este indisolubil legată de cercetarea noțiunii de geografie simbolică. Actualitatea și necesitatea încorporării geografiei simbolice în domeniul literaturii comparate sunt condiționate și de dinamica dezvoltării acestei ramuri de către cercetătorii occidentali (mai ales este populară problematica „valorizării literare" a unor teritorii noi în literatură clasică [7]). Viziunea plasării teritoriului propriei țări în sistemul de coordonate axiologice ale spațiului din jur poate fi, de asemenea, proiectată cu ajutorul textului unei opere literare (împreună cu un set de știri) – de exemplu, marcarea de sine ca a unei părți a Europei. Aceste categorii trebuie luate în considerare în analiza unui text literar creat într-o anumită epocă. Aceste întrebări teoretice sunt de o importanță deosebită pentru Republica Moldova în contextul schimbărilor geopolitice la nivel mondial din ultimele decenii (precum și în contextul procesului contemporan de globalizare). Având aceasta în vedere, problema de înțelegere a orientărilor culturale ale statelor vecine ni se pare deosebit de actuală.

În cartea sa „Folosirea „Celuilalt": „orientul" și formarea identității europene" I. Neumann (Neumann, 1999) [8] a demonstrat diverse aspecte ale impactului geografiei simbolice asupra politicii și relațiilor internaționale, asupra viziunii de sine a Europei prin imaginea „Celuilalt" (din est), și astfel, asupra opoziției „propriu/străin" [9].

Articolul scris de Monica Spiridon este un exemplu de elaborare a problematicii geografiei simbolice. Cercetătoarea consideră că principalele elemente geografice specifice pentru teritoriul și frontierele României (inclusiv într-un sens simbolic) sunt fluviul Dunărea și munții Carpați. România niciodată nu se vedea pe sine ca parte a zonei Balcanilor, iar Dunărea pe parcursul istoriei servea ca o barieră de protecție împotriva intruziunilor sau altor impact ale „Celorlalți". Munții Carpați sunt o „cetate" simbolică împotriva invaziei și,

în acelaşi timp, un refugiu pentru identitate. Distanța simbolică între Carpați și teritorii spre nord de la Dunăre și Bosfor (cu munții Balcani 10) avea semnificații simbolice diverse în diferite perioade ale istoriei culturii române (Spiridon, 2006, 380-381).

Mai sus au fost enumerate câteva exemple referitoare la tendințele actuale în dezvoltarea studiilor comparate. În primul rând, se presupune că literatura trebuie citită din punct de vedere culturologic, iar acest lucru, la rândul său, implică o abordare interdisciplinară în studiile literare comparate (în acest context literatura comparată trebuie privită ca principiu al cercetării). Abordarea aceasta se aplică în mod egal privind fenomenele atât la nivel macro (compararea stilurilor, şcolilor, genurilor literare), cât şi la nivelul micro (compararea unor opere concrete, imagini şi motive separate). Însă un studiu comparativ devine cu adevărat valoros atunci când ne apropie de înțelegerea naturii sau a identității unui fenomen artistic specific.

În plus față de disciplinele deja menționate, auxiliare pentru studii comparative sunt etnopsihologia şi etnopedagogia. Aplicarea metodelor inovatoare va permite o nouă abordare a materialului studiat, de exemplu, a literaturii clasice. Surprinzător este faptul că unii cercetători continuă să susțină că în ultimele decenii nu s-au făcut progrese semnificative în rezolvarea problemelor principale ale literaturii comparate, şi că disciplina încă se confruntă cu o criză (Боциева, 2008, 26).

**Note**

[1]Autorul exprimă sincere mulțumiri traducătoarei acestui articol în limba română A. Patrakova.

[2] Despre politica literară în Imperiul Rus vezi: Проскурина В. Мифы империи. Литература и власть в эпоху Екатерины II. М.: НЛО, 2006.

[3] Vezi: Модылина М. К вопросу о концепте // Revista de etnologie şi culturologie. Vol. VI, 2010, pp. 110-113.

[4] Vezi un exemplu al unei asemenea deconstrucții la Fateeva – referențierea intertextuală în nuvela scrisă de T. Tolstaia «Limpopo» (1990) se reduce la multiplele referințe la Puşkin, Ciukovski, Pasternak, Dostoievski (Fateeva, 2006, 17-19).

[5] Realizarea opoziției „sine”/ „celălalt” sau „propriu”/ „străin”.

[6] Despre problematica „etnoliteraturii” şi aplicarea acestui termen la patrimoniul literar al Basarabiei şi Republicii Moldova contemporane vezi articolul lui S. P. Procop (2006, 11-22).

[7] Vezi exemple de studii: Hokanson, K. Literary Imperialism, Narodnost' and Pushkin's Invention of the Caucasus. Russian Review, vol. 53, No 3 (Jul. 1994), pp. 336-352; Layton, S. Russian literature and empire: conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2005; Thompson, Ewa M. Imperial knowledge: Russian literature and colonialism. Westport, Conn.: Greenwood Press, 2000; Valman, N. The Jewess in nineteenth-century British literary culture. Cambridge studies in nineteenth-century literature and culture, vol. 54. Cambridge University Press, 2007.

[8] Ediția engleză a cărții a apărut în 1999, fiind tradusă în limba rusă în 2003.

[9] În fine, problema reprezentării unei „alte” etnii poate privită din punct de vedere al concepției orientalismului lui E.Said (1979, 1993) şi al discuțiilor provocate de cartea sa în mediul academic – vezi D. Cannadine (2001).

[10] Din sârba „Стара планина” — continuarea naturală a Carpaților de sud intersectată de fluviul Dunăre lângă Porțile de Fier.

**Literatura**

Bush Ch. Death of a Discipline // Comparative Literature, Summer 2005; 57.

Cannadine D. Ornamentalism: how the British saw their empire. London: Penguin Books, 2001.

Hokanson K. Literary Imperialism, Narodnost' and Pushkin's Invention of the Caucasus. Russian Review, vol. 53, No 3 (Jul. 1994).

Layton S. Russian literature and empire: conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2005.

Neumann I. B. Uses of the other: “The East” in European identity formation. Minneapolis: University of Minnesota Press, c1999.

Said Edward W. Culture and imperialism. New York: Knopf, 1993.

Said Edward W. Orientalism. New York: Vintage Books, 1979.

Spiridon M. Identity Discourses on Borders in Eastern Europe // Comparative Literature, December Vol. 58, No. 4, The Idea of Europe (Fall, 2006).

Thompson Ewa M. Imperial knowledge: Russian literature and colonialism. Westport, Conn.: Greenwood Press, 2000.

Valman N. The Jewess in nineteenth-century British literary culture. Cambridge studies in nineteenth-century literature and culture, vol. 54. Cambridge University Press, 2007.

Zacharasiewicz W. Images of Germany in American literature. University of Iowa Press, Iowa City, 2007.

Боциева Ф. А. Вопросы сравнительного изучения национальных литератур // Известия Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена. Аспирантские тетради СПб., 2008, № 21(51).

Егорова Л. П. Литературоведческие аспекты имагологии (инновация и традиция) // Известия ЮФУ. Филологические науки, № 1-2. Ростов-на-Дону, 2007.

Зорин А. Кормя двуглавого орла... Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII – первой трети XIX века. М.: НЛО, 2004.

Кормилов С. И. Своеобразие русской литературы и проблема ее национальной идентичности // Известия ЮФУ. Филологические науки, № 1-2. Ростов-на-Дону, 2007.

Круглый стол «Проблемы современной компаративистики» 5 апреля 2008 // Вестник НГЛУ, № (выпуск) 2. Нижний Новгород, 2008.

Кушко А., Таки В. Конструируя Бессарабию: имперские и национальные модели построения провинции // Аust М.; Вильпиус Р.; Миллер А., ред. Imperium inter pares. Роль трансферов в истории Российской империи (1700–1917). М., НЛО, 2010.

Леденев А. В., Смирнов А. А., Чернец Л. В., Эсалнек А. Я., и др., сост. Программы лекционных курсов для магистрантов по специализации «Сравнительное литературоведение». МГУ им. В. Ломоносова, филологический факультет / http://www.philol.msu.ru/magistracy/specialities/comparative-study-of-literature/

Модылина М. К вопросу о концепте // Revista de etnologie şi culturologie. Vol. VI. Chişinău, 2010.

Прокоп С. П. К вопросу о перспективе применения понятия «этнолитература» в контексте современных междисциплинврных исследований // Revista de etnologie şi culturologie. Vol. II. Chişinău, 2007.

Проскурина В. Мифы империи. Литература и власть в эпоху Екатерины II. М.: НЛО, 2006.

Рацеева Е. В. К проблеме изучения образа Другого через литературу. На материале болгарской главы в учебнике «Узнаем лучше друг друга» // Educaţie interculturală în Republica Moldova. Кишинев, 2004.

Фатеева Н. А. Интертекст в мире текстов: Контрапункт интертекстуальности. М., 2007.

**Rezumat**

În acest articol sunt prezentate argumente în susţinerea abordării interdisciplinare în domeniul studiilor comparative ale textelor literare. În primul rând, este vorba de adaptarea principiilor metodologice ale unui şir de discipline aliate – istorie, antropologie culturală, psihologie etnică şi alte ştiinţe social-umaniste. Anume abordarea aceasta a făcut posibilă depăşirea unei crize sistemice în literatura comparată, discuţiile despre această criză având loc la nivel internaţional doar cu câteva decenii în urmă.

**Cuvinte cheie:** literatura comparată, abordare interdisciplinară, metoda comparativ-istorică, istoriografie, geografie simbolică, imagologie.

**Резюме**

В статье приводятся доводы в пользу междисциплинарного подхода в области сравнительных исследований литературных текстов. Речь идет, в первую очередь, об адаптации методологических принципов ряда смежных дисциплин, таких как историческая, культурная антропология, этнопсихология и других наук социально-гуманитарного цикла. Именно благодаря использованию данного подхода стало возможным преодолеть системный кризис в литературной компаративистике, дискуссии о котором велись на международном уровне всего несколько десятилетий назад.

**Ключевые слова:** литературная компаративистика, междисциплинарный подход, сравнительно-исторический метод, историография, символическая география, имагология.

**Summary**

In the article one can find several arguments for benefit of interdisciplinary approach for the area of comparative literary studies. Thus, major point of issue is adaptation of methodological principles of allied / related disciplines to comparative literature. Among these disciplines there are historical / cultural anthropology, ethnopsychology and other humanities disciplines. Owing to such interdisciplinary approach, it became possible to overcome a crisis in comparative literary studies, though just a couple of decades ago several scholars of authority affirmed the crisis to be systematic.

**Key words:** comparative literature, interdisciplinary approach, comparative-historical method, historiography, symbolic geography, imagology.

*A. FELCHER*

# "LITERARY CONQUEST" OF IMPERIAL FRONTIERS: BESSARABIA AND THE CAUCASUS "DISCOVERED" BY A. PUSHKIN

*"There is no lack of impressions in our Bessarabia. The jumble (kasha) here is worse than oatmeal kissel"*
A. Pushkin in his letter to A. Turghenev, May 7, 1821 [1].

My intent to write a paper on the "literary exploration" of newly acquired lands within the Romanov Empire may be explained by my personal approval of the topical approach in recent literary studies to contextualize a piece of writing from historical and anthropological perspectives. The latter approach issues from (and mainly relies on) M. Foucault's idea of discourse as a set of statements (enouncements / enoncés) about an object that is consolidated by specific ways of knowledge articulation on this object. The next Foucault's idea focuses on an inseparable connection between knowledge and power. Although my own research experience confirms the adequacy of these ideas and I am convinced that today no strict text analysis or close reading without contextualizing can be satisfactory for full-fledged literary study, I must note that these theoretical premises may lead to reduction of literary texts to the level of political slogans. For instance, it happens to occur in recent historiography, when one discusses literary images of frontier areas that belonged to the Romanov Empire. I therefore intent to contribute to the issue by bringing to comparison two classical romantic poems written by Russian national poet Alexander Pushkin in the beginning of the 19th century, where the action takes place on the territory of geographical frontiers of the Romanov Empire (the Caucasus and Bessarabia), *The Prisoner of the Caucasus* (1820 – 1821) and *The Gypsies* (1824). My main aim is to consider the very possibility of a piece of fiction to be treated as a tool of power legitimization and thereby to test the applicability of afore-mentioned Foucault's ideas to Russian classical literature [2].

The initial point lies in the assumption that both poems may be considered as the components of complex process of symbolical adoption of frontier/border areas into the mental map of the empire. It must be mentioned that both the Caucasus (starting from the 17th century) and the Bessarabian area (starting from the 19th century) became objects of symbolic geography for the imperial imagination [3]. It is obvious that pieces of fiction can not serve as a reliable source of ethnographic description according to nowadays canon of descriptive validity. Still, for the reading audience of the beginning of 19th century, when both Pushkin's poems were written, literary texts were perceived as a rather reliable source of ethnographic data, as bélles-léttres became the channel

of artistic and cross-cultural communication. It is obvious that every epic, lyric poem or other narrative implies certain exaggeration of colors and a passion for the sake of artistic merit, as well as it may be caused by personal agenda of the author. In comparison with fiction, where local color of described features is often caused by the plot (which challenges credibility), official descriptive reports made by the state functionaries implied reliability according to its mission (to document the actual state of the area). Bare statistical listing of facts or numbers, chaste style and quasi-scientific character of such reports makes these pieces of information even more influential in the process of creation an image of a remote space. Precisely this function was fulfilled by a number of reports by officers of the Russian Army concerning newly acquired areas of the empire, which were sent there with an aim of the area's cartography. Thereby pieces of fiction together with official statistical reports contributed a lot to the consolidation of the image of the Caucasus and Bessarabia as remote exotic spaces and an object of the Empire's civilizing mission.

Turning back to the Pushkin's creative legacy, it is not only the frontier area as the place of action that made me bring *The Prisoner of the Caucasus* and *The Gypsies* to comparison, but certain repetitive elements in the plot, which implies similarities of the effect that both pieces of writing had on the audience. Notably the appearance of the protagonist who is a stranger to the indigenous milieu as a result of the exile, be it a voluntary expulsion or a proscription under compulsion; the evolution of the hero that leads to his integration into the indigenous community; an erotic adventure with a local girl and finally a tragic ending which emphasizes core internal difference between the protagonist and the local community that lives strictly following their traditions, alien to the main character.

Let me start with the Caucasus and the first poem of interest – *The Prisoner of the Caucasus.* Katya Hokanson insists that the Caucasus, as Russians know it, didn't really exist until Pushkin created it in *The Prisoner of the Caucasus*. Pushkin's poetry "sanctified" and thus officially recognized and constituted Russia's already extant relationship with the Caucasus. So the poem is seen as a self-canonizing example of Russian literary imperialism (Hokanson, 1994, 336). While Russian expansion in the Caucasus went back to the 17th century, it was the annexation of Georgia in 1801 that formally established Russia as a power in the Caucasus region. Hokanson claims that the war in the Caucasus in symbolic terms created a forum for praising Russia's military might and status of a colonizing empire in the wake of its great success in defeating Napoleon (Hokanson, 1994, 337). Later on, Hokanson examines the text of *The Prisoner of the Caucasus* as a tale of Russian superiority above the "idle Circassian", although the image of "the sons of the Caucasus" is not deprived of heroic mode, with the hint of implied anti-autocracy. Then the focus is changed on the appearance of a Russian prisoner and a Circassian girl who, while nursing him, learns his language and begins to fall in love with him. Subsequent scenes of the Circassian way of life are seen by Hokanson as Pushkin's intention to exercise the device of "othering" and emphasize that the Circassians are more similar to the mountains than to Russians. Hokanson points out the distinction which Pushkin deliberately makes between the local heroine who is faithful, sympathetic, genuine, honest, and forgiving and the "false society behavior in Russia". Later the protagonist's rejection of the girl's affection is seen by Hokanson as an act of symbolic Russian's superiority when she learns to speak his language, cares for him and falls utterly under his spell (Hokanson, 1994, 345-348). Hokanson interprets the whole romantic story as the implementation of the metaphor of complete control of Russian "in this small corner of the Circassian world" (Hokanson, 1994, 350). In spite of later identification of the prisoner with his captives, he runs away with the help of the rejected lover. Pushkin's decision to drown his heroine is also interpreted symbolically. Stephanie Sandler has noted that during the narrative the girl gradually "absorbes the Russian man's deadness" – he begins almost as a corpse and becomes increasingly health, while she in turn loses her vibrancy, transferring her health to him until, finally, she dies and he goes free (Sandler, 1989, 149). The epilogue is seen as the call to imperial expansion, which embodies the main goal of the whole poem – to incorporate into the Russian imagination the rightful conquering of the Caucasus (Hokanson, 1994, 352).

In comparison with Hokanson, Ewa M. Thompson (Ewa Majewska) provides a fairly emotionally biased vision while analyzing Pushkin's Caucasian cycle (set of poems, *The Fountain of Bakhchisaray*, 1921–1923; *The Prisoner of the Caucasus* 1820–1821, *A Journey to Arzrum* and some travel sketches, 1829-35). The general trend to interpret these pieces of fiction as the legitimizing tool of Russian colonialism turns into extreme statement that A. Pushkin in fact was nothing more than "the crudest jingoist" (Thompson, 2000, 67). In strictly Said's manner Edward Thompson interprets pieces of Russian literature devoted to any imperial frontiers of the Romanov Empire as the subjects of Russian aggressive suppression [4]. Thompson claims that the Caucasus natives in Pushkin's texts are either inarticulate or criminal (Thompson, 2000, 43). The expansionist intention of Pushkin is also emphasized by the fact that "Pushkin never bothered to adhere to geographical names, for him the Caucasus was Asia" (Thompson, 2000, 52), although in fact he introduced into Russian readership's cultural horizon the list of topographical spots in Georgia or city of Erzurum in Eastern Anatolia, appropriated by the Russian Empire in 1829, but returned to the Ottoman Empire under the Treaty of Adrianople. Thompson's book is an instance of the overuse of the trend to emphasize the political implication of authors of the romantic era while analyzing a piece of classical writing. In that case, the tendency towards emotional anti-Russian prejudices overlapped with the lack of balanced contextual analysis.

Considering Pushkin's, Bestujev-Marlinskii's and Lermontov's Caucasian cycles I would rather follow Susan Layton, who places these writers in the "middle ground" of their own exiles. Layton claims these authors nevertheless endorsed Russian imperialism in certain ways, while taking issue with the "Others" (Lay-

ton, 2005, 7-8). Indeed, these Caucasian cycles finally contributed to the discourse of the Russian Empire's civilizing mission, which is reflected even in Thompson's harsh point of "a proud Russia" destined to rule over the races it had conquered (Thompson, 2000, 61). Additionally, what Pushkin did – he introduced the image of a free frontier community which tapped into the readership's spiritual hunger for liberty associated with the frontier. Literature did run a gamut between underwriting and resisting the Caucasian conquest: writers were sovereign in their textual domains but wielded their representational authority to different ends (Layton, 2005, 9).

Turning to the second Pushkin's poem of interest – *The Gypsies*, which was written by the young poet three years later than *The Prisoner of the Caucasus*, I will first introduce a passage on imperial knowledge of the Bessarabian region as it was shaped in the beginning of the 19th century and its functions resemble those in the Caucasus. The territory of Bessarabia also became an object of territorial appropriation without actually being a piece of impartial knowledge [5]. The area was annexed as a result of Russian-Turkish war (1806–1812), in compliance with the Bucharest Peace Treaty of 1812. In fact, the newly emerged borderland was an unexplored land for the Empire. The next step must have been to integrate the area into the symbolic space of the Russian Empire and to determine its place in imperial imagination. In order to fill in the gaps in the imperial knowledge about the newly acquired province, several decades after the Treaty were devoted to the intensive construction of Bessarabia as a definite locus on a mental map of the Romanov Empire. Widening of knowledge about the new possession must have become an important aspect in consolidation of imperial control (Кушко, Таки, 2010, 219-223). The aim was to displace the remnants of the former Ottoman government and establish a province that could be aligned and integrated with other Romanov lands. It was important to revive historical ties of the region with the empire, for instance, the reference to the episode of Peter the Great's Prut campaign of 1711 within the war against Ottomans in 1710-1713 became one of the common places in the memoirs of Russian officers about Bessarabia in the beginning of the 19th century (ibidem). The earliest descriptions of Bessarabia tended to create an image of its territorial integrity, which mirrored the necessity for Russian authors to maintain historical isolation of Bessarabia from the other part of Moldova – the principality, to which the territory of the newly emerged Russian province belonged before (ibidem). For the first third of the 19th century this discourse has coincided with the image of Bessarabia as an "empty space", liable to be cultivated and colonized. Various memoirs, descriptions and reports about the area written during the first decades after the annexation provided a strong image of Bessarabia as a "cornucopia", an area as an exotic land with only few elements of discourse of the organic assimilation between Bessarabia and the Romanov Empire. Bessarabia was made over into a plausible provincial entity, literally exoticised by parallel descriptions of its natural fertility and beauty, and with no "problematic" local tribes living there, as was in the Caucasus, but with florid, heterogeneous population and rather peaceful, although backward Moldovans (Кушко, Таки, 2010, 221-2, 237-9).

On a closer examination the text of Pushkin's *The Gypsies* supports an image of Bessarabian territory as a self-sufficient entity which reflects the tendency to detach it from the Moldovan principality. Additionally, *The Gypsies* contributed to the highly romantic image of the Bessarabian region with its broad valleys, meadows, blooming gardens, fertile soil (both literally and figuratively) and savage inhabitants. Pushkin introduces Bessarabia not only as a self-sufficient subject of geography, he also includes some proper topographical names, such as Kagul or Akkerman[6]. Although for the current article it is more important that Pushkin inserts Bessarabia into the symbolic framework of Russian history, reflecting the discourse of the Romanov Empire's civilizing mission and introducing the time of the Ottoman control as burdensome legacy:

*For then we mostly feared the Sultan,*
*And a pasha over Budjak ruled*
*From the high towers of Akkerman*
<...>
*In that region where loud and long the roar*
*Resounded terribly of frenzied war;*
*Where Russian might imperial*
*Defined the boundaries of Stambul,*
*And where our old, two-headed eagle*
*Takes pride still in its glories regal* [7].

As the space is depicted in the poem, there are no other sights except steppe or open field next to the river bank[8] or broad, unpopulated steppe that spread out in Bessarabia (there is also a remark about the south of the region, the Budjak area). The only exceptions are nameless tumuli or barrows, which clearly identify the area as long before inhabited by ancient tribes and create the romantic mood. Here is also implied an underlying message link to the ancient poet Ovid, who is also shown in the poem and with whom young Pushkin used to identify himself as an exile during his stay in Bessarabia in between 1821 and 1823 (the period known as the "southern exile").

*Tonight. When the moon sets, there,*
*Behind the mound beside the tomb*
<...>
*And a whispering he hears from the neighbouring tomb,*
*The desecrated mound which is near in the gloom* [9].

Pushkin uses a variety of artistic tools to describe an open space in order to create an image of wild and uncultivated land.

<...> *On the steppe nearby*
*The horses pasture* <...>
<...>
*In the vasty steppes all is noisy and lively*
<...>
*He awaits the return of his young daughter*
*Who in the empty steppes has gone to wander*
<...>
*All move as one, and now at last*

*Through the empty valleys the noisy throng*
*In a motley caravan streams along*
<...>
*Gloomily Aleko surveys the plain*
*And the empty valley in which they roam*[10].

Purity, the mood of freedom and even "virginity" of the local wild nature is illustrated in comparison with the "stuffiness" of capital cities, emphasizing the escapist motive.

*What is there to regret? If you could but see,*
*Or in your mind become aware*
*Of all of the city's stifling snare.*
*There the people are heaped up behind a fence*
*Unable to breathe the cold air of dawn*
*Or from the meadows the vernal scent* [11].

At the same time, although *The Gypsies* became one of the integral parts of the romantic image of Bessarabia, for the beginning of the 19th century the poem would rather serve as one more evidence of backwardness of the local population, including not only peasantry, but also uncivilized manners of boyars who owned and treated Roma people as serfs, and here the poem would stay in a line of memoirs which reported similar details. For instance, A. Veltman, an officer of the General Staff who spent ten years in Bessarabia (1813 – 1823) and left a solid literary and memoir legacy devoted to the area, in his notes about Pushkin's staying in Kishinev clearly demarcates the romanticized poetic image of Roma people as they appear in Pushkin's poem. Veltman also voiced his indignation at the common practice of using Roma people as serfs in Bessarabia:

Among Roma girls who live in the house one can find Zemferska or Zemfira, glorified by Pushkin <...> but one can hardly find Zemfira in Gipsy bands <...> this unfortunate tribe of Roma people, true descendants of the Roman plebeians, exiled helots, there (in Bessarabia – the insertion is mine, A. F.) they are not so nice as in Pushkin's poem. <...> In Bessarabia there are several villages or dugouts of Roma people, who mostly live on the edges of villages in the dugouts, <...> they go off roaming from place to place all along Bessarabia in search of a living. They are either farriers or singers or musicians (Veltman, 1998, 272-284) [12].

In the same text one can notice the discourse of barbarism and Asiatic manners of the local elites, slightly powdered with European manners after the new (Russian) administration was established. In fact, the problem of dealing with local elites constituted an important part of the imperial discourse. In Veltman's text there appears a symbolic figure of a Moldovan boyar, who reflected the initial marks of the westernization process, but whose "Asiatic" cultural backgrounds remain predominant. The motif of "Asiatic" belonging of local elites deliberately implied to point out the consequences of the Ottoman tyranny.

Another part of the story deals with the way *The Gypsies* started to be perceived as an ethnographic source for the description of Roma people. The way Pushkin depicted Roma people is notable for his avoiding detailed description of their occupation; instead, for the sake of the plot, the poet emphasized the temper of *his* Roma people. Pushkin's Roma tribesmen don't obey any laws but theirs, usually tribal, faithful only to freedom; they are concupiscent, amorous but bashful, humble and all-forgiving, in sum, extremely romantic:

*Here we are free, the heavens are blue,*
*Our women are renowned far for their beauty*
<...>
*We are savage, and we do not have laws,*
*But we do not torture, and we do not kill*
<...>
*We are gentle and our natures are kind*
<...>
*The peaceful wagons of the gypsies,*
*The children of freedom beneath the skies* [13].

It is noteworthy that scholars interested in the reconstruction of historically reliable ethnographic image of Roma people reflect the same embarrassment and indignation at the erotic adventure of the protagonist and the local (Roma) girl in *The Gypsies*, that is typical for the above-mentioned scholars (Katya Hokanson or Stephanie Sandler) when they analyse the details of a similar plot in *The Prisoner of the Caucasus*. It is assumed that the romantic events in the poetic plot of *The Gypsies* were preceded and cast over by hypothetical romantic relationships and cohabitation between Pushkin himself and the daughter of the head of a Roma band, which might have taken place in Varzaresti village in summer, 1821 (Трубецкой, 1987, 304-306). This assumption became a grand element in the set of legends around Pushkin and numerous pranks he performed during his above-mentioned so-called "southern exile". The episode of an affair with Zemfira (the heroine of *The Gypsies* received the same name) was one of the most popular in the memoirs of Pushkin's Bessarabian acquaintances. Stories and recollections, be they truthful or not, were recorded much later than Pushkin's stay in Bessarabia or even death, mostly in the second half of the 19th century (the majority of them were full of fiction, especially as per details). For instance, one of the main more or less reliable sources is a memoir by Ekaterina Stamo-Matias, the daughter of a Bessarabian landowner and boyar Zamfir Ralli-Arbore, who owned Varzaresti, Dolna and other neighboring areas. The memoir was recorded by Stamo's nephew, and in addition to detailed description of the way Pushkin spent time with the Roma girl, the girl itself is depicted as a tall, alert, gross creature wearing men's clothes, a necklace made out of silver and gold coins and smoking a tobacco pipe (Молкосян, 1991, 96-104). Later on, this kind of reminiscences overlapped with the image from the poem, creating a pretty mythical image of a Roma girl and woman. According to N. Demeter and N. Bessonov, relationships neither between the protagonist of the poem nor Pushkin himself with any Roma girl were anyhow possible due to Roma people's behavioral and ethical code. Women and girls in the band are always meek and gentle, all the more so even no conversation with outsiders is allowed, not to speak of an affair. Moreover, the image from the legend and poem strongly contradicts with real women in any band, which makes the whole story initially illogical (Деметер, Бессонов, 2000).

On the example of two poems written by A. Pushkin

I tried to demonstrate multiple functions pieces of fiction are able to implement – not only as creative legacy but also as the components of power legitimization. Both *The Prisoner of the Caucasus* and *The Gypsies* may be interpreted as distinctive tools in legitimization scenarios for the Russian tenure over the Caucasus and Bessarabia. While describing both frontier locations, Pushkin included imperial discourse about the area in his texts. The idea of a civilizing mission of the Romanov Empire towards retarded areas was called to reduce the gap between backwardness and civilization, in fact creating an inseparable tie between the perception of the locus and the political action. Such approach inevitably leads to the broad problem of multiple functions produced by knowledge in one or another historical framework.

**Notes**

[1] «В нашей Бессарабии в впечатлениях недостатку нет. Здесь такая каша, что хуже овсяного киселя»

А. С. Пушкин в письме А. И. Тургеневу, 7 мая 1821 г., the translation is mine (A. F.).

[2] The current research point refers to the broad discussion about the applicability of the Orientalist theory by E. Said to historical experience and the context of the Romanov Empire. See, for instance, a well-known discussion in historiography published in Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History, Fall 2000, Vol. 1. Number 4 as a reaction on N. Knight's article published in *Slavic Review*, Spring 2000. Vol. 59. Number 1, pp. 74-100 (Russian translation is available in Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология. М., 2005, стр. 311-358).

[3] In the same way as the Volga region, Middle Asia, Siberia and the Crimea.

[4] For the Caucasus there also must be mentioned Lermontov's Caucasian cycle (the set of poems The Hero of Our Time, 1838-1840) and A. Bestujev-Marlinskii's narratives (Ammalat-bek, 1831; Letters from Dagestan, 1832; An Evening in the Caucasian waters in 1824, 1830).

[5] Today *Білгород-Дністровський*, the territory of Ukraine.

[6] Тогда боялись мы султана;
А правил Буджаком паша
С высоких башен Акермана
<...>
В стране, где долго, долго брани
Ужасный гул не умолкал,
Где повелительные грани
Стамбулу русской указал,
Где старый наш орел двуглавый
Еще шумит минувшей славой
(Пушкин, 1937, 194-203), English translation by G. R. Ledger, see http://www.pushkins-poems.com/Gypsies01.htm

[7] A river can also become more than geographical divider, but the maker of symbolic space of the empire (Бассин, 2005, 277-310).

[8] Сегодня, как зайдёт луна,
Там за курганом над могилой...
<...>
И близкой шопот слышит он –
Над обесславленной могилой. –
(Пушкин, 1937, 197- 98).

[9] <...> в чистом поле
Пасутся кони <...>
<...>
Всё живо посреди степей
<...>
Его молоденькая дочь
Пошла гулять в пустынном поле.
<...>
Всё вместе тронулось — и вот
Толпа валит в пустых равнинах
<...>
Уныло юноша глядел
На опустелую равнину
(Пушкин, 1937, 179-183).

[10] Когда бы ты воображала
Неволю душных городов!
Там люди, в кучах за оградой,
Не дышут утренней прохладой,
Ни вешним запахом лугов;
Всё тихо; ночь. Луной украшен
Лазурный юга небосклон.
(Пушкин, 1937, 183).

[11] Между девами-цыганками, живущими в доме, можно найти Земферску, или Земфиру, которую воспел Пушкин <...> но посреди таборов нет Земфиры. <...> это несчастное племя Ром, истинные потомки плебеев римских, изгнанные илоты, там (в Бессарабии – вставка моя, А. Ф.) не столь милы, как в поэме Пушкина. <...> В Бессарабии есть несколько деревень, землянок цыганских; по большей части они живут на краях селений в землянках, <...> отправляются табором кочевать по Бессарабии на заработки. Они – или ковачи, или певцы-музыканты (Вельтман, 1998, 272-284).

[12] Здесь люди вольны, небо ясно,
И жены славятся красой.
<...>
Мы дики; нет у нас законов.
Мы не терзаем, не казним
<...>
Мы робки и добры душою,
<...>
Телеги мирные цыганов,
Смиренной вольности детей.
(Пушкин, 1937, 193-203).

[13] One must not forget, though, that in the beginning of the 19th century orientalism and exoticism became integral components of European Romanticism as an artistic flow.

**Literature**

Hokanson K. Literary Imperialism, Narodnost' and Pushkin's Invention of the Caucasus // Russian Review, vol. 53, No 3 (Jul. 1994).

Layton S. Russian literature and empire: conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2005.

Sandler St. Distant pleasures: Alexander Pushkin and the writing of exile. Stanford University Press, 1989.

Thompson Ewa M. Imperial knowledge: Russian literature and colonialism. Westport, Conn.: Greenwood Press, 2000.

Бассин М. Россия между Европой и Азией: идеологическое конструирование географического пространства // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология. М., 2005.

Вельтман А. Воспоминания о Бессарабии /Пушкин в воспоминаниях современников. В 2 тт. Т. I. Спб., 1998.

Деметер Н., Бессонов Н. Истоки мифа о цыганской женщине / История цыган – новый взгляд. Воронеж, 2000. http://www.zigane.pp.ru/history-main.htm

Кушко А., Таки В. Конструируя Бессарабию: им-

перские и национальные модели построения провинции // Imperium inter pares. Роль трансферов в истории Российской империи (1700–1917). М., НЛО, 2010.

Молкосян В. Рукописи Ралли-Арборе о Пушкине // Временник Пушкинской комиссии, 1991, выпуск 24, Ленинград.

Пушкин А. С. Полное собрание сочинений. В 16 тт. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1959.

Трубецкой Б. Пушкин в Молдавии. Дополненное издание. Кишинев, 1990.

**Rezumat**

În acest articol piesele lui A. Puşkin, *Prizonierul din Caucaz* (1820–1821) şi Ţ*iganii* (1824) sunt considerate ca un mijloc de legitimare a discursului despre misiunea civilizatoare a Imperiului Rus în teritoriile Caucazului şi Basarabiei. Articolul prezintă metode şi motive similare în descrierea spaţiului de acţiune în ambele poeme, precum şi tendinţe similare în interpretarea subiectelor, prezente în istoriografie.

**Cuvinte cheie:** A. Puşkin, *Prizonierul din Caucaz, ţiganii*, legitimare, geografie simbolică, istoriografie.

**Резюме**

В настоящей статье известные произведения художественной литературы, *Кавказский пленник* (1820–1821) и *Цыганы* (1824), автором которых является А. С. Пушкин, рассматриваются как одно из средств легитимации дискурса цивилизаторской миссии империи Романовых по отношению к территориям Кавказа и Бессарабии. В статье приведены схожие приемы и мотивы в описании места действия, присутствующие в обеих поэмах, а также схожие интерпретации сюжета обоих произведений, присутствующие в историографии.

**Ключевые слова:** А. С. Пушкин, *Кавказский пленник, Цыганы,* легитимация, символическая география, историография.

**Summary**

In the current paper well-known pieces of fiction, *The Prisoner of the Caucasus* (1820–1821) and *The Gypsies* (1824) authored by A. Pushkin are considered as one of legitimization tools for the discourse of a civilizing mission of the Romanov Empire regarding the territories of the Caucasus and Bessarabia. In the paper there are emphasized similar motifs in the plots of both Pushkin's poems when he describes the space of action, as well as there are cited several similar trends in the historiography concerning the interpretation of these texts.

**Key words:** A. Pushkin, *The Prisoner of the Caucasus*, *The Gypsies*, legitimization, symbolic geography, historiography.

*A. ŞTIRBU*

# PAVEL ANDREICENCO – PROMOTOR AL CULTURII ŞI TRADIŢIEI ROMILOR

*Personalitatea reprezintă cea mai înaltă sinteză sufletească.*
*Misiunea personalităţii este ca prin ea să se contribuie la realizarea umanităţii.*
*Ea nu se capătă, ea se cucereşte.*
*(*Dimitrie Gusti*)*

Pavel Andreicenco s-a născut la 10 noiembrie 1930, în oraşul Dnepropetrovsk, Ucraina.

***Crâmpei din copilăria lui Andreicenco Pavel***

„În octombrie 1943 am plecat benevol pe front. Aveam numai 13 ani abia împliniţi. M-am înrolat în divizia de gardă „Stalingrad". Mi-am amintit de lupta la forţarea râului Bug şi eliberarea oraşului Voznesensk. Într-o zi pe la chindii, în preajma noastră, prin surprindere s-a dezlănţuit o luptă obişnuită. Nu departe înţepenise un tanc sovietic "T-34". El ducea luptă ilegală cu un detaşament de fascişti. Se vedea cu ochiul liber cum aceştia se pregătesc să înconjoare maşina... Fără a zăbovi am deschis foc asupra poziţiei inamicului. Seara, în plutonul nostru de cercetaşi venise în ospeţie echipajul tancului condus de sergentul Irina Levcenko. Venise ca să ne mulţumească că i-am salvat de la moartea sigură" (Andreicenco, 1968). La cei 13 ani a suferit şase răni. Aşa se face că la numai 14 ani *luptatorul partizan* primeşte medalia "Ordinul Apărarea Patriei".

În ziua de 23 septembrie 1944 se angajează la Filarmonica din Dnepropretrovsk, iar după o scurtă probă a calităţilor sale de receptivitate coregrafică, devine membru al ansamblului de cântece şi dansuri populare "N. Lâsenco". Repertoriul acestui ansamblu era alcătuit din dansuri ucrainene. Începător fiind Pavel Andreicenco trebuia ca într-un timp extrem de scurt să însuşească maniera de prezentare scenică a coreografiei populare. El nu ieşea cu zilele din sala de repetiţie cizelându-şi mişcările. În scurt timp devine solist al acestui ansamblu. Pe atunci artiştii de la Filarmonică evoluau adesea prin spitalele în care erau internaţi răniţii de pe front. În faţa acestui public Andreicenco, pe lângă dansurile din program, se prezenta cu dansuri ţigăneşti de o improvizaţie notorie, care se bucurau de un succes permanent.

În 1945, pentru concertele de patronaj date în unităţile Armatei Roşii şi Flotei Militare-Maritime, P. Andreicenco este distins cu Diploma de Onoare. Aceasta fiind prima apreciere oficială a muncii sale artistice. Dar artistul nu se complace cu acest succes. El simte o acută necesitate să însuşească serios arta dansului.

***Viaţa la intersecţii cu arta: coregraf, scenarist, regizor şi actor***

În 2 iunie 1948 Pavel Andreicenco intră în grupul coregrafic al teatrului muzical-dramatic "T. G. Şev-

cenko" din Dnepropetrovsk, aici în clasa P. F. Mțevici, Pavel ia pentru prima dată cunoştință cu elementele de bază ale dansului clasic. Pe lângă dansurile ucrainene, el însuşeşte maniera de interpretare a celor ruse, gruzine, arabe, poloneze. A evoluat în spectacolele muzical-dramatice*: Natalca-Poltavca, Până la Dumnezeu te mănâncă sfinții, Marusea Boguslavca, Nazar Stadolea***,** etc. În acelaşi timp tânărul dansator de etnie romă Pavel Andreicenco îşi îmbogățeşte cultura scenică. El era atras de dansurile pline de foc al popoarelor din sudul Uniunii Sovietice. P. Andreicenco a evoluat în calitate de solist de balet al acestui teatru până pe 16 septembrie 1948.

În 1949 când Ansamblul de dansuri populare din RSSM anunță un concurs unional, el se îndreaptă spre Chişinău. Concursul a fost destul de greu, şi-au disputat dreptul de a intra în Ansamblul de dansuri populare din RSSM 250 de dansatori amatori din Moldova şi artişti din ansamblurile profesioniste din întreaga țară. În virtutea faptului că a fost un concurs riguros, Pavel Andreicenco a făcut față, ba mai mult, a fost selectat în trupa ansamblului. Comunicarea cu o serie de artişti talentați din ansamblu a jucat un rol deosebit în constituirea individualității de creație a lui Pavel Andreicenco. În primii ani de muncă el deprinde particularitățile caracteristice ale dansului moldovenesc-folcloric şi popular-scenic. Pavel Andreicenco a fost printre interpreții renumitelor *Tăbăcăreasca* şi *Moldoveneasca*, care sunt şi până astăzi o podoabă a repertoriului ansamblului *Joc***.** Pavel Andreicenco se face remarcat chiar şi în dansurile de masă. N. Bolotov îl include printre interpreții dansului *La vie*. Andreicenco evoluează excelent în *Lizghinca***,** plină de virilism, în dansul adjar *Horumi* şi în dansul turcmean *Călăreții***.** Artistul interpreta cele mai complicate variații din dansurile maghiare (Lempert, 1976, 16).

La finele anului 1949 absolveşte Şcoala de Coregrafie din Kiev (Ростова, 2002). Numeroasele turnee şi evoluări pe cele mai prestigioase scene ale lumii, au contribuit la cizelarea numelui Andreicenco. În virtutea acestor succese, P. Andreicenco nu uită de unde a pornit… În multe privințe a fost un om ca oricare altul, dar în acelaşi timp extrem de tolerant şi omenos, iar stilul de viață şi comportamentul lui a fost adesea în totală discordanță cu specificul vremurilor în care a trăit o viață care nu era prețuită prea mult. A cutreierat țara noastră în lung şi-n lat, ajungând să o cunoască mai bine ca băştinaşii. A avut o soartă neobişnuită, dar cu toate acestea a fost mângâiat de slavă şi de dragostea spectatorilor. Era un om simplu, în ziarul *Moldova Suverana* şi-a destăinuit unele memorii: "Îmi amintesc de anii începuturilor mele, anii 1949-1950, când, împreună cu Ion Furnică, Spiridon Mocanu, ş. a., colindam satele Moldovei în căruțe hodoroginde, când drept scenă excelentă pentru dans era şi toloaca din mijlocul satului sau caroseria unui camion. Nu căutam luxul căminului cultural. Era de ajuns o mână de oameni ce ne apreciau şi ne mâncau cu ochii, cum se zice. Tinerețea acelor ani s-a revărsat în tinerețea altor ani" (Partole,1999). Pavel Andreicenco a promovat dansul moldovenesc în lume, a fost poate mai mult decât un mesager cultural. În susținerea acestei idei vin cu declarația lui Gavriil Gonța "…mai puține sunt țările, în care el n-a concertat, decât cele, pe care le-a cucerit prin dans" (Gonța, 1999). P. Andreicenco a recunoscut că în acest răstimp a cunoscut bucuriile, dar şi povara succesului: este laureat al mai multor festivaluri internaționale, printre care mai însemnat pentru el fiind cel de-al IV-lea Festival mondial al tineretului şi studenților de la Bucureşti la finele căruia în 1953 a obținut medalia de aur.

În 1953 la 5 septembrie P. Andreicenco este decorat cu Diploma de Onoare a Prezidiumului Sovietului Suprem al RSSM pentru merite pe tărâmul dezvoltării şi popularizării artei.

În această perioadă P. Andreicenco întâlneşte prima dragoste – frumoasa Ghitana. Avea 17 ani şi iubea să îndeplinească trucuri asemenea cu moartea în timp ce calul alerga. Făcea parte din colectivul de circaşi din Moscova şi evolua alături de mama ei. Pe atunci P. Andreicenco era vestit, ba mai mult era cel mai tânăr artist al Moldovei, care evolua în Ansamblul "Joc". P. Andreiceno mărturisea pentru ziarul *Кишинёвские новости*: "Ea stătea în hotelul *Moldova*, iar eu vegheam sub fereastra ei cu gândul că poate se va uita la mine, mă urcam pe țeavă până la etajul trei. Asta a fost ceva neobişnuit pentru un țigan basarabean, de emoții uneori şi glasul mi-l pierdeam. Ne-am hotarat să ne căsătorim, dar până atunci urmau 2 luni de turnee. Ghitana împreună cu țiganii ciracaşi a pecat prin oraşele Rusiei, iar eu cu ansamblul "Joc" în Siberia până la Vladivostok. Ne scriam, urma să ne întâlnim, dar din pacate am întârziat. Pe ea aproape că a furat-o Alexei Batalov a dus-o departe într-o vilă din Leningrad. După nuntă i-a interzis Ghitanei să iasă pe scenă. I-a născut 2 copii pe urmă i-am pierdut urma. Dar nu peste mult timp în februarie 1957 am fost invitat la Moscova în calitate de dansator principal, unde pentru prestația mea am primit medalia de aur. Acolo am sperat că o voi întâlni din nou, însă nu a fost aşa. Tot ce pot să fac e să mă rog cerului pentru fericirea ei câte zile voi avea" (Торня, 2000). Din acest om ai impresia că izbucneşte un izvor dătător de dragoste. Oare să-i fi furat inima frumoasa țigancă pentru totdeauna? Dacă e să ne oprim la ceea ce spunea Marita – soția lui P. Andreicenco atunci răspunsul poate fi da. "Pavel nu era un om sentimental, era închis şi nu-şi permitea declarații pompoase" (Шмундяк, 2002,11).

Anul 1957 e memorabil în viața de creație a lui P. Andreicenco, repertoriul lui se îmbogățeşte cu dansul *Ilăul*, în care plasticismul artistului prinde amploare, temperamentul lui se dezvălui în voie (Lempert, 1976, 18).

"Din 10 septembrie 1949 până în 16 februarie 1962 este solistul Ansamblului de dansuri populare "Joc". Pe parcursul activității sale a realizat că e nevoie de schimbări radicale pe care în scurt timp le-a şi realizat: a aplicat noi principii, a pus alte accente şi astfel s-a înclinat spre un alt făgaş al creației. Pavel Andreicenco a săpat adânc în tradițiile neamului nostru şi a găsit comori nebănuite, cărora le-a dat viață în dansurile montate de către domnia sa. Acest artist de excepție ne-a dăruit tot ce avea mai bun, ne-a daruit lumea sa. Făcând trecerea în revistă a succeselor înscrise de el realizăm că: „...a devenit cunoscut, mai ales, pentru interpretarea dansurilor țigăneşti. De o mare popularitate s-au bucurat dansurile montate chiar de domnia sa: *Sârba, Hora, Codreneasca, Dans țigănesc, Dans cilian, Dans rusesc, Dans spaniol,* suita *La vatra horelor,* ş. a" (Enciclopedia Sovietică

Moldovenească, 1970, 154). Aceste dansuri au rămas perlele neamului nostru... Fiecare montare realizată de Pavel Andreicenco străduia asupra diversificării stilului interpretativ al dansului, iar acesta din urmă căpăta culoare şi o nouă dimensiune. El a putut să realizeze ceea ce a realizat pentru că a ştiut să canalizeze cu succes impulsurile şi să le folosească pentru a da formă şi viaţă dorinţelor sale.

P. Andreicenco pornea de la legile scenei, el urmărea scopul ca dansul să ia forma unei compoziţii armonioase şi logice, să aibă claritate în desfăşurare, să transmită un mesaj celor care îl privesc. În procesul montării în scenă, făcea schimbări în desenul dansului conferindui acestuia o dinamică mai desfăşurată, o viziune mai amplă. Oprindu-ne la forma de prezentare scenică, fiecare dans constituia o armonie între toate elementele compoziţionale (text coregrafic, formaţie, acompaniement musical, costume, etc.). În aceste dansuri bogat ornamentate surprindem ritmuri distinse şi nobile condimentate cu pasiune şi emoţie, dând sentimentul rafinat al omului cult. Creaţii sale sunt scăldate într-o gamă largă de nuanţe, trăiri şi simţiri. Sunt o frumuseţe de o profunzime şi bogăţie emoţională fără egal. Toate vorbesc despre aptitudinele coregrafice, despre capacitatea de muncă şi despre pasiunea lui P. Andreicenco faţă de prietenul său – dansul. Urmărind şi analizând acest proces din punct de vedere ştiinţific şi de pe poziţii obiective, observăm că P. Andreicenco s-a impus ca un adevărat artist.

Din 16 februarie 1962 până în 25 octombrie 1962 este solistul de balet al Ansamblului „Bucuria" de la Filarmonica Naţională "S. Lunchevici".

La 25 octombrie 1962 devine solist al grupului de dansatori al Orchestrei de muzică populară "Fluieraş", unde a activat până la 10 decembrie 1972.

În 1966 Pavel Andreicenco absolveşte secţia coregrafică a Şcolii de Muzică din Chişinău (Calendar Naţional, 2005, 314-315).

În acelaşi an, Pavel Andreicenco debutează în calitate de actor în pelicula cinematografică *Poienele roşii* (Studioul Moldova-Film).

La 4 mai 1966 lui P. Andreicenco i sa conferit Titlul Onorific de Artist al poporului de către Prezidiumului Sovietic Suprem al RSSM (Arhiva personală a familiei Andreicenco). Maestru de balet, L. Iacobson contând pe individualitatea actoricească a lui P. Andreicenco, montează tabloul coreografic *Ce mai băiat e Aurel!* Înclinaţia lui Pavel Andreicenco spre tematica de tragedie şi-a găsit expresie în miniatura coregrafică *Reîntoarcerea în patrie* (montată de maestrul de balet V. Varcovitchi). Individualitatea de creaţie a lui Pavel Andreicenco nu-i este străin nici grotescul. Rolul lui *Scaraoţchi* din povestea cu acelaşi nume de Ion Creangă a fost unul din cele mai reuşite din repertoriul dansatorului (Lempert, 1976, 18).

La 22 septembrie 1967 este decorat cu Diplomă de Onoare a Prezidiumului Sovietului Suprem al RSSM pentru înalta măiestrie de interpretare şi participare activă către aniversarea a 50-a a Marei Revoluţii Socialiste din Octombrie.

În 1970, Andreicenco devine conducător artistic al ansamblului de dansatori "Fluieraş". Îşi începe activitate de maestru de balet cu montarea dansurilor de masă: *Hora* şi *Sârba, Codreneasca.*

Din 19 ianuarie 1973, este conducător artistic al formaţiilor de dansuri şi cântece populare "Miorița". Repertoriul era compus din dansuri create pe sintetizarea elementelor naţionale, însă fără o concretizare locală. Entuziasmul de creaţie, munca fără răgaz, neobişnuita exigenţă faţă de sine, precum şi faţă de alţii, pe tot parcursul căii sale de creaţie, aplicate aici în acest colectiv de artişti amatori, au dat roade strălucite.

În 1974 Miorița devine învingătoarea Festivalului republican al ansamblurilor de dansuri populare şi, printre cele mai bune colective din ţară, pleacă la Berlin, la Festivalul mondial al tineretului şi studenţilor. Iar succesul artiştilor amatori din Moldova se datorează în mare parte lui Pavel Andreicenco (Din arhiva personală).

În 1975 Pavel Andreicenco obţine un rol în filmul *Şatra.*

În 1972 Pavel a întâlnit-o pe Marita la filmările din Vilnius. Ea era dansatoare, jucau împreună în filmul „Soţia diavolului". Marita era stranepoata vestitului pictor şi compozitor lituanian Mikaloius Constantinas Ciurlionis. În 1974 Ansamblul de Stat de dansuri Lietuva din Lituania a venit în Moldova. Într-o zi Marita a plecat sa ia bani de la oficiul poştal, iar pe Bulevardul Ştefan cel Mare s-a oprit P. Andreicenco împreună cu Vasile Goia a invitat-o la el acasă. În 1974 a plecat cu ansamblul, iar 1976 din nou revine în Moldova însă de astă dată, cu teatrul de estrada Variete dădeau concerte în restaurantul Turist şi în or. Bender. Marita s-a întors în patrie, iar Andreicenco i-a promis că va veni să o ceară de la părinţi, însă acest lucru nu s-a întâmplat şi asta pentru că era mai tot timpul prins în activităţi, mai târziu i-a trimis Maritei o scrisoare rugând-o să vină în Dnepropetrovsk, ea dorea însă părinţii nu-i permitea. Iar când la sfârşit de an primeşte o telegramă le-a zis părinţilor că pleacă cu ansamblul Dainava în Tula, iar ea vine la Chişinău. Aşa se face că Pavel Andreicenco a furat-o pentru totdeauna... (Din mărturiile doamnei Maritei Andreicenco) Pavel Andreicenco mărturiseşte într-un articol publicat în *Моя Молдова* că a trăit fericit alături de Marita un sfert dintr-un veac... (Воробьева, 2001)

În 1976 Pavel Andreicenco joacă în filmul *O întâmplare la festival.*

Pe 7 aprilie 1977 i se înmână un Certificat de încadrare în Cartea de Onoare a talentelor populare ale RSSM.

Pe 18 decembrie 1979 până la 1 aprilie 1981 este actor la Teatrul Actorului de Cinema. Dincolo de impresionanta-i carieră de coregraf Pavel Andreicenco tinde să se manifeste cât mai deplin ca actor, dar şi ca regizor.

Din 1 aprilie 1981 până pe 2 martie 1987 este maestru de balet şi coregraf, la ansamblul de dansuri "Miorița".

În data de 3 martie 1987 P. Andreicenco este conducător artistic al ansamblului "Leana."

Din 6 octombrie 1990 până pe 20 iunie 1994 este maestru de balet principal din ansamblul "Speranţa"

Iar din 20 iunie 1994 până în 2001 Andreicenco este Conducător artistic, al ansamblului "Romii" (Din arhiva personală).

Rolurile coregrafice, care i-au creat lui Andreicenco un nume au fost: *Ce mai băiat e Aurel!,* tractoristul din *Dansul focului*, bătrânul din miniatura *A venit iar primăvara,* pribeagul din studiul psihologic *Reîntoarcerea la vatră* (Literatura şi Arta Moldovei, 1985, 35). Pavel Andreicenco s-a născut regizor, el a fost simbolul originalităţii, un lux al detaliilor. Acest fenomen numit – Andreicenco a fost un creator de excepţie, dincolo de toate acestea felul său de a fi era întru totul neobişnuit şi acest lucru după mine l-a făcut să fie unic. Pavel Andreicenco ştia să trăiasca rolurile, era cuprins de o nebănuită sensibilitate şi spontanietate, foarte multă imaginaţie, avea o atenţie distributivă cultivată, o cultură solidă şi mai avea un simţ al filmului. Punea atâta expresivitate în gesturi, dar cu toate acestea niciodată nu a fost mulţumit, lupta să obţină mai mult, uneori chiar cu preţul nopţilor nedormite, a eforturilor permanente şi a unei munci titanice... P. Andreicenco a fost fără îndoială un fenomen aparte. În multe memorii s-au întipărit stop-cadre, în care Pavel Andreicenco punea atâta viaţă. A fost şi a rămas o personalitate puternică cu o mare forţă de seducţie, egalat cu frumuseţea neofilită. Nu ştiu dacă mai există un om cu atâtea merite şi în acelaşi timp, cu atâta modestie.

Tot timpul avea ca scop să vină cu câte mai multe idei, să implimenteze câte mai multe proiecte chiar dacă toate astea însemnau nopţi nedormite şi nervi risipiţi…Pavel Andreicenco avea un vis sacru ca să fondeze un teatru ţigănesc prin care ar putea dezvălui adevăratul caracter al acestei semenţii, risipite prin toată lumea. Dealtfel susţinea pentru ziarul *Dialog* că: ”Cu părere de rău, ţiganii sunt confundaţi de cele mai multe ori cu alte etnii, ceea ce le umbreşte adevăratul potenţial spiritual. Bunăoară Puşkin e autorul unei “celebre erori”, încât descriindu-i doar pe ţiganii care populau acest meleag, a produs incertitudine în istorie atât a basarabenilor-băştinaşi, cât şi a romilor, care, deşi vădesc multe afinităţi de temperament cu românii, se deosebesc mult: fiecare neam avându-şi destinul, tradiţiile, folclorul său. A trebuit find în turnee peste hotare, să explic mereu cine locuieşte în aceste ţinuturi şi care e soarta neamului din care mă trag… un teatru al romilor aici, în capitală, ar spulbera, cred eu, multe din aceste inadvertenţe. Evident de la început trupa de actori nu va putea fi completată doar din actori de origine ţigani, dar, cu timpul, se va crea, îmi închipui, un colectiv stabil, în stare să exprime forţa, tradiţiile acestui neam bogat. La Chişinău s-a deschis o şcoală a romilor. Ni se promit cadre de profesori din România şi sper să-i avem în curând. Mai mizăm şi pe susţinerea Academiei de Arte din Moldova, căci am avea nevoie de câte 10 locuri la fiecare catedră… Poate acum, la început, nici ţiganii nu realizează rostul acestei dorinţe ale mele de a-i scoate în lume, dar mai târziu vor înţelege. Atunci când îşi vor demonstra adevăratele talente prin copiii lor. Căci aşa cum am fost eu înzestrat cu harul de a dansa, aşa o fi fiind dăruiţi şi alţi fraţi de-ai mei de sânge, numai că mulţi pot fi ocoliţi de norocul pe care l-am avut eu. Şi viaţa, la o adică, e tot un fel de dans la care eşti invitat să poţi rămâne uitat! Acum mai mult ca oricând mă gândesc să-mi ajut neamul” (Gonţa, 1999). Spiritul activ, inima-i mare, sufletul bun şi frumos, inteligenţa, bunul simţ au conturat expresiv personalitatea lui Pavel Andreicenco.

***Pavel Andreicenco – membru al Societăţii Civile, promotor al drepturilor romilor***

Ca om de cultură şi patriot al neamului a luptat în cel mai activ mod pentru punerea în drepturi a romilor. Realizarea acestui nobil scop l-a urmărit întreaga viaţă… Activitatea cea mai prodigioasă, cetăţeanul Pavel Andreicenco o realizează în cadrul domeniului social. În 1990, sub conducerea lui P. Andreicenco este constituită Societatea Social-Culturală “Romii Moldovei”, care ulterior a fost înregistrată la Ministerul Justiţiei (№ 0299, 05. 02. 1998).

Iată câteva din cele mai importante obiective pe care şi le-a propus Andreicenco fiind preşedinte al acestei Societăţi:

- studierea, păstrarea şi popularizarea obiceiurilor, tradiţiilor, istoriei, culturii, artei şi literaturii populaţiei ţigăneşti;
- renaşterea folclorului naţional şi dezvoltarea activismului ţiganilor;
- satisfacerea necesităţilor culturale şi morale ale romilor;
- organizarea în fiecare an a Zilei literaturii şi culturii ţigăneşti;
- acordarea de ajutor tuturor celor care doresc să studieze limba, tradiţiile şi folclorul ţiganilor;
- etc. (Statutul Societăţii social-culturale *Romii Moldovei*, 1997).

“Din 1990 cerem ca organizaţiile ţigăneşti să li se dea drepturi de care dispun multe alte organizaţii culturale din republică. Deja de doua ori ne-am întâlnit cu preşedintele Snegur şi de fiecare dată plecam cu speranţe, dar speranţele au ramas tot speranţe...” (Andreicenco, 1993).

În 1999 pentru contribuţia substanţială la păstrarea şi propagarea moştenirii culturale, afirmarea valorilor spirituale şi morale şi participare activă la acţiunile filantropice şi cultural-educative Pavel Andreicenco – preşedinte al Societăţii Social-Culturale “Romii Moldovei” primeşte Ordinul “Gloria Muncii”(Monitorul Oficial Nr. 124, 1999) (vezi anexa 1).

În colaborare cu Departamentul Relaţii Interetnice, Societatea Social-Culturală “Romii Moldovei” a organizat 2 evenimente cruciale în istoria politică a comunităţii romilor din Republica Moldova:

Ianuarie, 1998 – I Conferinţă Ştiinţifică Romologică: „Ţiganii din Republica Moldova: istoria, cultura, starea socială”. La această conferinţă Pavel Andreicenco a participat cu comunicarea *Как прежде шумною толпою?*

La 20 februarie 2001 Andreicenco ia parte la *Primul Congres al ţiganilor din Republica Moldova.* Fiind preşedintele Societăţii Social-Culturale “Romii Moldovei”, el a fost cel care a făcut deschiderea oficială a acestui congres. P. Andreicenco a ţinut să amintească problemele cu care se confruntă poporul său, dar aduce la cunoştinţă hotărârea, care pentru prima dată în istorie a fost consacrată susţinerii romilor, şi aceasta datorită intenţiei lui Pavel Andreicenco. “Direcţiile de activitate prevăzute pentru perioada anilor 2001–2010 erau în baza aceleeaşi hotărâri. Ele vor implica activităţi con-

crete din domeniul ştiinţei şi educaţiei, al culturii, în domeniul sănătăţii, al muncii şi ocrotirii sociale, precum şi domeniul educaţiei juridice. O latură importantă o constituie formarea în societate a unei atitudini tolerante faţă de romi. Ministerele urmează ca în decurs de 2 luni să elaboreze planuri de acţiuni speciale pentru realizarea acestor direcţii de activitate, care nu constituie decât primii paşi în soluţionarea problemelor ţiganilor".

Dumitru Braghiş, prim-ministru a Republicii Modova, a avut urmatorul mesaj: "...Politica de susţinere şi de protejare faţă de ţigani, politica în care s-a angajat Guvernul Repubicii Moldova, pe de o parte, devotamentul ţiganilor faţă de statul în care trăiesc, ca cetăţeni egali în drepturi, pe de altă parte, reprezintă două faţete inseparabile ale aceleeaşi probleme" (Primul Congres al ţiganilor din RM). "Pavel Andreicenco spera mult că hotărârea adoptată de Guvern, situaţia romilor se va îmbunătăţi" (Прутяну, 2002).

În unul din articolele publicate de Pavel Andreicenco sustinea ca: "Ţiganii multe secole la rând erau sub presiunea care riscă să le ştirbească tradiţionalismul naţiunii şi modul lor de a trăi din partea altor culturi. Un exterior neordinar, o limbă neînţeleasă, o viaţă specifică, toate acestea îi scotea în evidenţă pe fundaul altor culturi" (Андрейченко, 1993). Pavel Andreicenco era îngrijorat de soarta romilor, care se loveau de probeme social-culturale. A fost cel are a făcut cunoştinţă Uniunii Romilor cu un statut consultativ în toate ţările din Europa, Asia şi America cu problema minorităţilor etnice inclusiv şi cea a romilor ca fiind cea mai discriminată şi specifică naţie. În acelaşi artiol P. Andreicenco sublinia următoarele gânduri despre etnia pe care o reprezenta, dar şi cât de mândru este de poporul din care face parte: "Pentru romi toate ţările sunt primitoare, ei nu au o patrie unde poţi să te întorci şi nu este un stat pe care l-ar putea numi al lor. Dar cu toate acestea timp de sute de ani ei trăiesc pe teritoriile mai multor state, au primit religia lor, lucrează, slujesc în armată şi dacă trebuie cu preţul vieţii lor apără teritoriul şi situaţia ţării în care trăiesc. Oare aceşti oameni nu au dreptul să numească patrie pământul în care zac strămoşii lor care au luptat pentru libertatea acelui sat, dacă o alta patrie ei nu au? Eu consider că ţiganii au dreptul să numească Moldova cea de-a doua patrie a lor chiar dacă ei au avut-o pe prima, atunci a doua e presărată cu lacrimile şi sudoarea lor. Acest popor a reuşit să rămână în viaţă şi chiar să transmită din secole în secole: folclorul, cultura şi arta lor" (Андрейченко, 1993). Chiar dacă erau fierari de nota zece, oracoli, călăreţi, dresori, comersanţi, cântăreţi, dansatori, etc. după gradul de cultură şi educaţie rămăsese-ră în urmă, iar P. Andreicenco cerea ajutorul întregii lumi de a contribui la ridicarea nivelului de dezvoltare al acestei naţiuni. În *Jurnalul Naţional* Pavel Andreicenco sublinia că: "Situaţia romilor în prezent nu este una din cele mai bune. În Republica Moldova nu exista nici o instituţie care să se ocupe de păstrarea şi dezvoltarea culturii romilor" (Balan, 2000).

În 1996 P. Andreicenco primeşte o lovitură grea pe care nu a putut să o ierte. În *Literatura şi Arta* apare un articol semnat de romul Marnicel Pantalae în care după P. Andreicenco s-au scris multe neadevăruri, care nu au făcut decât să-i discrediteze neamul: "...aceste neadevăruri au semănat ură între culturi, iar aceasta este o jignire adusă romilor fiindcă un ţigan niciodată nu va huli o altă naţiune. Cel mai mare neadevar a fost acela că autorul a afirmat cum că ţiganii nu ar fi mers la alegerile prezidenţiale. Dar cum se face că la secţia nr.15 în partea dealurilor oraşului Soroca, unde majoritatea au aeles ţiganii Lucinschi a avut victorie, pe când în oraş a pierdut. Noi am solicitat ziarului *Literatura şi Arta* să pubicăm răspunsul nostru la acel artiol, dar ni s-a refuzat... Un adevărat ţigan niciodată nu o să jignească o altă naţiune. Într-o societate democratică poate conlocui şi opoziţia şi cei de la putere, dar în egală măsură trebuie să existe o ordine elementară, dar citindu-i monologul lui Pantalae îţi dai seama că există puteri care doresc să rupă înţelegerea între naţiuni, iar scânteia poate deveni oricare minoritate etnică ce trăieşte pe teritoriul Republicii Modova. Păcat că prima verigă a devenit diaspora romilor. Poate că de aceea că este cea mai puţin apărată şi slabă şi care nu are nici un membru la conducerea ţării" (Andreicenco, 1997). „...Glumea, lupta, căuta şi găsea, încuraja apropiaţii, lupta şi nu se dădea bătut. Caracterul de ţigan şi nesăturata dragoste pentru viaţă şi-a dedicat-o dezvoltării culturii ţiganilor" (Евдокимов, 2002). Pavel Andreicenco a demonstrat prin faptele sale cât de mult îşi iubeşte neamul…

***Pavel Andreicenco – scriitor***

"Când din cauza bolii el a ajuns într-o palată de la spital şi atunci el nu a putut sta şi a început să scrie. A lăsat 10 caiete scrise nu prea îngrijit. P. Andreicenco se simte între verbe ca peştele în apă. Mişcările eroilor săi sunt uşoare şi sigure ai impresia că în faţa ochilor tăi se derulează un film regizat de o mână sigură, care câteodată cade prea mult în amănunte. Caietele lui P. Andreicenco sunt în afara genului, compoziţiei în ele nu se ţine cont de regulile gramaticale uneori şi de cele ale logicii, dar să te rupi de la ele nu îţi reuşeşte. Ele au o taină a atracţiei. La fel ca şi cum din gestul ghicitoarei multe învie dinaintea ochilor. În aceste caiete găsim ascuns destinul autorului…Suferea din cauza josniciei omeneşti, din cauza că un animal deseori poate fi mai blând decât un om. P. Andreicenco dorea să creadă că devenind ideal omul va fi nemuritor. Aceste caiete îl descoperă pe P. Andreicenco nu doar celor care nu-l cunoştea, dar şi celor care îl cunoştea foarte bine. Foarte multe lucruri interesante putem găsi în aceste caiete despre romi. Ştiţi de ce le place romilor aurul? Pentru că unii din zei la care se roagă romii – Feb a aruncat razele sale peste tot pământul, de aici reiese că aurul pe care-l poartă romii sunt razele dăruite de zeul lor. Andreicenco ne face să avem dubii în privinţa la ceea ce suntem siguri că ştim. Iată de ex. cum el înţelege expresia de „ minoritate naţională" – creşte o generaţie de oameni înţelepţi sau neagresivi ai tezaurului naţional. Şi apoi toate naţionalităţile şi limbile vor fi egale şi nu va mai fi expresia: „minoritate naţională", nimeni nu va fi jignit cu astfel de cuvinte" (Шмундяк, 2002, 11). „Gravitatea temporară şi spaţială a ceea ce este scris şi deasemenea multitudinea textelor din cele *Десятъ тетрадей в клеточку* este martorul gândirii fără margini a autorului care se duce mai departe decât graniţele unei căr-ţulii mici." Astăzi putem să încercăm ca să ghicim că P. Andreicenco cel mai probabil, a scris aceasta carte

în speranţa că cineva în baza ei va regiza un film. În susţinerea acestei ipoteze avem dovada textelor care au o construcţie aparte bazată pe detalii, iar toate astea ne aminteşte de un scenariu. La drept vorbind există episoade, care se înscriu în limita irealului, spre exemplu dragostea dintre baronul neamţ şi prinţesa indiană mai bine zis ţigancă" (Прокоп, 2008, 202-212). Chiar dacă e să admitem această posibilă poveste de dragoste o putem face doar pentru faptul că conştientizăm faptul că P. Andreicenco a dorit să atragă atenţia cititorului că o astfel de derulare nu este întâmplătoare. Mai mult decât atât a dorit să sublinieze faptul că sunt posibile căsătoriile, în care sunt amestecate etniile şi mai crede că acesta este un drept obişnuit şi al unui ţigan (vezi anexa 2).

***Cuvinte frumoase despre Pavel Andreicenco:***

Svetlana Procop: „Pavel Andreicenco a avut o soartă neobişnuită... El a îmbunătăţit arta coregrafică din ţara noastră, iar popularitatea sa a fost recunoscută în diferite ţări ale lumii."(Прокоп, 2008, 202).

Iulia Vorobiova: "S-a născut ţigan, a plecat dar a rămas vedetă..." (Воробьева, 2002, 175).

Tamara Şmundeac: „Pavel Andreicenco a fost omul care vedea ceea ce alţii nu vedeau. Acest om era întotdeauna în mişcare. Pe un ţigan e foarte greu ca atare să ţi-l imaginezi stând şi Andreicenco – era un adevărat fiu al poporului său, dar el era şi unul din cei mai buni fii de aceea prin mişcarea lui încerca să ajungă la ideal. Când Andreicenco şi-a rupt ligamentele şi nu a mai putut să iasă în scenă el s-a făcut coregraf de dansuri şi dacă noi şi azi privim privim cu mare plăcere filmele: „O şatră urcă la cer" şi „Lăutarii" asta datorită faptului că dansurile de acolo erau montate de P. Andreicenco" (Шмундяк, 2002, 9).

Emil Loteanu: "Într-un văzduh întâmplător am văzut o rază de soare, acesta era zâmbetul lui Pavel Andreicenco pe atunci era vestitul dansator al ansamblului naţional de dansuri moldoveneşti. În acel moment s-au decis toate relaţiile noastre din ultimul jumătate de veac. Eu mă duceam ca la sărbătoare nu doar la concerte, dar şi la repetiţii, ascunzându-mă după nişte cutii foarte mari. Uimirea mea nu avea infinit când îl vedeam pe Pavel zburând în lungul scenei atunci când dansa lezghinca...

Cu fiecare zi Andreicenco creştea nu doar ca artist, dar şi ca lider în colectivul lui. El studia siguranţa şi încrederea înmulţită cu şarm şi asta îi delimita locul lui printre oameni. În decursul anilor Pavel pleca împreună cu ansamblul prin diferite oraşe, aşa a fost că drumurile noastre să se intersecteze, pe atunci eram un student flămând ce mă scăldam în razele popuarităţii lui. Când soarta mi-a dăruit posibilitatea să filmez: *O şatră urcă la cer,* fără să ezit l-am încadrat pe Pavel în unul din rolurile principale fără să mă îndoiesc ştiam că el se va isprăvi spre marea fericire el a reuşit să obţină popularitatea în calitate de actor. Filmul a fost îndrăgit de milioane de oameni din diferite meridiane ale lumii. Pavel a dorit să mai joace într-un film şi mie îmi era ruşine pentru perioada noastră în care nu aveam chef să fac nimic. Când pe mine m-a invitat să dirijez primul festival internaţional al artei ţiganilor, eu îndată l-am dus pe Pavel în Moscova în calitate de maestru principal de balet, încercând să-i liniştesc inima sensibilă plină de tânjeala după cinematografie. Mai târziu ne-am întâlnit pe scena cinematografului „Patria" la luxoasa sărbătoare a fimului de a intersecţia celor două milenii. Cine ar fi crezut că această seară minunată va fi de despărţire. Vestea că Pavel s-a stins i-a lovit pe toţi. Mintea şi sufetul nu doreau să creadă... Natura i-a dăruit atât de multe! I-a dat multe în afară de timp. Când ne va fi dor vom pune să deruleze pelicula, iar cosmicul ţigan, adevăratul artist emerit al întregii lumi, va veni la noi" (Лотяну, 2002, 7).

Mă întreb la fel ca I. Stone: „Oare Dumnezeu s-a odihnit cu adevărat în cea de-a şaptea zi? În răcoarea acelei lungi după-amezi nu s-a întrebat oare: „Pe cine am pe pământ ca să glăsuiască în numele meu? Ar trebui, cred, să mai născocesc încă un soi de creatură, un soi deosebit. Îl voi numi *artist.* Şi datoria lui va fi de a da înţeles şi frumuseţe lumii". Pavel Andreicenco a reuşit să dea lumii mai mult decât frumuseţe şi înţeles. Iar misiunea sa pe pamânt a fost îndepinită. Pavel Andreicenco a fost, este şi va fi un adevărat artist, care cu demnitate şi dăruire întreaga viaţă a slujit artei şi poporului său. A fost un mare talent sau dacă vreţi pilonul, pe care s-a sprijinit timp de câteva decenii arta, cultura şi drepturile romilor. Încordarea pe care i-o cerea activitatea de regizor, scenarist, actor, conducător, coregraf a însemnat zile de neodihnă, care nu au făcut decât să-i şubrezească sănătatea. Maestrul se simţea din ce în ce mai obosit, până când inima nu a mai rezistat şi a cedat. Aceasta întâmplare nefericită face ca la 16 iunie 2001 P. Andreicenco să nu mai fie printre noi. Moartea maestrului a pus punct negru în filele istoriei artei şi culturii noastre. Acum putem susţine cu certitudine că Pavel Andreicenco nu doar a dansat pe acest pământ mioritic, dar a trăit şi a simţit cu toţi porii emoţia ce se naşte din el.

**Literatura**


Andreicenco P. Arta ce ne apropie inimile. Chişinău. Gazeta de seară, 23.07.1983.

Andreicenco P. // Literatura şi Arta Moldovei (Enciclopedie în 2 volume). Vol. 1. Chişinău, 1985.

Andreicenco P. Răscrucea destinelor // Tinerimea Moldovei, 21.08.1968.

Arhiva personală a familiei Andreicenco.

Arhiva Studioului Moldova-Film.

Balan S. Şatrele din Republica Moldova vor dansa din buric. Jurnalul Naţional. Chişinău, 07.04.2000.

Calendar Naţional-2005. Chişinău: BNRM, 2004.

Enciclopedia Sovietică Moldovenească. Vol. I, Chişinău, 1970.

Gonţa G. A dansa înseamnă a-ţi păstra tinereţea. Dialog, 12.11.1999.

Lempert I. M. Artişti ai poporului din RSSM. Chişinău: Cartea Moldovenească, 1976.

Monitorul Oficial al Republicii Moldova, nr. 124 din 11.11.1999.

Partole C. Şi viaţa-i un fel de dans... // Moldova Suverană, 09.11.1999.

Statutul Societăţii Social-Culturale Romii Moldovei, 1997.

Андрейченко П. Цыганские шатры на площади после палаток волонтеров? // Независимая Молдова, 24.04.1993.

Андрейченко П. Клевета мнимого цыгана, или Что должен был делать М. Панталай, если бы он

был настоящим цыганом // Независимая Молдова, 05.03.1997.

Андрейченко П. Обидели цыган // Труд Молдова, 23.10.1998.

Воробьева Ю. Украдет ли Андрейченко коня? // Моя Молдова, 20.02.2001.

Воробьева Ю. «Отче наш» звучал по-цыгански // Десять тетрадей в клеточку. Chişinău: Prometeu, 2002.

Евдокимов К. Цыганский характер. Кишиневские новости, 07.06.2002.

Лотяну Э. Космический цыган Паша // Десять тетрадей в клеточку. Chişinău: Prometeu, 2002.

Прокоп С. Цыганская литература Молдовы как характеристика культурной и этнической идентичности // Revistă de Etnologie şi Culturologie. Vol. 3. Chişinău, 2008.

Прутяну В. Цыганское счастье // Труд Молдова, 27.06.2002.

Ростова Я. Perpetuum Mobile // Русское слово, № 16, август 2002.

Торня Н. И просятся кони в полет // Кишиневские новости, 08.03.2000.

Шмундяк Т. Душой исполненный полет // Десять тетрадей в клеточку. Chişinău: Prometeu, 2002.

**Rezumat**

Prezentul articol pune în valoare personalitatea lui Pavel Andreicenco care a început să se contureze încă din fragedă copilărie, ca mai apoi nopţile nedormite, munca titanică şi talentul să-l ridice printre puţinele nume ale artei coregrafice, dar şi cinematografice din Moldova.

**Cuvinte cheie:** personalitate, conducător, coregraf, scenarist, actor, regizor, scriitor.

**Резюме**

В данной статье рассматривается личность Павла Андрейченко, которая начала формироваться еще с раннего детства, чтобы в дальнейшем бессонные ночи, титанический труд и талант возвысили его до выдающихся людей в мире хореографического и кинематографического искусства Молдовы.

**Ключевые слова:** личность, руководитель, хореограф, сценарист, актер, режиссер, писатель.

**Summary**

This article shows the personality of Pavel Andreicenco that has begun to take shape since early childhood. Later sleepless nights, titanic work and talent raised him among outstanding people of choreographic and cinema arts of Moldova.

**Key words:** personality, leader, choreographer, scriptwriter, actor, producer, writer.

**Anexa 1**

**Republica Moldova**

**PREŞEDINTELE REPUBLICII MOLDOVA**

**DECRET** Nr. 1213
din 09.11.1999

**Privind conferirea de distincţii de stat**

Publicat: 11.11.1999 în Monitorul Oficial, nr. 124 art. nr: 628

În temeiul art. 88 lit. a) din Constituţia Republicii Moldova şi al Legii cu privire la distincţiile de stat ale Republicii Moldova,

Preşedintele Republicii Moldova d e c r e t e a z ă:

Articol unic. – Pentru contribuţie substanţială la păstrarea şi propagarea moştenirii culturale, afirmarea valorilor spirituale şi morale şi participare activă la acţiunile filantropice şi cultural-educative se conferă: Ordinul "Gloria Muncii"

domnului

Pavel ANDREICENCO – preşedinte al Societăţii Social-Culturale "Romii Moldovei";

Medalia "Meritul Civic"

doamnei

Taisia ANIKIEVA – membru al Consiliului Fondului Monumentelor Scrise şi al Culturii Slave

doamnei

Parfena APOSTOLIADI – preşedinte al Societăţii Culturale Greceşti "Elefteria".

PREŞEDINTELE REPUBLICII MOLDOVA Petru LUCINSCHI

Chişinău, 9 noiembrie 1999.

**Anexa 2**

**Rezumatul cărții «Десять тетрадей в клеточку»**

Vara 1941, august 1943, malul râului Bug, Sub Carpați, tabara tigănească, casa pădurarului, casa nemților prin venele cărora curge sânge țigănesc, aceasta este tematica care reprezintă evenimentele importante din această carte. Cartea începe cu scena unei execuții masive a oamenilor printre care cea mai mare parte erau țigani. Sunt împușcați pe marginea unei prăpăstii mari. Zeci de oameni aproximativ o tabără întreagă, copii și bătrâni, femei și bărbați, dintre toți în viață rămâne doar o fetiță pe nume Esmeralda, care este salvată de un câine ciobănesc – Baghira. În continuare scena se petrece în pădure în casa pădurarului, care vede copilul salvat. Pădurarul Micola era de etnie neamț, în venele căruia curgea sânge de țigan, acesta era căsătorit cu o ucraineancă pe nume Gannușca. Mai târziu Micola face cunoștință cu o țigancă bătrână care îi povestește legenda de dragoste dintre un neamț baron și o frumoasă țigancă pe nume Zaira. Bătrâna țigancă nu doar îi dezvăluie taina nașterii lui, dar îi mărturisește că ea e țiganca Zaira, iar el e nepotul ei, care a fost numit Albert în numele bunelului vestit. Înainte de a fi trimis pe front tatăl pădurarului i-a lăsat moștenire o lădiță cu documente în legătură cu dreptul lui de a poseda pământurile, castelul și titul lui în Germania. Această este începutul unei povestiri care așa și nu a fost finisată...

*M. CERNEI-BĂCIOIU*

# MANAGEMENTUL DE VALORI ÎN SISTEMUL FAMILIAL MIGRAȚIONAL

Funcția reproductivă și socială a familiei nu se referă numai la aspectele perpetuării biologice și materiale (economice). Odată asigurată baza fizică a societății, apare nevoia de identificare a acesteia conform criteriilor culturale, altfel spus, este nevoie de asigurarea continuității sociale și culturale. Aceasta se realizează prin edificarea propriului sistem de valori și norme, de concepții și mentalități specifice familiei și prin stabilirea unei relații între sistem și cadrul social global. Societatea contemporană la momentul de față este axată mai mult pe bunăstarea materială, uitând adeseori de factorul social și mai ales cel cultural. Formarea unei gândiri generale precum că „banii aduc fericirea”, diminuează vizibil din orientările culturale ale unei societăți. În mod firesc, familia este mediul primar de formare și transmitere a valorilor sociale, dar din păcate, aceeași familie, în conjunctura factorului economic, poate lipsi timp îndelungat din viața unui nou individ social, adică din viața unui copil.

În cea mai mare parte a istoriei, cele două dimensiuni culturale (familială și socială) mai des se suprapun (ca în antichitate sau Evul Mediu, când familia și societatea respectau aceleași valori și aveau chiar un sistem normativ complementar). În societățile industriale, însă, apar, odată cu urbanizarea, discontinuități culturale, cum ar fi cele dintre spațiul privat și spațiul public, familie și societate, individ și grup. Aceste discontinuități, sau mai bine zis carențe în transmiterea socio-culturală, au loc în baza unor mișcări naturale condiționate de impulsul timpului. Fenomenul dat este cunoscut drept mișcare migratorie, care duce la modificări socio-economice și culturale, ceea ce determină modificări temporare sau definitive ale realităților umane. Migrația schimbă modul de viață și caracterul personalității ca și dinamica grupurilor sociale, atât a celor care vin, cât și a celor care primesc, fapt ce duce la o continuă ajustare a organizării și reorganizării familiale. Stabilitatea și solidi-tatea relațiilor familiale prin intermediul unui proces de management orientat pe valori au rol pozitiv.

Obiectivul managementului bazat pe valori constă în reconcilierea acestor viziuni și integrarea lor într-un set de principii care constituie punctul de plecare pentru conturarea culturii organizaționale familiale. Acesta trebuie să asigure consistența dintre scopurile și valorile familiei ca unitate, să furnizeze o bază comună pentru misiunea care o desfășoară, strategia de management, cultură, modul de organizare a familiei, procedurile care se desfășoară în sistemul familial și respectarea puterii de decizie. Or, aceste lucruri pot fi desfășurate doar în cazul în care familia este integră, îndeplinește toate condițiile structurale și menține un echilibru valoric (Ken Blanchard O’Connor, 2004, 82).

Republica Moldova se confruntă, la momentul de față, cu problema copiilor rămași fără îngrijirea părintească în urma mișcării migraționale de proporții. În acest sens, trebuie de subliniat că, *părinții sunt modelele copilului mic*, sunt sursa lui de formare a personalității, în special a caracterului. Mai târziu, copilul se va identifica cu grupul din care face parte, va căuta să fie „la modă”, să-și imite prietenii pentru a fi acceptat în grupul lor. La maturitate va deveni selectiv și critic în ceea ce privește alegerea modelului familial. *Așadar, familia este primul model al copilului*.

Funcționalitatea optimă a sistemului familial este asigurată prin distribuirea și exercitarea corespunzătoare a rolurilor specifice la nivel familial. Confruntată cu fenomenul migrație, familia suferă schimbări structurale și întâmpină dificultăți, deoarece trebuie să asigure îndeplinirea aceluiași set de nevoi, dar într-un context fundamental modificat. Plecarea la muncă în străinătate, de exemplu, a unui membru al familiei se produce un dezechilibru la nivelul sistemului familial în planul exercitării rolurilor, iar disfuncția trebuie rezolvată printr-o redistribuție a sarcinilor specifice. Dacă plecarea unui membru al familiei aduce un plus în satisfacerea necesităților primare (hrană, îmbrăcăminte,

condiţii de locuit mai bune etc.) există posibilitatea unei pierderi în satisfacerea necesităţilor de ordin afectiv, iar, în acest caz, membrii sistemului familial copiii sunt cei mai afectaţi. Disfuncţiile la acest nivel nu vizează, doar, planul afectiv şi pot fi identificate printr-o analiză a procesului de socializare (cu ambele dimensiuni – primară şi secundară), atât în mediul intra-familial, cât şi în cel extra-familial.

Carenţele în planul socializării, datorate unei redistribuţii incorecte a rolurilor în mediul familial, au efecte şi la nivelul interacţiunilor individului cu alte instanţe socializatoare. În stabilitatea parametrilor analizei modului de distribuire a rolurilor în familia de migranţi este importantă analiza funcţională a acesteia. Familia reprezintă instituţia socială primară şi îndeplineşte următoarele funcţii esenţiale:

- joacă un rol central în asigurarea condiţiilor existenţei şi dezvoltării individului pe tot parcursul vieţii;
- satisface nevoile individului în plan afectiv;
- reprezintă spaţiul primar pentru desfăşurarea procesului de socializare;
- contribuie la construcţia identităţii individului;
- asigură cadrul necesar transmiterii valorilor şi cunoştinţelor de la o generaţie la alta în vederea integrării funcţionale a individului în societate (Voinea, 1993).

Un alt aspect important în stabilirea tipului de familie migraţională îl reprezintă modul de exercitare a autorităţii, iar în acest sens distingem:

- *familii patriarhale,* în care „figura tatălui" reprezintă elementul central al autorităţii. Acesta, chiar dacă este plecat de acasă, este prezent cu spiritul de autoritate şi monitorizează de la distanţă performanţele social-valorice ale fiecărui membru al familiei. Frica de ce va spune tata despre anumite lucruri, îi disciplinează, ordonează şi motivează pe copii spre o desfăşurare a lucrurilor în mod normal;
- *familii matriarhale,* caracterizate prin moduri de exercitare a autorităţii mamei. În analiza transmiterii valorilor de la o generaţie la alta, observăm că mama este modelul de comportament şi trai pentru copii. Mama este cel mai important om în creşterea şi dezvoltarea lor, lucru recunoscut chiar de copii. Aceştea menţionează, în interviurile efectuate, că lipsa mamei le influenţează mult comportamentul şi îi afectează direct la dezvoltarea lor ca personalitate, deoarece lipsa mamei îi lasă cu o serie de întrebări, la care nu pot găsi răspunsuri singuri. Acest lucru îl menţionează mai mult fetele, care în perioada adolescenţei nu au cu cine se sfătui în problemele, cu care se confruntă, nu pot fi îndrumate corect şi atunci poate fi afectat sistemul valoric al acestora;
- *familii cu raporturi egalitare,* în care autoritatea este distribuită într-un mod aparent unitar. Exercitarea autorităţii (în diversele sale forme) la nivelul sistemului familial reprezintă un element esenţial în percepţia şi învăţarea rolurilor specifice şi în transmiterea normelor şi valorilor sociale. Această formă este cea mai indicată de specialişti, deoarece prezenţa ambilor părinţi în viaţa culturală a copilului semnifică enorm de mult în dezvoltarea sa (Voinea, 1993).

Practic, prin funcţionalitatea familiei, înţelegem şi participarea fiecărui membru la realizarea şi onorarea propriilor roluri distribuite. Fie ea matriarhală, fie patriarhală sau cu raporturi egale, familia reprezintă un model fix pentru copii prin imitarea acestora şi preluarea unor modele funcţionale.

În afara modelului, unde mecanismul imitaţiei funcţionează la parametrii maximi, *familia transmite şi valori.* Permanent ne dorim să-l învăţăm pe copil, ce este onestitatea, bunul-simţ, disciplina, respectarea cuvântului dat, punctualitatea, ambiţia, perseverenţa, colegialitatea, loialitatea, toleranţa, bunătatea/răutatea, lenea, indisciplina, modestia, încăpăţinarea, capriciul etc. Toate acestea sunt atitudini-valori, sunt trăsături de caracter care funcţionează ca un mecanism integrator, orientativ şi reglator, care deţin specificul de management.

Valoarea nu este înnăscută, dar se poate transmite din generaţie în generaţie. Însă, în funcţie de personalitatea fiecăruia, ea poate suferi schimbări. Fiecare familie are un sistem de valori, precum şi fiecare şcoală, instituţie, şi societate. De aceea fiecare persoană, în funcţie de ceea ce este învăţată în familie, de pretenţiile instituţiei, pe care o frecventează, de relaţiile, pe care le stabileşte cu ceilalţi, îşi va forma propriul sistem de valori, un amalgam al influenţelor externe cu cele interne. De fapt, de aici vine şi dorinţa copiilor migranţilor de a pleca la muncă sau/şi studii peste hotare. Anume modelul familial care le este prezentat cu desăvârşire îi face să gândească şi să acţioneze într-un anumit mod. Nu mai vorbim de cazurile, în care unul dintre părinţi este plecat de mai mult timp peste hotare şi intervine divorţul între cei doi maturi. Aici sistemul de valori este coordonat doar din partea părintelui rămas acasă şi managementul în această familie este dominat de carenţe în coordonarea activităţilor de transmitere şi gestionare a valorilor. În acest caz copilul vede un model incomplet, disfuncţional.

În familie sistemul de valori poate conţine mai multe elemente-cheie, precum promovarea cinstei, a corectitudinii, a loialităţii, etc. Ceea ce apărăm, susţinem şi încurajăm este de fapt ceea ce dorim să învete copiii din comportamentul nostru, manifestându-se în felul, în care considerăm că este bine pentru el ca individ, ceea ce-1 ajută să se descurce în viaţă. Uneori părinţii, plecaţi la muncă în străinătate consideră că banii şi resursele materiale sunt suficiente pentru dezvoltarea odraslelor lor, fără a ţine cont de nevoile psiho-sociale ale copiilor, fapt care influenţează negativ asupra dezvoltării lor pe fon cultural. Din interviurile realizate cu unii copii, ai căror părinţi sunt plecaţi la muncă peste hotare, se evidenţiază clar dorinţa supremă de ai avea pe părinţii lor alături. Aproape toţi copiii au afirmat că după plecarea părinţilor se confruntă cu stări emoţionale dificile şi neplăcute. Doar numai câţiva copii dintr-o localitate au menţionat că situaţia materială actuală, îmbunătăţită datorită muncii părinţilor, le aduce bucurie. O parte din persoanele care îngrijesc de aceşti copii, ai căror părinţi sunt plecaţi, şi unii lucrători medicali împărtăşesc această opinie. Totuşi, copiii au afirmat că banii nu le pot compensa suferinţa, cauzată de despărţirea de o bună parte din părinţi:

„Nu am aceeaşi dispoziţie ca înainte, mă uit la alţi copii şi mi-e trist. Nu-mi trebuie bani şi plâng” (Ana, 15 ani);

„Pentru mine nu sunt importanţi banii, aş vrea să fiu cu ei întotdeauna împreună” (Sergiu, 17 ani);

„Deşi am obţinut mai mult confort material şi libertate, mama îmi lipseşte foarte mult” (Alina, 15 ani).

Aceşti copii, cu lacrimi în ochi, vorbesc despre lipsa părinţilor din viaţa lor, lipsa alinării, a dragostei şi a încurajării în tot ce fac ceva bun.

În comunităţile cu tradiţii înaintate, cum e şi cazul Republicii Moldova, una dintre laudele cele mai dorite, indiferent de vârstă, sex sau alte criterii, este să fii apreciat ca o persoană corectă, cinstită, descurcăreaţă şi cu multe alte calităţi, demne de urmat. Toate acestea culminează cu o singură frază de apreciere, care le însumează pe toate celelalte: „Eşti o persoană valoroasă pentru mine/noi” (Allport, 1981, 181). În cazul copiilor care rămân „singuri acasă”, chiar dacă nu li se spun foarte des asemenea lucruri, important este să tindem spre ele şi să le transmitem ca valori absolut necesare adaptării lor în societatea actuală. Atunci când copiilor le lipseşte un climat de profundă securitate, în condiţiile cărora se poate dezvolta armonios, grupul familial devine în ochii lor un ideal în sine, o imagine de linişte a propriului eu, un calmant împotriva stresului. Astfel, numai o familie unită, care educă conduite armonioase membrilor săi, este capabilă să asigure un climat educativ propriu dezvoltării conduitelor pozitive ale copilului, deoarece identificarea cu ambii părinţi, imitarea comportamentului acestora şi însuşirea pe această bază, a unor convingeri şi atitudini favorabile solicită imperios un potenţial funcţional definit de integritate şi coerenţă, care să asigure complementaritatea rolurilor şi sarcinilor familiale. Aşadar, când unele funcţii ale familiei sunt deteriorate sau absente, apar traume sufleteşti, pe care copilul le resimte în modul cel mai acut cu putinţă, la nivelul conştiinţei sale morale în curs de formare. Intenţionat sau nu, sistematic sau spontan, părinţii exercită influenţe în plan moral, constituindu-se aşa-numita „conştiinţă morală” primară, care acţionează ca un fel de „voce” a părinţilor, asigurând pe de o parte reglarea conduitelor, iar pe de altă parte o anumită securitate afectivă a copilului.

În familiile destrămate sau caracterizate prin lipsa de armonie între părinţi, absenţa unuia sau a ambilor părinţi, au fost identificate mai multe cazuri de copii cu defecte în vorbire, tulburări nervoase şi de caracter, perturbări sau retardări în dezvoltarea intelectuală şi socială şi chiar perturbări ale moralităţii ceea ce demonstrează că există o strânsă legătură între aşa-zisa „patologie a copilăriei mici” şi etica comportamentală a părinţilor.

Diferenţele înregistrate comportament şi valorile morale ale copiilor de aceeaşi vârstă se explică cel mai adesea prin diferenţele înregistrate în practicile părinţilor în materie de educaţie. Ocupându-se de dezvoltarea judecăţilor morale la copil ca parte integrantă a procesului de dezvoltare cognitivă oferită de procesul educaţiei parentale, J. Piaget distinge trei faze:

***a) faza realistă**, în cursul căreia regulile morale sunt văzute de copil ca externe lui, fiind absolute şi neschimbătoare;*

***b) faza egocentristă**, în cadrul căreia copilul acceptă obligaţia de a se conforma regulilor, dar nu simte că a luat parte la crearea lor, motiv pentru care va încerca să le schimbe conform intereselor sale. Aceşti copii vor suferi anumite frustrări prin prisma responsabilităţilor, ce cad asupra lor, din momentul plecării părinţilor* **la muncă** *în altă ţară. Aceste responsabilităţi, de cele mai dese ori, nu corespund cu vârsta copiilor, fapt care îi face să adopte sarcini noi, neconvenţionale mai cu seamă că la decizia plecării părinţilor la muncă nu participă copiii;*

**c) faza cooperării şi a respectului mutual,** *în care are loc internalizarea moralităţii („morala reciprocităţii”) şi acceptarea ei ca mod de reglementare a propriului comportament şi a comportamentului altuia. La această fază, copilul se resemnează cu habitatul decis de cei maturi şi accepta situaţia creată de anumite circumstanţe, de cele mai dese ori acestea fiind cele economice.*

Concluziile care rezultă din concepţia lui J. Piaget sunt:

- cunoaşterea morală este baza acţiunii morale, astfel încât nici un copil nu-şi poate dezvolta o moralitate matură până nu a trecut printr-o „morală a constrângerii”.
- influenţele familiei şi ale părinţilor trebuie dublate cu cele ale factorilor din afară, astfel cu cât copilul este mai bine integrat într-un grup de prieteni, cu atât îşi va dezvolta mai puternic o morală a reciprocităţii, care validează, de fapt, adevărata dimensiune a comportamentului său moral autonom (Şchiopu, 1995, 21).

Conform teoriilor „învăţării sociale” nu este obligatoriu ca tânărul să preia în mod automat modelele de conduită parentală, putând dobândi în cursul experienţei sale de viaţă, valori diferite de cele ale părinţilor. Agenţii de socializare, care controlează condiţiile de însuşire imediată a comportamentului moral, au o influenţă mai mare asupra a ceea ce face copilul, chiar dacă exercită un control mai scăzut asupra a ceea ce învaţă să facă. Teoria învăţării sociale acordă un rol important creativităţii, considerând că educaţia morală urmăreşte atât conformarea indivizilor la regulile sociale, cât şi însuşirea unei creativităţi aplicabile în diferitele situaţii de interacţiune socială. Educaţia morală trebuie să fie capabilă nu numai să facă copiii ca să se conformeze la regulile unei conduite adecvate, dar şi să accepte aceste reguli, de parcă ar fi de ei însuşi instituite.

Această idee ne face să înţelegem în mod corespunzotor faptul, că schimbările ce apar în comportamentul moral al copiilor şi tinerilor depind nu numai de contextul familial şi de „tehnicile” de socializare parentale, dar şi de un ansamblu complex de agenţi şi instituţii, care se manifestă în forme directe şi indirecte de socializare.

Fiind o premisă principală a formării conduitei morale, educaţia morală în familie nu se poate rezuma la un simplu proces de transmitere a unor cunoştinţe, norme sau principii abstracte. Este necesar a avea în vedere un întreg ansamblu de cunoştinţe întru educarea sentimentelor şi convingerilor durabile, a unor deprinderi şi obişnuinţe – toate constituind componentele de ordin cognitiv, afectiv, evaluativ şi comportamental.

Acțiunile ce țin de morala retorică a părinților asupra copilului rămân fără valoare, dat fiind că nu au nici un efect pentru a înțelege specificul personalității copilului în curs de formare, caracteristicile lui biologice şi psihologice, contradicțiile în relațiile cu cei adulți. Aceste dependențe sau heronomia pot/poate determina cazuri dramatice mai ales în perioada adolescenței, când au loc devieri de la anumite norme.

În această ordine de idei, un rol aparte îi revine educatorului(oarei), îndeosebi în cazul când copii rămân în grija buneilor. În cele din urmă, buneii cu ajutorul educatorilor încearcă să formeze la copii modelul cultural asemănător cu cel al părinților, dar orientat către cerințele moderne. În caz contrar, copii (mai ales adolescenții) vor căuta refugiu la semenii lor, ceea ce nu întotdeauna, aşa cum ei însăşi recunosc, pot avea urmări pozitive.

Prin urmare, criteriile valorii, moralei, cunoaşterii şi respectului necondiționat al acestor imperative, care acționează în cadrul adulților, sunt, de fapt, inoperaționale pentru un minor, care nu are capacitatea de a discerne consecințele încălcării acestor imperative.

Aşadar, determinativele conceptuale ale cercetării dețin ipoteza generală – copilul reprezintă un scop în raport cu obiectivul educației morale, iar relația mijloc – scop nu este niciodată liniară sau univocă, pot apărea multiple contradicții cu care se confruntă copilul în raport cu cerințele care i se impun.

Cele relatate anterior argumentează ideea, că a fi părinte înseamnă experiență, pricepere, comunicare, răbdare, este prezența nemijlocită în creşterea şi educarea copilului. Cu alte cuvinte, toate însuşirile care se cer pentru exercitarea rolului de mamă şi tată dețin valori incontestabile. Pentru realizarea unor performanțe adecvate unui climat familial favorabil şi armonios este necesar o maximă responsabilitate a părinților față de copiii rămaşi fără supraveghere.

**Literatura**

Blanchard Ken, O'Connor Michael. Managementul şi valorile. Bucureşti, 2004.

Bulai T. Fenomenul migrației şi criza familială. Iaşi, 2006.

Cojocaru Şt. Metode apreciative în asistență socială. Iaşi, 2005.

Tratat de sociologie generală. Coord. D. Otovescu. Craiova, 2010.

Voinea M. Sociologia familiei. Bucureşti, 1993.

**Rezumat**

Acest articol prezintă modul de transmitere a valorilor familiale, în care unul sau ambii părinți sunt plecați la muncă peste hotare. În principiu, managementul de valori într-o familie disfuncțională este mult mai greu de aplicat decât într-o familie cu ambii părinți. În procesul de creştere, educare şi transmitere a valorilor umane copiilor, este foarte importantă prezența ambilor părinți, deoarece familia este prima şi cea mai importantă instituție socială şi culturală într-o societate în dezvoltare.

**Cuvinte cheie**: management de valori, cultură familială, mişcare migrațională, copiii migranților.

**Резюме**

В данной статье представлена модель передачи семейных ценностей в случаях, когда оба родителя уехали на работу за рубеж. Ценностную ориентацию в неполной семье гораздо сложнее прививать, чем в полной. В процессе обучения, воспитания и передачи человеческих ценностей ребенку очень нужны родители, так как семья является первым и самым важным социальным и культурным институтом в развивающемся обществе.

**Ключевые слова:** ценностный менеджмент, семейная культура, миграционное движение, дети мигрантов.

**Summary**

This article presents the model of family values transmission, when one or both parents are working abroad. In principle, the management of values in a dysfunctional family is much harder to apply than in a normal family. In the process of education and the transmission of human values to a child is very important, because family is the first and most important cultural institution in a developing society.

**Key words:** management of values, family culture, migratory movement, child left home alone.

*L. MOISEI*

# MOTIVE DECORATIVE ÎN VIZIUNEA LOCUITORILOR DIN CENTRUL REPUBLICII MOLDOVA

Legate de obiectele pe care le împodobesc, motivele decorative pot aduce neaşteptate lumini, deoarece ele reprezintă nu doar înțelegerea frumosului, dar şi rostul istoric şi social ce a prezidat la naşterea şi evoluția lor.

Decorul în arta populară este o uriaşă şi nedescifrată carte „nescrisă", dar alcătuită din semne ordonate după reguli de o vechime imemorială şi totuşi mereu nouă.

Inițial sensurile semnele decorative erau de o răspândire teritorială ce se apropia de universalitate, conducând mai degrabă la ideea de unitate globală a felului de a gândi al omului (Petrescu, Stoica, 1981, 32). Astăzi însă, fiecărui popor îi sunt proprii anumite motive decorative. Astfel, ilustrând o mentalitate a trecutului şi fiind semne ale unor înțelegeri a lumii şi a vieții, caracteristice unor anumite stadii de dezvoltare ale societății omeneşti, motivele din arta populară de valoare şi circulație universală nu apar izolate, ele trebuie citite în contextul decorativ al artelor populare naționale.

Motivele universale, adaptate specificului național sunt: soarele, pomul vieții, omul, calul şi călărețul etc.

Frumoase motive decorative specifice poporului nostru am întâlnit în raioanele din centrul Moldovei (Ialoveni, Teleneşti, Floreşti): căprioare, vaze cu flori, ciobănaşul cântând la fluier, pomul vieții sunt doar câ-

teva care împodobesc decorul caselor ţărăneşti. Pe lângă case frumoase, motive decorative se întâlnesc şi pe porţile localnicilor: viţa-de-vie şi struguri de poamă, cocostârci, păstorul în straie naţionale, butoaie.

Încercând să descifrăm aceste motive pornim de la ideea că suntem un popor agrar. Că reprezentările decorative sunt în interdependenţă cu economia ne-o demonstrează şi etnograful rus Râbakov (Petrescu, 1971, 9). Autorul, subliniind că baza economiei slave era agricultura, explică prin aceasta existenţa în Panteonul vechi slav a celor două reprezentări frecvente ale principalelor zeităţi – Marea zeiţă a Pământului şi Soarelui.

În teritoriile din Republica Moldova, unde am efectuat investigaţii de teren (r. Teleneşti, s. Costeşti, r. Floreşti) majoritatea elementelor decorative sunt luate din natură şi în special cele care impresionează puternic imaginaţia omului şi care influenţează direct viaţa sa: soare, lumină, om, copac, animal, floare etc.

Privitor la motivul soarelui, etnograful P. Petrescu, citindu-l pe specialistul în domeniu Joltovski, concluzionează că vechiul cult solar era reflectarea felului de viaţă al agricultorilor în care factorul hotărâtor pentru recoltă era puterea soarelui (Petrescu, 1971, 11). În simbolistica românească soarele reprezintă astrul tutelar al zilei, fiind definit metaforic ca inima sau ochiul lumii. Sursă a luminii şi măsură a timpului, soarele e numit ochiul Domnului, secretul armoniei, simbolul raţiunii şi iluminării spirituale (Rusti, 2002, 317).

Locuitorii satului Costeşti (r. Ialoveni) care au aceste ornamente pe case îl interpretează diferit. Acolo unde sunt case cu soare acele familii sunt fericite (inf. Valentina Sprânceană, a.n. 1952, s. Costeşti, r. Ialoveni). Pentru ca să fie armonie în casă sunt binevenite ornamente ce predispun spre echilibru şi optimism, aceasta am învăţat de la mama Profira (inf. Carman Tatiana, a.n. 1958, s. Costeşti, r. Ialoveni).

Cred că motivul soarelui este întâlnit adesea pe casele locuitorilor din cauză că este reprezentat printr-o culoare caldă, iar galbenul în viziunea, Marcelei Mardare, semnifică tinereţea şi nemurirea divină. Fiind culoare a zeilor reprezintă nuanţa veşniciei, aşa cum aurul semnifică nemurirea (Mardare, 2007, 63 ). Astfel, simbolul soarelui în arta populară este strâns legat de viaţă şi de concepţia despre lume, de căldura soarelui, fiind reprezentat prin romburi, rozete solare, cerc cu raze, simbol al perfecţiunii şi al armoniei, al unui spaţiu închis şi protector.

În ceea ce priveşte vechimea cultului solar s-a stabilit că este o apariţie relativ târzie pe scara culturală a omenirii. Astăzi este acceptată ipoteza lui Johann Jakob Bachofen emisă la mijlocul secolului al XIX-lea potrivit căreia cultul solar al celor mai vechi popoare ar fi înlocuit cu un cult anterior al fecundităţii dedicat zeiţei Pământului – Marea Mamă (Petrescu, 1971, 12).

Răspândirea semnelor solare pe teritoriul Republicii Moldova, în special în zonele cercetate (Centrul Moldovei) într-o varietate de forme (romburi, rozete solare, cerc cu raze) se explică prin continuitatea unui străvechi fond de reprezentări tradiţionale.

În mentalitatea poporului român sunt şi alte motive astrale cu semnificaţie deosebită. Luna de exemplu, întreţine feeria naturii. Fiind „regină a nopţii", e considerată măsură a timpului, totalizând sensurile morţii şi ale duratei (Evseev, 1994, 317). Steaua, în viziunea poporului român este „vehicul al sufletului, întrupare a îngerilor, pereche astrală a fiinţei, reprezintă un semn divin şi un mod de comunicare între cer şi pământ" (Rusti, 2002, 324).

Un alt motiv decorativ întâlnit deseori pe casele locuitorilor din raionul Teleneşti este pomul vieţii, reprezentat sub diferite aspecte, în special arborele vieţii-glastră cu flori. Pomul vieţii este unul dintre miturile străvechi ale omenirii, întruchipând în formă poetică visul irealizabil al „tinereţii fără bătrâneţe şi vieţii fără de moarte" (Petrescu, 1971, 39).

În legendele şi credinţele popoarelor, acest mit este reprezentat de un copac ale cărui fructe minunate sau a cărui sevă miraculoasă sunt elixire ale vieţii. În coroana copacului sau la rădăcina lui stau păsări sau animale ce păzesc neprețuitul tezaur. Asupra originii mitice a arborelui vieţii s-au emis mai multe ipoteze în neolitic. Una din ele ar fi că arborele vieţii reprezintă simbolul fertilităţii terestre. În iconografia asiatică a fost reprezentat când printr-o plantă nedefinită ieşind din organele genitale ale marii zeiţe, când printr-o plantă definită (ficusul, viţa-de-vie), ieşind din coasta zeiţei, când printr-un arbore păzit de marea zeiţă, transformată în şarpe (Vulcănescu, 1972, 46).

A doua ipoteză asupra originii arborelui vieţii se referă tot la epoca neolitică şi susţine că acest concept mitologic de plantă miraculoasă este fără vârstă şi gen definit sau are o vârstă respectabilă şi un gen vegetal definit (ficus, măr) (Vulcănescu, 1972, 46). Fructele lui conţin elixirul vieţii şi chintesenţa remediilor tuturor bolilor şi infirmităţilor de pe această lume. Indiferent dacă sunt de aur, argint, fructele consumate întineresc pe bătrâni, învie din morţi, iluminează mintea oamenilor.

Arborele vieţii este şi arborele ştiinţei, a servit înţelepţilor lumii primitive şi la iniţierea în tainele universului (Vulcănescu, 1985, 74). În s. Mândreşti, r. Teleneşti am întâlnit frumoase reprezentări a pomului vieţii păzit de cerbi. Cât despre semnificaţia acestuia în mentalitatea poporului român, etnograful P. Petrescu spune că vasul cu apa vieţii în care este implantat pomul vieţii, apare în multe variante, simbolizând momente diferite, cum este de exemplu Buna Vestire (Petrescu, 1971, 11), astfel motivul având şi conotaţii creştine. Spre sfârşitul Evului Mediu şi în Renaştere,vasul cu pomul vieţii se transformă într-un vas cu buchet de flori, ornament al interioarelor patriciatului bogat.

Locuitorii raionului Teleneşti au diferite viziuni în ceea ce priveşte aplicarea acestui motiv pe casele lor. Roşca Efimia susţine că pomul vieţii este"sufletul casei", acel arbore genealogic spune ea în „care se regăsesc toţi copiii mei, noi suntem rădăcinile, iar copiii mei rămurelele tinere" (inf. Roşca Efimia, a.n 1937, s. Codru, r. Teleneşti). Costişanu Eudochia spune „eu m-am născut în această casă, aici au trăit şi străbunii mei, sunt deci mai multe generaţii ale unui neam, de aceea îngrijesc în mod deosebit de acest ornament" (inf. Costişanu Eudochia, a.n. 1952, s. Mândreşti, r. Teleneşti).

Cât despre animalele din jurul vasului cu flori

„omul nu ar putea trăi pe pământ împlinit dacă nu ar fi înconjurat de flori şi animale" (inf. Creţu Constantin şi Ecaterina, a.n. 1927, s. Codru, r. Teleneşti). În acest fel aceştia vor să spună că comuniunea om-natură este specifică poporului nostru, de aceea şi pomul vieţii este un ornament des întâlnit pe casele locuitorilor din centrul Moldovei. După Doina Rusti, animalele sunt simboluri ale vieţii instinctuale puse în legătură cu naşterea lumii, stabilind o legătură subtilă între fiinţa raţională şi univers, având putere revelatoare (Rusti, 2002, 24-25). Astfel, copacul este simbol al devenirii şi al vieţii, sugerând caracterul ciclic al existenţei – moarte şi regenerare (Rusti, 2002, 93). Cel mai des întâlnită pe casele locuitorilor este căprioara, care fie că apare singură sau lângă copac, reprezintă simbolul unei vieţi îndelungate, plin de sănătate şi bogăţie.

Pe teritoriul românesc se întâlnesc din epoci foarte îndepărtate trei tipare plastice ale pomului vieţii: cel local adică traco-dacic căruia îi este specific copacul sub formă de brad şi lipsa păsărilor însoţitoare; cel elenistic reprezentat sub forma vasului cu flori evidenţiindu-se rădăcinile, cel iranian reprezentat la fel sub forma unui vas cu flori, dar în jurul căruia pe lângă păsări şi animale, apar şi oameni în şir, călăreţi (Petrescu, 1971, 51-61). Fiind întâlnit aproape în toate domeniile artei populare motivul pomului vieţii, simbolizând un mit foarte străvechi va trăi încă multă vreme împreună cu arta populară, care se dezvoltă şi se transformă potrivit noilor condiţii, ducând mai departe străvechile imagini.

Imaginea omului reprezentat prin diverse motive antropomorfe deasemenea este întâlnit în arhitectura ţărănească. În cadrul domeniului construcţiilor se remarcă încă din trecut frecvenţa imaginilor antropomorfe în special pe elementele de îngrădire şi acces în gospodăria ţărănească.

Alături de reprezentările antropomorfe din trecut, continuă să fie reprezentate până în prezent imagini ale omului în acord cu mentalitatea societăţii moderne.

Deoarece se credea că în lume bântuie diferite forţe malefice cu efect negativ asupra vieţii oamenilor şi vitelor, strigoi şi numeroase spirite ce dau mereu ocol curţilor, ascunzându-se în copacii stufoşi, în lăstărişuri şi în tot felul de locuri inaccesibile omului, acestuia îi trebuie paznici permanenţi, aşezaţi mai ales la poarta gospodăriei (Olinescu, 1944, 69) Astfel, aceasta este deseori apărată de imagini apropiate omului şi anume oameni care în mentalităţile trecute pot să întruchipeze pe înşişi strămoşii curţii şi casei, plecaţi în lumea aceasta, dar veghind cu străşnicie, nu numai din depărtările tăriei cereşti, dar chiar pe hotarul închipuit de împrejmuire al gospodăriei, la viaţa şi averea descendenţilor lor. De aceea acei stâlpi de la porţi ciopliţi în formă de oameni erau acei apărători ai gospodăriei ţărăneşti (Butura, 1978, 72).

Semnificativ însă rămâne faptul că trecutul întruchipează prezentul astfel încât imaginile moderne apar tot pe porţi şi case: păstorul cu fluierul, diferite figuri antropomorfe alături de butoaie şi viţă-de-vie. Reluând rolul de păzitori neştiuţi şi neînţeleşi, aceste ornamente conform cercetărilor de pe teren reprezintă nu doar rosturi decorative. Case cu frumoase motive antropomorfe, precum păstorul cu fluierul, am întâlnit în raionul Teleneşti s. Ciulucani, precum şi în r. Ialoveni, s. Costeşti. Cu siguranţă că pentru locuitorii acestor gospodării, acestea nu sunt doar simple elemente decorative, dar au şi un profund aspect simbolic. Cei care îmi intră în ogradă, văzând acest ciobănaş pe colţul casei, înţelege că am o pasiune deosebită, pentru aceste animale blânde (inf. Mereacre Nina, a. n. 1947, s. Costeşti). Toată viaţa mea am fost cioban, de mic copil păşteam oile, cum să nu am acasă aşa decor? (inf. Moisei Vasile, a. n 1960, s. Codru, r. Teleneşti). Imaginea ciobănaşului este o dovadă de devotament pentru munca zilnică (inf. Luca Grigorie, a. n. 1934, s. Costeşti, r. Ialoveni).

Specific comunei Bubuieci, mun. Chişinău sunt imagini ale omului în straie naţionale lângă butoaie sau viţă de vie. Cât privesc motivele decorative de pe porţile gospodăriilor din s. Bubuieci, consătenii sunt de părere că reprezintă nişte simboluri ale satului (Macari Dorel a. n 1975, s. Bubuieci, mun.Chişinău, Eremia Vasile a. n. 1958, s. Bubuieci, mun. Chişinău).

Motivul cocostârcului, butoiului, viţei-de-vie, toate au un frumos trecut istoric, legat de Ştefan cel Mare şi legenda Strugurelui de poamă. Pe de altă parte în simbolistica românească cocorul reprezintă patriarhul tuturor fiinţelor înaripate de pe pământ. Denumit pasărea Nemuririi, aduce prin prezenţa sa armonie şi fericire în casă. Simbol al longevităţii, Doina Rusti menţionează că cel mai bun sector din casă pentru aşezarea unui cocor este sudul, activând astfel norocul; plasat în vest, aduce noroc copiilor, iar expus la est, va fi benefic pentru fiii din familie, în special pentru cel mai tânăr, aducând vigilenţa loialităţii. Butoiul semnifică veselia, iar viţa-de-vie este simbol al imortalităţii (Rusti, 2002, 68).

Un alt motiv des întâlnit pe casele ţăranilor cu detaliu arhitectural este trandafirul. Acesta reprezintă un simbol al renaşterii dincolo de moarte. Trandafirul, născut din sângele lui Adonis exprimă sacrificiul, suferinţa, renaşterea şi iubirea, ca dimensiuni majore ale vieţii (Evseev, 1994, 346). Impus încă de ritualurile misterice de la sfârşitul antichităţii, trandafirul a fost preluat în creştinism ca efigie a iubirii şi a solidarităţii, fiind considerat imagine a sufletului şi a lui Hristos. Este asociat simbolic roţii timpului şi sugerează sensurile labirintului.

Acestea şi multe alte motive împodobesc gospodăriile locuitorilor din centrul Moldovei. Unele fiind adevărate simboluri, ce se contopesc cu munca reprezentativă a săteanului, iar altele sunt doar elemente decorative,care moştenite prin generaţie, fac parte din cultura noastră tradiţională.

**Literatura**

Butură V. Etnografia poporului român. Cultura materială. Cluj-Napoca, 1978

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

Mardare M. Fascinaţia culorilor. Chişinău: Editura Ruxanda, 2007.

Olinescu M. Mitologie românească. Bucureşti, 1944.

Petrescu P. Motive decorative celebre. Bucureşti, 1971.

Petrescu P, Stoica G. Arta populară românească. Bucureşti, 1981.

Rusti D. Dicţionar de teme şi simboluri. Bucureşti, 2002.

Vulcănescu R. Coloana cerului. Bucureşti, 1997.

Vulcănescu R. Mitologie română. Bucureşti, 1985.

**Rezumat**

În articol se abordează semnificația unor motive decorative aplicate pe case şi pe porți de către locuitorii din centrul Moldovei. O atenție deosebită se atrage motivului „pomul vieții", dat fiind originea sa multiseculară.

**Cuvinte cheie**: motive decorative, pomul vieții, ornament, motivul soarelui.

**Резюме**

В статье рассматривается значение декоративных мотивов, применяемых на домах и воротах жителями центральной Молдовы. Особое внимание обращается на мотив «дерево жизни», учитывая его древнее происхождение.

**Ключевые слова**: украшения, дерево жизни, орнамент.

**Summary**

The article considers the significance of the decorative motifs applied on houses and gates from the point of view of the people in the centre of Moldova. Particular attention is given to the motif of a "tree of life", its centuries-old origin is shown.

**Key words**: jewellery, tree of life, ornament.

*L. MOISEI*

# IMAGINEA CALULUI ŞI CĂLĂREȚULUI ÎN ARTA POPULARĂ ROMÂNEASCĂ: ASPECTE ISTORICO-MITOLOGICE

Documentarea privind trecutul spiritual oferă cercetătorului de astăzi posibilitatea de a descoperi universul formelor şi culorilor, reprezentărilor decorative, procedeelor stilistice şi tehnice care ne parvin din toate timpurile în mai multe domenii ale culturii şi civilizației populare şi care au reuşit să supravieţuiască în arta populară contemporană.

Fiecare popor în istoria sa lungă a dezvoltat o artă decorativă, dar şi simbolică, începând din epoca neolitică până în zilele noastre. Aşa au procedat traco-geto-dacii, aşa au procedat slavii, aşa au procedat şi alte popoare care au avut o istorie îmbelşugată pe parcursul mai multor secole / milenii, în diverse îndeletniciri, tradiții, obiceiuri şi datini (Şofransky, 2010, 19).

Din tezaurul artistic comun umanității alături de semnele sacre cum ar fi: coloana cerului, arborele vieții, zeița mamă, coarnele berbecului se numără şi vechile imagini ale calului şi călărețului, a căror semnificație magico-religioasă şi sens simbolic sunt astăzi pierdute, ele perpetuând doar prin valoarea lor decorativă, forță expresivă şi sugestivă (Vulcănescu, 1979, 33). Astfel, este adevărat ceea ce subliniase unul dintre teoreticienii artei populare româneşti, A. Dima: „În pofida faptului că semnele continuă de-a fi moştenite din generațiile precedente ele sunt tot mai puțin însoțite de sensul lor originar" (Dima, 1971, 41-42).

Calul constituie unul dintre motivele (simbolurile) arhetipale fundamentale pe care lumea le-a inclus în memoria spirituală. El era un animal preferat al artiştilor lumii tracice a cărei îndeletniciri era creşterea cailor şi agricultura (Berciu, 1968, 109). Calul, ca simbol al măreției, păstrează şi imaginea frumuseții desăvârşite. El este prototipul simbolului uranic care trage discul solar pe bolta cerească, dar este şi un element terestru având tangențe cu focul, apa şi pământul (Chevalier, Gheerbrant, 1994, 57). În mitologia românească calul este figurat în două ipostaze, având funcții distincte: una uranică şi alta chtonică. De altfel, acest animal era considerat ființă divină, fiind adorat ca atribut al "cavalerului trac sau danubian", reprezentând tripticul natural "viață-moarte-viață" (Vuia, 1983, 165), adică succesiunea neîntreruptă şi veşnică a ciclului divin al naturii.

În cultura populară calul are conotații semnificative. Conform credințelor magico-religioase calul alb era călărit de cavalerul înarmat cu o suliță, biruind iarna, personificată de balaurul negru sau verde putred, ceea ce însemna de fapt victoria vieții asupra morții (Muşu, 1982, 97). Calul negru, cioplit pe pietre funerare antice pe care stă cavalerul ținând în mână nu o lance, ci o creangă înfrunzită, era adorat ca vestitor al morții. Sigur, aici este vorba despre simbolismul mitic al culorilor, care mai există şi astăzi în lumea creştină.

Emisar al morții şi vieții calul era atât malefic cât şi benefic. Situat într-o poziție ambiguă, „considerat când binecuvântat, când blestemat, când curat, când spurcat, când util, când păgubos, când binevoitor şi benefic, când răuvoitor şi malefic" (Coman,1980,76), calul face parte dintre animalele care pot prevesti fie binele, fie răul.

Există multe credințe despre cal. Una dintre acestea ar fi calul – prevestitor al morții. Pornind de la defectul său major – lăcomia, credințele populare au ajuns să-l situeze printre animalele „neprietene" omului: „Calul e al dracului, el pe om l-ar omorî, dar i se pare omul tare mare şi se teme de el; altfel, umblă totdeauna cu gândul să-l omoare" (Kernbach, 1978, 56), (referitor la răutate, trebuie adăugat că există porecla „calul dracului" (Vuia, 1983, 92), ce se atribuie unei femei bătrâne şi răutăcioase).

Toate aceste credințe intră în contradicție cu legătura deosebită ce se stabileşte între om şi animalul care-l slujeşte cu devotament. Dorința animalului de a se pune în slujba omului e formulată în credința că „la început Dumnezeu îl făcuse pe om cu aripi, ca să poată zbura. Calul l-a rugat pe Dumnezeu să-i ia aripile, zicând că-l va duce în spinare ca vântul" (Coman, 1980, 84).

Această legătură afectivă cu omul, ca şi în cazul celorlalte animale de lângă casă, este generatoare a credințelor în care calul reprezintă un vestitor al morții: „Se crede că voind cineva să plece în călătorie şi caii refuzând să se mişte din loc, este semn rău şi omul va

muri în curând“ (Vuia, 1983, 115). Animalul, care l-a purtat pe om oriunde, nu mai vrea să-l însoțească într-o nouă călătorie, simțind că omul își va începe călătoria cea din urmă. Mai mult, se crede că acest animal își presimte singur sfârșitul: „Calul când își va privi trupul va muri“ (Vuia, 1983, 115).

Puterea de predicție a calului nu se oprește aici, deoarece se consideră că în mai multe privințe îl întrece pe om. Are presimțiri despre primejdii, nenorociri, moarte, pe când omul nu le are“ (Kernbach, 1978, 76).

Deasemenea calul poate fi prevestitor al spiritelor răului, deoarece se consideră că el este animalul care simte și dă de știre când o întrupare a maleficului se apropie: „Calul presimte nenorocirile și apropierea duhurilor necurate“ (Muțu, 1982, 91); „Când calul trage într-un loc și începe să bată cu copita, să știi că dedesubt nu-i curat“ (Muşu, 1982, 92).

Datorită simțului său deosebit, calul este folosit în ritualul de îndepărtare a strigoilor; el poate indica mormântul în care se ascunde un strigoi (Vuia, 1983, 118). Se ia un armăsar (alb sau negru) şi se trece peste mormintele (sau doar peste mormântul celui bănuit a fi strigoi). Mormântul în fața căruia calul devine neliniştit, nevrând să treacă peste el, ascunde un strigoi.

În mitologia populară calul mai poate fi considerat prevestitor de nenorociri (de fapt, poate fi considerat chiar simbol al nenorocirii). E înfățișat în Biblie, în capitolul Apocalipsei, unde calul alb semnifică duşmanul venit din afară, calul roib – războiul, calul negru – foametea, iar calul vânat – ciuma (Rowena, 2002, 84). Atributele de animal prevestitor reies clar din credințele populare. Alături de celelalte animale din curtea omului, calul prevesteşte şi el schimbarea vremii: „Când trag caii aer pe nari (când sforăiesc), e semn de ploaie“; când caii vor sta cu dosul spre gard, tăcuți şi gânditori, e semn că vremea are să se strice“ (Coman, 1980, 54).

În ceea ce priveşte apariția lui în planul oniric, calul are o simbolistică foarte bogată, iar despre semnificația acestora am apelat la cercetările de pe teren. Astfel, el poate prevesti o serie largă de evenimente: „Cal de visează fata, e ursitor, cum va fi culoarea calului, aşa va fi ursitul” (inf. Borta Agafia, a. n.1928, s. Costeşti, raionul Ialoveni), «când fata visează cal înhămat la căruță, înseamnă că ursitorul ei este însurat şi o va lua un văduvoi (inf. Crudu Elena, a. n.1935,com. Cruzeşti, mun. Chişinău); pe un cal slab de te visezi, supărare mare, boală, moarte (inf. Costişan Constantin, a. n. 1931, r. Teleneşti, s. Codru) cal negru de visezi, e supărare (Mândru Ecaterina, a. n. 1945, r. Ialoveni, s. Costeşti); cal înhămat la căruță, e ceartă (inf Rusu Galina, a. n. 1950, com. Budeşti, mun. Chişinău).

Deşi în cadrul cercetărilor de pe teren cei mai mulți respondenți au susținut că în vise, calul e înger, au existat şi relatări în care prevestirea bolii s-a făcut prin apariția unui cal (negru). Cai negri a visat Carman Porfira (a. n. 1921, s. Costeşti, r. Ialoveni), înainte de a i se depista cancer: „Visam că stăteam lângă spitalul unde am lucrat, când a venit o trăsură cu doi cai negri, frumoşi, foarte mari, aproape ziceai că nu-s adevărați. Când trăsura a trecut pe lângă mine, nu ştiu cum s-a întâmplat, m-a agățat şi m-am trezit sub picioarele cailor, iar unul m-a călcat cu copita, zgârâindu-mă pe spate. M-am chinuit eu să-mi dau seama ce-o însemna, şi după câteva zile am aflat: mi s-a făcut rău şi m-am internat în spital. Îmi diagnosticase cancer“. Tot cai, dar de data aceasta albi, a visat Viorica Galbura (a. n. 1959, s. Codru, r. Teleneşti), în timp ce adormise la căpătâiul soțului ei în salonul spitalului, după ce acesta fusese operat: „Am visat că trecea o căruță pe drum la noi, trasă de patru cai albi, nişte cai graşi, frumoşi. După căruță se ținea un al cincilea cal, slab,amărât, ca să nu rămână în urmă. Dar nu rămânea. Aşa amărât cum era, mergea şi el după căruță. Atunci mi-am zis că ăsta e soțul meu şi-o să scape şi el. Cum se ținea calul după căruță, aşa se ținea şi bărbatul meu după viață“.

Apariția cailor în vise nu este întâmplătoare, dacă ne gândim la credința că ei sunt îngeri (Kernbach, 1978, 113). Poate de aceea ei ne anunță când ceva are să se întâmple. Cu atât mai mult, culoarea lor, albă sau neagră, ne arată dacă se va întâmpla rău sau bine.

Exista o întreaga literatură pe tema respectivă, esențială rămâne însă atitudinea locuitorilor din mediul rural față de cal, sentiment moştenit din străbuni. Ea răzbate clar în tradițiile şi cultura populară românească, în general. Dincolo de dansul magic al căluşarilor, care a făcut ocol lumii, prezentat de dansatorii români moderni, vom regăsi basmele româneşti cu caracter mitologic, în care calul fermecat, mâncător de jeratic, este ajutorul lui Făt-Frumos în toate încercările extraordinare ale acestuia prin care trece pentru a învinge zmeii. Este de fapt aici miezul concepției agricultorului român că acest animal are însuşiri miraculoase în a-l scoate din nevoi, ceea ce s-a dovedit corect secole de-a rândul.

Calul are dimensiuni mitologice şi în aria indo-europeană. Încă de la apariția sa în istorie, calul a fost un animal considerat sacru printre triburile indo-europene. Tacitus a relatat cum, în umbra acelor păduri şi grote care le slujeau drept temple, caii albi erau hrăniți din contribuție publică, muritorii neavând dreptul de a-i călări. Nechezările şi pufăielile acestora erau considerate semne prevestitoare, cailor fiindu-le atribuită conştiința misterelor divine (Cuisenier, 1999, 97). Eddele sunt pline de numele cailor năzdravani, iar Saga conțin multe legende ale oamenilor care se încredeau în armăsari, considerându-i sacri. Un astfel de cal este Dapplegrim, care şi-a scăpat stăpânul de toate primejdiile, aducându-i noroc (Duțu, 1982, 68). În mitologia nordică, se consideră că Dag, zeul teutonic al Zilei, a fost dus la ceruri de armăsarul alb „Bucle Strălucitoare”, care şi-a împrăştiat lumina peste întreaga lume vie (Kernbach, 1978, 34). Se spune că cerurile ar fi fost agitate într-o furie teribilă. Astfel s-a născut legenda Tatălui Ceresc, vânătorul Odin, călărind puternicul Sleipnir, acompaniat de lupii urlători, căutându-şi tovarăşi pentru Vânătoarea Sălbatică (Kernbach, 1978, 35).

Deoarece caii erau considerați cea mai de seama posesiune şi totodată cei mai demni de o asemenea cinste, uneori aceştia erau sacrificați. De exemplu, sacrificiul cailor era considerat ca un important mijloc de a conserva vitalitatea unui rege în vârstă (Drâmba, 1987, 52). Deseori calul a fost animal de sacrificiu, iar capul acestuia a fost mai târziu țintuit pe un copac sau pe o țepuşă, cunoscut ca Stâlpul Nechezător – sau Stâlpul Infamiei

(Shepherd, 2002, 89). Capul calului era întărit cu lemn, fiind îndreptat în direcția din care se presupunea că vine dușmanul.

O veche tradiție indo-europeană cu rădăcini în credințele păgâne este că locuințele fermierilor trebuie să aibă capete de cai sculptate în stâlpi. Privirea capului de cal fiind îndreptată în exterior, se credea că ghinionul era ținut departe de casă (Shepherd, 2002, 90). Astăzi ele sunt considerate simple decorații. Ca simbol suprem al indo-europenilor victorioşi, calul este reprezentat în Rig Veda, mulți zei fiind simbolizați prin cai.

Calul care apare atât ca materializare a unui zeu cât şi ca mediator pentru comunicarea cu divinitățile protectoare, călăuzitoare a universului, fiind adorat de populațiile crescătoare de cai, celți şi sciți, devine astfel o emblemă. Imaginea sa este prezentă şi în alte culturi de exemplu cea ebraică, egipteană, asiriană, greacă sau romană. Exista o credință, destul de puternic înrădăcinată în memoria multora dintre popoarele acestei lumi, potrivit căreia calul poate căpăta atribute care transcende normalul, spre zone care, de altfel, îi conferă puteri spre a pătrunde în adâncurile misterelor. Galopând, el poate pătrunde în măruntaiele pământului sau chiar în adâncurile mării (Drâmba, 1987,67). Puterile sale face din el un simbol, folosit adesea în multe din ritualurile inițiatice.

Calul poate avea un rol, pe cât de deosebit, pe atât de important, şi în ritualurile care țin de experiențe extatice, rol, întâlnit de altfel, şi în practicile dionisiace. În schimb, în riturile care țineau de posedare şi de inițiere, în voudou-ul african, sau în cele legate de străvechile mistere din Asia Mică, se petrecea un soi de răsturnare de roluri, dintre cal şi călăreț, însoțit de acel soi de consecință, în care posedatul, devine el însuşi cal, asemeni celui călărit de un duh. Posedaților din voudou li se spune chiar „caii duhurilor" (Cuisenier, 1999, 75). Călărețul, în acest caz, se supune tuturor capriciilor unui duh, asemeni unui cadavru. Se presupune că şi în Egiptul antic se petrecea aproximativ acelaşi ritual, sau cel puțin cu aceeaşi conotație, ritual care şi-a găsit teren propice de desfăşurare, chiar şi la începutul secolului XX. Practicile Dionisiace din Asia Mică conțineau mistere în care adepții erau călăriți de zei (Drâmba, 1998, 46). În acest caz, Silenii şi Satirii, tovarăşi ai Menadelor din alaiul dionisiac, sunt un soi de oameni-cai, asemeni Centaurilor, pe care Zeul îi îmbăta, stârnind lupta dintre ei şi Herakles (Drâmba, 1987, 82). Eroinele din tradițiile care țin de orgiile bahice, de regulă, purtau nume care conțineau epitete ce amintesc de calitățile calului. Acest lucru ne poate îndrepta spre înțelesul pe care încearcă să ni-l releve tradițiile chineze antice, în care neofiții erau numiți la inițiere, "manji", inițiatorilor li se spunea "negustori de cai" iar despre adunările inițiatice se spunea că "se slobozesc caii" (Drâmba, 1987, 42). Calitățile instinctuale pe care le are calul a făcut din el un simbol al clarvederii. Calul şi călărețul sunt intim legați. Calul îndeamnă pe cel care îl călăreşte spre ținta unei taine, pentru că el are capacitatea de a dibui umbrele sau fantomele.

Prezent în toate mitologiile lumii antice calul era asociat simultan cu luna, cu soarele, focul apa, dar şi cu divinitățile infernului. În acest mod el era legat de 3 nivele ale universului: infern, pământ şi cer.

În funcție de contextul mitico-ritual în lumea zeilor buni şi eroilor calul devenea fie simbol al Lunii fie simbol a Soarelui (Chevalier, Gheerbrant, 1994, 227).

Mitologia română reflectă în cea mai pregnantă manieră legătura calului cu Soarele şi Luna. De exemplu conform specialistului român în domeniu, I. Ghinoiu caii viguroşi purtau astrul zilei în drumul lor celest: calul atmosferic înhămat la carul de foc a lui Sf. Ilie care sprijinindu-se în biciul său dădea lovituri dracilor, brăzda cerul acoperit de nori; caii îl ajutau pe Sântoader (patronul şi divinitatea tutelară a cailor) şi pe Sânicoara de a păzi Soarele la frontierele de Nord. Prin galopul lor caii purificau spațiul la sărbătorile de Bobotează şi Lăsatul Secului. În perioada dintre doi câşlegi, caii lui Sântoader restabileau ordinea şi echilibrul, făcând de a se opri vegherile şi întâlnirile dintre băieți şi fete (Ghinoiu, 1988, 92).

Într-un fel oarecare calul uneori capătă conotații de ființă umană. El este evocat ca prieten al eroilor care-i sfătuia de la un capăt la altul al lumii şi pe care-i ajută în momentele dificile ale vieții. Această imagine se reflectă în toate tradițiile, riturile, miturile şi poveştile poporului care îl evocă. De asemenea el este prezent în numeroase obiceiuri de magie şi medicină tradițională, în arta decorativă, în dansurile populare.

Perpetuarea imaginii calului din timpuri străvechi până în zilele noastre s-a datorat şi reprezentării cavalerului trac. Arta tracilor a adăugat noi sensuri imaginii străvechi a calului. Ea a preluat din fondul autohton, specific, geometrismul, dar a dezvoltat, în acelaşi timp, şi stilul animalier legat de aria iraniano-persană (Muşu, 1982, 83).

În folclorul românesc, Calul Năzdrăvan este prezent într-o arie mitologică variată, asemănător cu Pegasos al grecilor. În mitologia românească însă are sens dublu: vehicul aerospațial viu şi consilierul eroului (Dima, 1971, 27). Nefolosit la adevărata lui valoare, calul pare o mârțoagă, singurul mijloc de a-şi reveni fiind hrănirea cu jăratic, ce pare că-i activează calitatea de a zbura. Aproape în toate basmele el păstrează în urechi două obiecte magice: o perie, care aruncată înapoi, se preface în pădure impenetrabilă, şi o gresie, din care răsare un zid înalt, de netrecut, tocmai la timp, pentru a salva eroul şi/sau eroina în fuga de balaurii şi zmeii urmăritori (Dima, 1971, 37). Toate aceste basme şi mituri, se regăsesc codificate în elemente stilizate de decor, dacă ştim să privim cu răbdare şi atenție compozițiile covoarelor şi lăicerelor.

Ecourile miturilor, credințelor şi practicilor străvechi au persistat până în zilele noastre, întreținând interesul creatoarelor populare pentru motivul ornamental al calului care pe parcurs şi-a pierdut semnificațiile sale primare, devenind, la nivelul artei populare, un personaj al scenelor de viață rustică de pe covoare şi țesături (Părău, 1989, 36). Toate astea datorită atribuțiilor esențiale care sunt fie la orizontul sacrului, fie a celui demonic.

Calul reprezintă unul dintre arhetipurile fundamentale ale umanității. În arta decorativă scitică şi slavă imaginea calului şi călărețului este reprezentată foarte des. Iată de ce şi marea zeiță slavă apare adesea înconjurată de 2 călăreți. Mai mult chiar, în arta populară slavă este întâlnită adesea compoziția de sujet: călărețul trac

– zeița mamă – arborele vieții. Cu siguranță este vorba de influențe interculturale și împrumuturi. Se presupune chiar că anume din regiunea Dunării de Jos s-a răspândit imaginea compoziției de gen Cavalerul trac, Zeița mamă în toate regiunile învecinate, inclusiv în regiunea slavilor de sud (Şofransky, 2010, 22). Vom aduce la cunoştință faptul că în secolele II-III e.n. artele decorative au atins un nivel însemnat: Doi călăreți în luptă (Son, 1993, 25); Chipul regelui – călăreț – trac provenit din provinciile dunărene (Son, 1993, 111). Din lumea antică estică a pătruns în regiunile Mării negre cultul Kibelei, – mama zeilor – marea mamă (Son,1993,112); s-a consolidat cultul Eroului – călărețul trac (Son, 1993,117). Informațiile reproduse mai sus ne dau posibilitatea de a localiza apariția compoziției de gen Călărețul trac-zeița mamă - copacul vieții în regiunea Traciei de nord în apropierea Mării Negre, mai aproape de Sud (Basarabia). De aici slavii de sud şi-au însuşit acest tip de decor şi l-au dus până în zonele nordice ale viitoarei Rusii. În monografia "Moldovenii", semnată de specialiştii Ia. S. Grosul, A. M. Lazarev şi V. S. Zelenciuc este menționat precum că „Din mitologia Asiei Mici în regiunea riverană de nord a Mării Negre şi a Dunării a pătruns cultul Kibelei, care era considerată mama tuturor zeităților, care protejau natura şi asigurau fertilitatea pământului. Începând din secolul III-IV e.n., în regiunile ce se aflau sub influența culturii greco-romană, s-au răspândit cultele egiptean, persan, sirian despre Mita, Kibela etc (Grosul, 1977, 266). După etnograful român, P. Petrescu această reprezentare rituală se regăseşte şi pe țărmurile Dunării.

Din 3 ipostaze prin care acest simbol zoomorf este exprimat (capul sau gâtul, calul în întregime, calul alături de călăreț), ultima este cea care ne interesează. Imaginea călărețului pe cal a cunoscut un larg răsunet în lumea elenă şi romană din Peninsula Balcanică, în Europa Centrală, în Anatolia şi deasemenea în spațiul traco-getic. (Florescu, Daicoviciu, Roşu, 1980, 85). Descoperirile arheologice confirmă existența în spațiul românesc a reprezentărilor plastice autohtone ale călărețului. În Dobrogea, Oltenia şi Transilvania săpăturile arheologice au scos la iveală în jur de 200 monumente care țin de cultul călărețului trac, zeul adorat de către popoarele trace în aria balcano-danubiană în secolul II-III d. Hr.

Cele mai vechi reprezentări ale călărețului trac pe teritoriul românesc conform specialiştilor R. Florescu, C. Daicoviciu apar pe măştile care acopereau fața morților (obrăzare) şi pe cnemidele care datează din secolul IV î. Hr. Ele reflectă fuziunea dintre fondul de credințe şi practici autohtone şi influențele venite din alte arii culturale, pe de o parte din stepele nordo-pontice şi din lumea celtică, iar pe de altă parte din regiunile Asiei Mijlocii. (Florescu, Daicoviciu, Roşu, 1980, 85). În arta tracă a spațiului carpato-danubiano-pontic, imaginile ecvestre sunt adesea regăsite în scenele de bătălii, de vânătoare sau de cult, reprezentând un adevărat mit al eroului civilizator şi apărător a cetății, oraşului, călărețul fiind cavaler războinic care înfăptuieşte lucruri excepționale.

A doua ipostază ce-o întâlnim pe teritoriul românesc este cea a călăreților danubieni, divinități romane provinciale, a căror arie de propagare a atins Dacia, Moesia Inferioară şi Superioară, Pannonia (Florescu, Daicoviciu, Roşu, 1980, 86). După istoricul V. Pârvan călăreții danubieni erau legați de Marea Zeiță a Pământului, întruchipând uneori zeii protectori ai călătorilor pe ape.

Intenția noastră este de a aduce cel puțin o serie de detalii cu referire la reprezentarea călărețului trac şi danubian, de a face o sinteză a afirmațiilor arheologice în măsura în care ele ne pot ajuta la identificarea rezonanțelor cultului călărețului trac şi danubian în arta populară românească. Ceea ce caracterizează reprezentarea cavalerului pe teritoriul Daciei este tendința de a utiliza formele geometrice şi de a combina abstract figurile. De asemenea se observă o tendință de a descompune structurile decorative printr-o serie de elemente reunite într-un cadru comun. Aceste aspecte se pot remarca în tipurile de țesături create de femeile ce practică artizanatul, care conferă diferite aspecte ale imaginii calului şi călărețului. La nivel de cultură populară, imaginea calului şi călărețului ne ghidează la prototipurile vechi, fiind o expresie plastică extrasă din contextul ritual originar.

Ecourile acestor credințe şi practici rituale au provocat interes pentru imaginea calului şi călărețului care s-au îmbogățit în arta populară cu noi semnificații inspirate din realitatea cotidiană şi care prezente în scenele vieții rustice sunt răspândite vizibil într-o manieră stilizată pe textilele populare româneşti, țesute şi lucrate cu mâna: scoarțe, covoare, ştergare, etc.

În fond, foarte vechi, motivele şi compozițiile decorative îşi au originea în Evul Mediu, fiind inspirate din Orient. Aceste motive noi au fost asimilate de către imaginația infinită a femeilor artizane din regiunile sub carpatice ale Olteniei, din Valahia şi cele danubiene. Imaginile au fost supuse unei stilizări geometrice intense. În consecință, provenind din lumea persană, aceste imagini s-au oprit pe câmpul alb al țesăturilor populare. Scenele de vânătoare cu călăreți mândri, pierzându-şi sensul inițial magico-religios, sunt transpuse în remarcabile ansambluri decorative care fac referință la epocile trecute.

Cum altfel am putea explica se întreba istoricul artei populare româneşti P. Petrescu, prezența pe un covor decorativ mural din Vâlcea de la sfârşitul sec al XIX-lea imaginea unui călăreț care poartă un coif persan sau rusesc medieval, şi prezența pe o broderie aparținând saşilor (populație de origine germană stabiliți în Transilavania în sec XIII–XIV) din prima jumătate a secolului al XIX-lea a imaginii călăreților, având coif cu vizieră şi purtând pe o mână înmănuşată un şoim de vânătoare? (fig. 1).

În noul context social şi istoric imaginea eroului moştenită din primele secole ale istoriei este consecința faptului că femeile țesătoare se inspiră din realitatea cotidiană pentru a crea piese de artă populară cum ar fi scoarțe, covoare, evocând o anumită ambianță socială, câteodată contemporană aceleiaşi epoci a creației acestor țesături.

Călărețul ocupă întotdeauna un loc central pe câmpul pieselor textile, astfel că lumea care-l înconjoară să poată fi identificată, urmărind detaliile vestimentare care fac referință la anumite evenimente istorice care sunt conservate în conştiința populară. „Pe unele piese decorative, datate cu perioada traco-getică au fost depistate imagini de călăreți în şa înarmați cu lance, sabie

sau cu un arc, reprezentând, probabil, ostaşi sau vânători" (Berciu, 1968, 43). Pe o scoarță din Oltenia, de exemplu, inspirată de către un covor oriental sunt reprezentate prototipuri de luptători pe cal în costume militare încadrați în două medalioane geometrice plasate la centru. În medalionul situat în partea superioară a țesăturii, pe un cal de talie mică, probabil de rasă orientală este urcat un călăreț ce poartă cămaşă cu epoleți, tunică şi cizme, care este amplasat în opoziție cu personajul medalionului plasat în partea inferioară. Hainele acestui războinic strălucesc, epoleții sunt ornați de broderii în fir de Au sau Ag, mănuşi albe şi harnaşament, toate sugerându-ne costumul de gală al oficialilor francezi. Între două medalioane, infanteria este reprezentată simbolic de câteva siluete echipate divers: unul dintre personaje are un costum de tip francez. Alte imagini amintesc prin îmbrăcămintea lor de soldații armatei ruse, aparținând diferitor popoare ale imperiului. Medalioanele simbolizează populația angajată în derularea anumitor evenimente. Interpretarea noastră poate fi întâmplătoare, însă un detaliu semnificativ ni-l oferă femeile țesătoare, care remarcă în colțul drept al medalionului inferior un om de zăpadă care poare indica anotimpul în timpul căruia s-au desfăşurat operațiile militare dintre armata franceză şi cea rusă. Este vorba de iarna anului 1812 (fig. 2).

Pe o altă scoarță din Oltenia călărețul apare în 2 ipostaze diferite. Astfel, în registrul superior călărețul este reprezentat în poziție frontală. În registrul inferior călărețul aşezat în şa ține frâul în mâna dreaptă în timp ce e în mâna stângă ține sabia (fig. 3). Asemenea imagini sugerează victoria militară. Imaginile unde calul şi călărețul apar pe covoare la începutul secolului al XIX-lea sunt compuse din numeroase elemente geometrice colorate divers şi puse în ordine pe câmpul țesăturilor.

În literatura de specialitate imaginea calului şi călărețului, ca ornament decorativ are anumite aspecte. De o importanță deosebită în studierea acestui subiect am considerat opiniile celebrului etnograf N. Dunăre. Acesta dă o explicație amplă semanticii şi simbolicii acestui ornament decorativ pe care noi îl numim cavalerul trac, danubian sau carpatic. Citez: „La încheierea prezentării grupei ornamentelor fiziomorfe, în general, şi al subgrupei celor antropomorfe, în special, am prevăzut un loc aparte compoziției cu o structură semantică sincretică cunoscută din antichitate şi până în zilele noastre şi concretizată sub mai multe denumiri: cavalerul sau călărețul trac, danubian, carpatic, cavalerul vânător, cavalerul paşnic, călărețul şi calul. În arta populară această compoziție ornamentală se impune printr-o interpretare complexă, întemeiată pe un cert fond mitologic autohton, traco-dacic-romanic, caracterizat printr-o incontestabilă continuitate etnoculturală şi artistică populară în vechea arie tracică sud-est europeană. Inițial cavalerul trac a exprimat un mit străvechi al populațiilor traco-dacice: cultul vegetației, al fertilității agrare, al vieții de dincoace şi de dincolo, al soarelui. În compoziția studiată la cavalerul trac se adaugă zeița mamă, arbori sau flori cu atribute vegetale sau zoomorfe (Dunăre, 1979, 98).

Cercetătorii moldoveni deasemenea au propriile convingeri privind imaginea călărețului trac. Astfel, în lucrarea „Dicționar de istoria românilor", elaborată de savanții moldoveni A. Agachi, I. Caşu, D. Dragnev, găsim o explicație complexă a aşa numitei compoziții de subiect: cavalerul trac-călărețul dac, în care intră o zeiță, cai, pomul vieții, flori (Agachi ş. a., 2005, 266). În lucrare se menționează că cavalerul danubian reprezintă o divinitate de sorginte traco-geto-dacă al cărei nume antic este cunoscut fiind atestată numai prin prezentări figurative. A fost adorată în Dacia, Moesia, Pannonia şi Dalmația, mai ales în sec. II–IV d. Hr. Apărut la tracogeți, cultul a fost influențat de unele elemente orientale şi greco-romane. Reprezentările constituie trei categorii principale: 1. Care constau dintr-o divinitate feminină şi un cavaler; 2. Divinitate feminină însoțită de doi călăreți înarmați cu securi duble sau lance; 3. Momente care prezintă banchetul divin.

Cavalerul trac reprezintă divinitatea răspândită în mediul tracic. Cultul său s-a practicat pe larg în provinciile Tracia, Moesia şi unele regiuni din sud-estul Macedoniei. Se cunosc două tipuri de cavaleri traci: de zeu paşnic şi de zeu luptător. Cavalerul trac este redat în trei ipostaze: a) cavalerul la pas sau în stare de repaus; 2) cavalerul la vânătoare pe un cal în galop; 3) cavalerul întorcându-se de la vânătoare (Agachi ş. a., 2005, 267).

Limitarea la piesele arheologice de piatră a îngustat întrucâtva viziunile savanților despre ornamentul cavalerul trac, însă în linii mari această lămurire este acceptată de lumea ştiințifică şi de specialiştii din Republica Moldova. Cu toate astea imaginea calului şi călărețului în arta populară românească rămâne a fi una destul de controversată.

Arta populară îmbogățeşte întotdeauna repertoriul decorativ, încurajând contactul cu alte arii culturale ale civilizațiilor, rămânând însă supuse noilor condiții sociale şi istorice locale. De aceea fiecare popor a reprezentat motivul decorativ al calului şi călărețului într-o manieră specifică, originală, adaptată la realitatea de epocă şi locală, îmbogățind tezaurul artistic universal cu noi forme şi noi interpretări.

**Literatura**

Agachi A., Caşu I., Dragnev D. ş. a. Dicționar de istoria românilor. Chişinău, 2005.

Berciu D. Arta traco-getică. Bucureşti, 1969.

Chevalier J., Gheerbrant A. Dicționar de simboluri. Vol. I. Bucureşti, 1994.

Coman M. Mitologie populară românească. Vol. I-II. Bucureşti, 1980.

Cuisenier J. Etnologia Europei, Bucureşti, 1999.

Drâmba O. Istoria culturii şi civilizației. Bucureşti, 1987.

Duțu Al. Literatura contemporană şi istoria mentalităților. Bucureşti, 1982.

Dunăre N. Ornamentica tradițională comparată, Meridiane. Bucureşti, 1979.

Dima Al. Arta populară şi relaşiile ei. Bucureşti, 1971.

Florescu R., Daicoviciu C., Roşu L. Dicționar enciclopedic de artă veche a României. Bucureşti, 1980.

Ghinoiu I. Panteonul românesc. Bucureşti, 2001.

Kernbach V. Miturile esențiale. Bucureşti, 1978.

Muşu Gh. Din mitologia tracilor. Bucureşti, 1982.

Petrescu P. Motive decorative celebre. Bucureşti, 1971.

Părău S. Interdependenţe în arta populară românească. Bucureşti, 1989.

Shepherd R. 1000 de simboluri. Semnificaţia formelor în artă şi mitologie. Bucureşti, 2002.

Şofransky Z. Reminiscenţe traco-dace în arta decorativă // Revista de Etnologie şi Culturolgie. Vol. 6. Chişinău, 2010.

Tomida E. Cusăturile şi broderiile costumului popular din România. Bucureşti, 1972.

Vuia R. Mitologia română. Bucureşti, 1983.

Vulcănescu R. Coloana cerului. Bucureşti, 1997.

Сон Н. А. Тира римского времени. Киев: Наукова думка, 1993.

**Lista persoanelor intervievate pe parcursul investigaţiei etnologice de teren**

Borta Agafia (a. n. 1928, s. Costeşti, r. Ialoveni);

Crudu Elena (a. n. 1935,com. Cruzeşti, mun. Chişinău);

Carman Porfira (a. n. 1921, s. Costeşti, r. Ialoveni) ;

Costişan Constantin (a. n. 1931. r. Teleneti, s. Codru),

Galbura Viorica (a. n. 1959, s. Codru, r. Teleneşti) ;

Mândru Ecaterina (a. n. 1945, r. Ialoveni, s. Costeşti);

Rusu Galina (a. n. 1950, com. Budeşti, mun. Chişinău).

**Anexe**

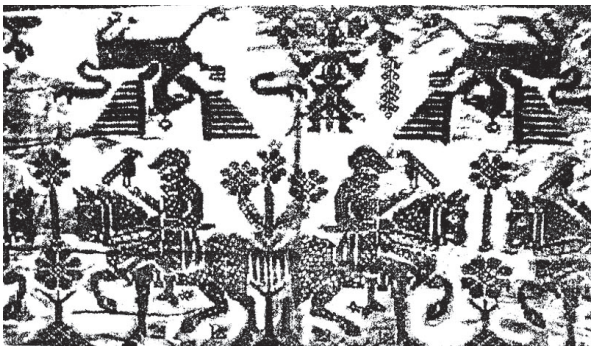


Fig. 1. Reproducerea unei broderii a saşilor (Sursa: P. Petrescu. Motive decorative célèbre, fig. 156).

Fig. 2. Scoarţă decorativă oltenească (sursa: P. Petrescu, H. Stahl, Scoarţe româneşti, Bucureşti, 1966, fig. 60).

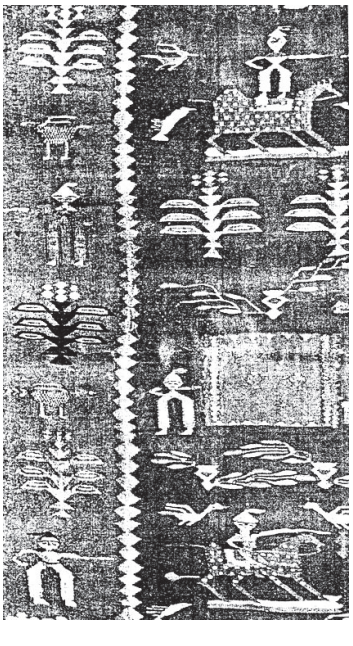


Fig. 3. Reproducerea unei scoarţe decorative din Oltenia (sursa: P. Petrescu, H. Stahl, op. cit, fig. 56).

Fig. 4. Covor oltenesc (sursa: www.cimec.ro)

*Т. ОРЛОВА*

# ЭТНОЯЗЫКОВАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ В РЕСПУБЛИКЕ МОЛДОВА
## (По предварительным результатам этносоциологического опроса)

Опрос проводился среди студентов-молдаван с полной социологической выборкой 600 человек в одиннадцати университетах Республики Молдова. Ввиду объемности анкеты и трудоемкости обработки полученных данных сегодня мы можем представить пока только предварительные результаты.

В опросе участвовали как жители районов, так и жители города, что позволяет охватить мнения различных слоев населения – как городского, так и не городского.

Информация, полученная в результате опроса, условно делится на несколько смысловых блоков. Далее мы назовем и охарактеризуем каждый из них.

1. Общая информация о среде и условиях, в которых формировался респондент (место проживания, семья, его социальное окружение).

По предварительным результатам опроса, не жили вдали от Молдовы 90% респондентов.

Путешествовать любят также почти 90%. Основные реальные направления путешествий: страны ближнего зарубежья (Украина, Румыния, Россия) и страны ЕС. Основные желательные направления путешествий: страны ЕС (в особенности Франция) и Бразилия (по всей видимости влияние сериалов). Страны, в которых не хотели бы жить: мусульманский Восток и Китай и ближнее зарубежье (Россия и Румыния – для некоторых причиной является негативный опыт проживания там родителей).

Желание остаться или уехать из Молдовы или родного населенного пункта колеблется в пределах 50% на 50%. Среди причин отъезда называются следующие: отсутствие перспектив у страны в целом и невозможность применения в Молдове получаемой специальности. Возникает вопрос об изменении политики образования в стране. Однако, с другой стороны, вторая половина сообщает свое желание остаться в стране, более того – вернуться в свой населенный пункт и сделать что-нибудь полезное для родного края.

Что касается социального окружения респондентов, выяснилось, что около 10% опрошенных происходит из смешанных семей. Среди родственников практически всех участников опроса много русских, украинцев. Язык общения в семье государственный (больше половины) и русский (около 10%). Однако, с другой стороны, около половины респондентов начали изучать русский язык в семье в возрасте до 9-ти лет. Практически у всех родители владеют русским языком. Кроме того, 55% респондентов назвали русский язык своим вторым языком.

2. Уровень владения языками и установки на совершенствование или не совершенствование имеющихся знаний.

Основные языки, которыми владеют респонденты, помимо родного, это русский и какой-либо из европейских языков. Практически отсутствует представление о языках других национальных меньшинств, проживающих в республике. Это говорит о направленности устремлений современного молодого населения не на собственную страну, а на страны ЕС. Респонденты стремятся улучшить, в первую очередь, знания в области европейских языков. Правда, около 10% хотели бы улучшить знание русского языка. Русский язык почти все опрашиваемые очень хорошо понимают, хорошо на нем читают и пишут, но говорят удовлетворительно, в другом же, проверочном, вопросе многие обозначили ситуацию следующим образом: «понимаю разговорную речь, но не говорю». Это входит в противоречие с предыдущими данными о среде формирования человека.

Улучшают знание русского языка посредством просмотра ТВ 50% и посредством общения 20%.

О преподавании русского и румынского языка в школах респонденты высказались в основном за «удовлетворительно», хотя указали, что во время изучения русского языка им было «интересно».

3. Мнение респондента о роли того или иного языка лично для него и в Молдове.

Как считают респонденты, государственный язык необходим русскоязычному населению Молдовы для повседневного общения, в первую очередь, и для устройства на работу. Среди ответов респондентов можно выявить некоторую стереотипность в восприятии ситуации – например, отмечалось нежелание русскоязычными изучать государственный язык. Опровержение данного стереотипа, возможно, будет наглядно представлено после анализа экспертного опроса среди других национальностей РМ.

Для большей части самих респондентов русский язык является языком межнационального общения, а кроме того – средством доступа к информации и приобщения к мировой культуре. Для 10% русский язык не играет никакой роли. О будущем русского языка в РМ около половины утверждают, что он не исчезнет, около половины утверждают, что в случае его исчезновения люди выучат государственный язык, а 1% считают, что в этом случае русскоязычное население покинет страну.

4. Сферы и ситуации, в которых опрашиваемый использует тот или иной язык (общение, переписка, получение информации и т. п.)

Телевидение и радио, как показали результаты опроса, являются генераторами этноязыковой толерантности. Большинство смотрят фильмы и передачи на русском, а также на иностранных языках. Переписку ведут 50% на родном и 50% на русском языке. Читают в принципе очень мало на всех языках. О книгах в домашней библиотеке, как на русском, так и на государственном языке, пишут: «Есть, но мало». В качестве любимых авторов отмечают в основном тех, кто на слуху, и в основном поэтов – М. Эминеску и Г. Виеру, среди русскоязычных – С. Есенина (возможно, сказывается недавно выпущенный фильм о поэте), А. С. Пушкина. Из прессы читают в большинстве случаев «Timpul», а также рекламно-развлекательные газеты и журналы на русском языке. Песни любят в основном популярные на русском и иностранных языках, также предпочитают классику, а кроме – того народные песни и рок на русском и иностранных языках.

5. Уровень толерантности человека по его действиям в тех или иных ситуациях.

В самохарактеристике присутствует стереотип европейского идеала – миролюбие, возможность найти общий язык с любым, свобода, энергичность, оригинальность. Из наиболее худших качеств человека отметили склонность к бранной лексике (мату), пьянство, национализм и плохое обращение с животными (возможно, сказалось большее количество проанализированных анкет, заполненных девушками).

В ответах на вопросы-ситуации или вопросы где нужно выразить согласие или несогласие с некоторыми высказываниями, наблюдается достаточно высокий уровень толерантности, кроме согласия среди большинства респондентов со следующим утверждением «одни языки звучат красивее, чем другие». В других же случаях, к примеру, слушают песни на других языках с удовольствием, к передачам на других языках относятся спокойно, равно как и к преподавателю, говорящему с акцентом. Положительно относятся к браку с человеком другой национальности и в большинстве случаев расположены к знакомству с тем, кто говорит на языке, отличном от их собственного. Хотя в большинстве случаев избранники респондентов владеют их языком.

И национальная, и языковая принадлежность для большинства респондентов очень значима. Зачастую в ситуациях общения с людьми, говорящими на другом языке, они отдают предпочтение родному языку. Основной проблемой общения называют незнание другим человеком их родного языка, в редких случаях – собственное незнание языка другого человека.

К учебе на языке, отличном от их родного, в том числе, и на русском, относятся спокойно. В выборе работы наличие благоприятной языковой атмосферы более значимо. По мнению респондентов, национальных меньшинств в Республике Молдова имеют удовлетворительные права – для них должно быть образование на родном языке и литература.

6. Взгляд респондента на уровень толерантности в стране и понимание им феномена «толерантность», в том числе «этноязыковая толерантность».

То, что в Молдове возможен конфликт на языковой почве, отметили 60%; 75% беспокоит проблема толерантности в Молдове. Практически все респонденты указывают на то, что иногда случается слышать некорректные высказыванию по поводу их родного языка.

Толерантность понимают как взаимоуважение 50% и как терпение – 20%. За наличие этноязыковой толерантности в Молдове высказалось около 60%, а за отсутствие – около 40%. Само понятие этноязыковой толерантности трактуется респондентами как возможность каждого творить и говорить на своем языке, а также как наличие 2-х государственных языков в стране.

Таким образом, владея даже такой предварительной информацией, мы можем делать некоторые прогнозы об уровне толерантности в Республике Молдова. Кроме того, уже сейчас можно сделать некоторые выводы, к примеру, о том, что главным источником толерантности являются телевидение и радио. Но, в то же время, это обстоятельство ведет и к интолерантности в коммуникативной сфере. Владение языками сводится к восприятию различной информации, посредством теле-, радио- и других источников, но не к общению с живыми носителями языка. Кроме того, предварительное исследование показывает низкий уровень начитанности молодых людей и то, что интерес к книгам резко падает. Также, по полученным результатам, мы видим, как стереотипы прошлого могут влиять на восприятие сегодняшней ситуации, а следовательно, – и на показатели толерантности.

**Rezumat**

Acest articol prezintă rezultatele preliminare ale unui sondaj etno-sociologic „Toleranța etnică din Republica Moldova”. Datele obținute sunt sistematizate în conformitate cu șase blocuri semantice.

**Cuvinte cheie:** toleranță, toleranță etnică, toleranța etnolingvistică.

**Резюме**

В данной статье представлены предварительные результаты этносоциологического опроса «Этническая толерантность в Республике Молдова». Полученные данные систематизированы по шести смысловым блокам.

**Ключевые слова:** толерантность, этническая толерантность, этноязыковая толерантность.

**Summary**

In this article the author provides the preliminary results of the ethno-sociological research “Ethnic tolerance in the Republic of Moldova”. The data is systematized in six logical blocks.

**Key words:** tolerance, ethnic tolerance, ethno-linguistic tolerance.

# RECENZII
# РЕЦЕНЗИИ

*М. ГУБОГЛО*

## В ПОИСКАХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ
Рецензия на монографию В. П. Степанова
«Грани идентичностей» (Тирасполь, 2010)

Изучение различных форм идентичности, в том числе этнической и гражданской, составляющих предмет исследования вышедшей в 2010 г. монографии «Грани идентичностей» (Тирасполь, 2010), осуществляется в предметной области отдельных научных направлений – социальной психологии, социологии, политологии, этнологии, взаимодействие которых, в свою очередь, порождает массу междисциплинарных научных направлений.

Монография В. П. Степанова посвящена этнической и гражданской идентичности украинского населения, проживающего на двух берегах Днестра ранее единой Молдовы. Это лишний раз свидетельствует о дополнительных сложностях, с которыми столкнулся автор. Одновременно книга представляет собой междисциплинарное исследование, выполненное на стыке этнологии, истории, политологии, права и социологии, отчего раскрытие острых вопросов современности находит новые, многогранные горизонты.

Во-первых, в книге анализируется этносоциальная группа, длительное время проживающая на территории Республики Молдова, во-вторых, характеризуется положение украинцев в очерченных хронологических рамках на обоих берегах Днестра, что приобретает особое значение в период нерешенных проблем во взаимоотношениях между Кишиневом и Тирасполем.

Наряду с обязательными требованиями, предъявляемыми к монографии, автор, несмотря на то, что исследование касается процессов современности, делает серьезный и глубокий экскурс в историю украинского населения края. Демонстрируя прекрасное знание фактологии, В. Степанов подробно знакомит читателя с основными вехами в истории восточного славянства на молдавской земле, трансформацией этнического имени украинского населения. В исследовании выделяются этапы историографического изучения украинского населения края. Работа, безусловно, выигрывает от подробного анализа автором, на основе разного рода историографических источников, традиционной культуры хозяйствования в XIX – начале XX вв., занятий и устройства дома изучаемого народа. Важность исследования заключается в возможности выявить общеукраинские и региональные черты.

Количество представленного материала, в том числе впервые вводимого в научный оборот, глубина его осмысления и сделанные выводы о становлении нормативно-правовой основы межэтнических отношений, ее соответствии международным нормативно-законодательным актам, о факторах, масштабах, темпах формирования этнической и гражданской идентичности украинцев на двух берегах Днестра в контексте этнополитических реалий последних двадцати лет являются важным вкладом в современное гуманитарное знание.

Серьезный и всесторонний анализ историографии по общетеоретическим вопросам идентичности в изучаемом пространстве и за рубежом, а также материалов, затрагивающих непосредственно этническую и гражданскую идентичность украинского населения края, достигнут за счет авторского умения выделять и сочетать интересы одной отдельно взятой этнографической группы в полиэтническом сообществе с учетом общественных интересов, переживаемых меняющимся сообществом.

При изложении результатов исследования В. П. Степанов порой выходит за рамки своей темы, непосредственно связанной только с украинцами Молдовы и украинством, при этом он не избегает острых дискуссионных тем, делая это изобретательно и профессионально. Пафос и итоги монографии В. П. Степанова свидетельствуют о том, что в построении гражданского общества принимают участие все представители Молдовы как полиэтнического государства. Многоликость этнической и гражданской идентичности находит свое проявление в среде лиц различнфх национальностей и среди интеллигенции, делает национальные меньшинства одной из устойчивых сил в деле поддержки и сохранения молдавской государственности. Причем украинцы, как справедливо отмечено в монографии, выступают своеобразным локомотивом в рассмотрении процессов развития гражданского и этнокультурного общества в Республике Молдова постсоветского периода.

Характеристика проблем становления института законодательного обеспечения прав и свобод национальных меньшинств, деятельности государственных органов, которая направлена на защиту и поддержку национальных меньшинств, превращает положения и выводы исследования в важное пособие для коллег, занимающихся изучением и оптимизацией этнополитических и этноправовых процессов в среде представителей национальных меньшинств.

В. П. Степанов, обладая острым чутьем социальной ткани, хорошо представляет себе механизмы формирования этнической и гражданской мобилизации на страницах национальноязычной литературы. При ее анализе автор выделяет произведения, освещающие традиционно-бытовую культуру украинцев как самими украинцами, так и авторами других национальностей. Это малоисследованное направление позволяет направить прожектор на ви-

дение этноса/этнической группы как «своими», так и «иными» носителями этнической идентичности. Особой заслугой автора можно считать всесторонний и обстоятельный анализ художественной литературы как фактора этнокультурной мобилизации. Соответствующие страницы читаются с захватывающим интересом.

Создание Глоссария терминов и понятий и именного указателя авторов, используемых в тексте монографии, не входит в число обязательных требований, предъявляемых к научным изданиям, однако они были бы весьма желательны при создании столь объемного и разнопрофильного фолианта.

Научную новизну исследования В. П. Степанова составляет не «критический анализ историографии по проблеме этнической и гражданской идентичности», поскольку такой проблематики в Республике Молдова до В. П. Степанова не существовало, а конкретное их исследование, впервые проведенное самим автором, как он сам справедливо подчеркивает.

Безусловный интерес представляют авторские размышления над историософской проблематикой, одновременно имеющие прямой выход на практику. Речь идет о проблеме мифологизации истории и влиянии ее на формирование этнических стереотипов. Авторское понимание этой глобальной проблемы, безусловно, вносит достойный вклад в изучение явлений искусственного формирования ценностей, воздействия на массы.

Неординарно подходит автор и к анализу этнокультурного движения народа. Наряду с традиционным описанием жизни этнокультурных организаций, он удачно и неожиданно рассматривает закрытое/полузакрытое общественное движение, способное влиять на мобилизацию самой элиты, в качестве примера Вячеслав Петрович характеризует деятельность украинской организации «Рыцарский орден архистратига Михаила» и его роль в укреплении рядов этнической украинской элиты.

Обращает на себя внимание текст, посвященный урбанистическим процессам и проблеме ксенофобии в городах Молдовы. Вообще, нужно сказать, что многогранность проблем идентичности уводит исследователей в самые далекие палестины. Вероятно, чувствование этого автором и послужило поводом для названия этой книги.

Не менее интересной выглядит попытка разобраться в проблеме формирования культурного кода Молдовы.

Этносоциологический опрос, проведенный среди представителей украинского населения, позволил выявить тот факт, что представителей национальных меньшинств по-прежнему беспокоит проблема межэтнической стабильности, войны и мира и вопрос о формировании патриотических ценностей. Редкий в нынешних условиях рыночной экономики, разработанный В. П. Степановым опросный лист состоит из нескольких блоков (языковые ценности, семья, семейные отношения и предпочтения в выборе партнера, такие маркеры, как «Родина», «Вторая Родина», «земля», состояние этнических и гражданских ценностей респондентов-украинцев и связи с этнической Родиной (восприятие государственной символики, оценка этнокультурного движения); вопросы, касающиеся этнопсихологической характеристики украинского населения), которые позволили получить новые, впервые вводимые в научный оборот сведения об авто- и геторостереотипах, сложившихся в среде этносоциальной группы населения, что усилило выводы и доказательность исследования.

Книгу В. П. Степанова отличает четкая логика изложения. Текст читать и полезно, и интересно, хотя автор иногда бывает критичен. Материалы монографического исследования были апробированы автором в многочисленных научных публикациях, в том числе в трех монографиях, последняя из которых «Украинцы Республики Молдова. Очерки трансформационного периода (1989–2005)» (Кишинев, 2007) встретила широкий положительный отклик среди специалистов. Исследование, безусловно, выигрывает в связи с тем, что на его страницах представлены этнополитические и этнокультурные процессы, затрагивающие судьбу украинцев Приднестровья. Автор накопил большой и разносторонний материал и сумел его доказательно представить.

Вызовы времени на рубеже XX и XXI вв. актуализируют исследовательские темы, раскрытие которых позволяет дать ответ на научные проблемы и открывает выход на практику. Конкретные рекомендации и выводы, помещенные в заключительной части монографии В. П. Степанова, – еще одно наглядное тому подтверждение.

Исследование В. П. Степанова станет ценным научным пособием для всех, кто интересуется этнополитическими проблемами на двух берегах Днестра и судьбами украинцев ближайшей диаспоры Украины.

*В. СТЕПАНОВ, Н. ДУШАКОВА*

# РЕВНИТЕЛИ «ДРЕВЛЕГО БЛАГОЧЕСТИЯ»

Рецензия на монографию А. А. Пригарина «Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв.». Научн. ред. О. Б. Демин. Одесса – Измаил – Москва: СМИЛ – Археодоксия, 2010. 528 с.

Рассматриваемые в монографии А. Пригарина территории исследователи не случайно называют «коридором истории» – столь насыщенными историческими перипетиями оказались земли Придунавья. Старообрядцы – это одна из давних и до сих пор слабоизученных этноконфессиональных общностей этого региона. «Спасаясь от гонений православной церкви, русские раскольники оседали в конце XVII в. в Днестровско-Прутском междуречье» (Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. Кишинев. 1979. С. 56). Более многочисленным и регулярным было переселение старообрядцев в Подунавье в XVIII в. (Наулко В. І. Етнічний склад населення української РСР. Київ. 1965. С. 12).

Именно в XVIII в., точнее, во второй его половине, переселения старообрядцев в Подунавье становятся наиболее частыми и массовыми. Этот насыщенный историческими событиями в жизни старообрядчества период и стал предметом монографического рассмотрения в книге Александра Анатольевича Пригарина «Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв.».

Староверы всегда привлекали к себе внимание, но одновременно находились на определенной дистанции от изучающих. Исторический опыт выживания и самоизоляции наложил на них особый отпечаток таинственности и замкнутости. Время, однако, неумолимо расставляет свои акценты – с конца XX в. старообрядческая тематика вызывает особенно острый интерес исследователей из самых разных научных областей. Накапливается большое количество публикаций, освещающих вопросы наиболее раннего этапа истории старообрядцев Юго-Восточной Европы. Накопление и систематизация литературы и источников осуществлялась и в годы советской власти, несмотря на то, что официальная идеология не поощряла изучения религиозной проблематики. С распадом советской системы создаются условия и возможности для появления первого обобщающего труда по данной проблематике в «юго-западном направлении»: в 2010 г. выходит в свет монография А. А. Пригарина.

В своем объемном исследовании Александр Пригарин рассматривает формирование общности ревнителей «древлего благочестия» в Придунайских землях (в Буджаке и Добрудже). Хронологические рамки работы охватывают период с середины XVIII до середины XIX столетия, то есть время от возникновения самобытной старообрядческой общности до ее оформления в структурированную группу, способную к дальнейшему самостоятельному развитию.

«Лейтмотивом исследовательского проекта», по словам самого автора, явилось выяснение того, «как и откуда появилась общность, удачно соединяющая глубокую древность с искушающей современностью, каким образом она выдержала испытания времени, не столько сохраняя, сколько активно развивая свой потенциал».

В своей работе А. Пригарин показывает, что некрасовско-липованская общность на Дунае возникает в результате длительных и сложных перемещений. Часть этого населения составили непосредственные выходцы из России, остальные оказались на Дунае, пройдя «маршруты длиной в жизнь одного поколения». Исследователь выделяет, как минимум, три пути движения старообрядцев на Дунай: через земли Речи Посполитой, через османские владения и через пограничья восточно-европейских империй. Рассматривая основные вехи формирования, становления и стабилизации старообрядческой общности, автор выстраивает свою периодизацию, принимая во внимание причины и формы переселений, количество переселенцев, географию расселения, характер поселений.

Впервые в историографии прослеживается динамика численности, половозрастная структура последователей дониконовского православия, анализируются миграционные процессы староверов.

Отдельная глава монографии посвящена религиозной практике старообрядцев на Дунае. Церковное строительство в первой половине XIX в. привело к тому, что на Дунае возникли и стали функционировать старообрядческие храмы и монастыри. В результате Придунайские земли, как справедливо отмечает автор, из места «поиска благочестия» стали одним из центров его создания.

В конце XX – начале XXI вв. в этнологической науке достаточно остро встал вопрос о проблемах идентичности. Объяснение этому кроется не только в развитии самой этнологической науки, которая, сталкиваясь с вызовами нового времени, стала тесно взаимодействовать с рядом научных дисциплин – политологией, психологией, социологией, лингвистикой, породив внутри себя смежные направления с элементом «этно-» – этнополитология, этнопсихология и т. п. Распад социалистической системы, проблемы глобализации и продолжающиеся урбанистические тенденции, наряду с целым рядом других факторов, дали дополнительный толчок к актуализации вопроса об идентичностях. Затронутая

в работе проблема идентификации идентичности старообрядческого населения, безусловно, добавляет монографии актуальности. Автор справедливо обращает внимание на многогранные стороны культуры старообрядческого населения, формирующие ментальные ценности изучаемой этноконфессиональной общности.

А. Пригарин также уделяет внимание формированию набора социальных практик и культурно-бытовых традиций старообрядческого населения, позволивших ему успешно вписаться в условия региона. Так, рассматриваются хозяйственные занятия, материальная культура, общественный быт, институт семьи и брака, и, конечно, особенности мировоззрения и духовной культуры староверов, основу которого составляло «древлеправославное мировоззрение».

Исследователь отмечает, что к середине XIX столетия старообрядцы на Дунае создали эффективные институты для своей жизнедеятельности. С этого времени можно говорить о завершении процесса формирования старообрядческой общности и начале процесса внутригрупповой консолидации. А. Пригарин справедливо обращает внимание на «тайные» языки, характеризовавшие этносоциальные группы старообрядцев.

Отдельно стоит отметить то, что к своей работе автор привлек очень широкий круг источников, часть которых он впервые ввел в научный оборот. А. Пригарин опирался на документы архивов Украины, Молдовы и России; к исследованию привлекались и различные типы опубликованных источников, среди которых законодательные, картографические, эпистолярные, мемуарные, описания очевидцев, записки путешественников, так называемые «эго-источники» – сочинения и свидетельства самих старообрядцев. Кроме того, привлекались массовые формулярные источники (посемейные списки, ревизские сказки), статистические материалы, различные описания – хозяйства, повседневных и религиозных практик.

К изложению, анализу и интерпретации данных, полученных в поле, автор применяет современный постмодернистский подход, очищенный от известной запутанности и бессистемности, свойственной этому направлению; при этом лишь изредка грешит «заумными» фразами или конструкциями. Предположения и утверждения автора убедительно удостоверяются множеством цитат из многочисленных источников и литературы, а также полевыми записями этнолога. При этом создается впечатление, что автор действительно слышит голоса героев своей работы и их потомков и позволяет читателям тоже услышать голос эпохи.

Нельзя не обратить внимание на еще одну важную сторону работы: в конце монографии представлена подробная библиография проблемы. Это, безусловно, поможет специалистам, студентам, которые специализируются по столь интересной и многоплановой теме, как история и историческое наследие русского старообрядчества Юго-Западного направления.

Конечно, сама заявленная тема является очень непростой, но это и вызывает особый интерес – как у исследователя, так и у читателя. Открытие автором новых любопытных данных и анализ самых разных источников способствуют тому, что монография читается как увлекательный детектив с интересно выстроенной сюжетной линией.

Автор монографии опирался и на большое количество собственных полевых исследований, в ходе которых ему удалось обследовать практически все старообрядческие поселения изучаемого региона. Авторам рецензии неоднократно доводилось принимать участие в работе экспедиций совместно с Александром Пригариным, в которых он демонстрировал умение творчески подходить к сбору этнографического материала, зажигая своим энтузиазмом многочисленных студентов и аспирантов, передавая им навыки научного поиска, на личном примере демострируя, что только постоянным трудом можно прийти к поставленной цели. Книга, о которой идет речь, – одна из реализованных целей Александра Анатольевича.

Книгу читать интересно и полезно. Она наверняка надолго займет достойное место среди работ, освещающих этнорегиональные черты русского старообрядчества на Дунае.

*C. ŞIŞCAN*

# SUB RAZELE SIMBOLURILOR NAȚIONALE ALE REPUBLICII MOLDOVA

Recenzie la cartea **„Simbolurile naționale ale Republicii Moldova”**

În anul 2011, la Chişinău, a ieşit de sub tipar o lucrare fundamentală „Simbolurile naționale ale Republicii Moldova”, pregătită de Instituția Publică „Enciclopedia Moldovei”. Sub egida responsabilui de ediție, dr. în politologie – Constantin Manolache, într-un timp foarte restrâns, cercetătorii au abordat cele mai variate domenii care vizează simbolica națională a Republicii Moldova, începând cu simbolurile de stat, moneda, simbolurile forțelor armate şi ale Academiei de Ştiințe a Moldovei, şi terminând cu armorialul teritorial şi activitatea Comisiei Naționale de Heraldică. „Ideea editării unui volum dedicat simbolurilor naționale ale țării noastre, – menționează autorii în „Notă asupra ediției” – a fost lansată de Instituția Publică „Enciclopedia Moldovei” (de la 1 ianuarie 2011 Institutul de Studii enciclopedice din Chişinău din cadrul Academiei de Ştiințe a Moldovei) ca urmare a manifestărilor ştiințifice, politice şi culturale prilejuite de aniversarea a 20-a a adoptării Tricolorului în calitate de Drapel de Stat al Republicii Moldova desfăşurate în preajma zilei de 27 aprilie 2010” (p. 11).

La crearea volumului au participat: academicianul Gheorghe Duca, preşedintele Academiei de Ştiințe a Republicii Moldova, dr. hab. în studiul artelor Mariana Şlapac, vicepreşedinte al AŞM, dr. în istorie Silviu Andrieş-Tabac, dr. în politologie Constantin Manolache, dr. în istorie Ion Xenofontov ş.a. cercetători cu renume.

Merită a fi menționată participarea la realizarea studiului şi a specialiştilor din cele mai diferite domenii: Vladimir Bogdan (Aparatul Preşedintelui Republicii Moldova), dr. în istorie Ana Boldureanu (Muzeul Național de Arheologie şi Istorie a Moldovei), dr. în filologie Varvara Buzilă (Muzeul Național de Etnografie şi Istorie Naturală), dr. în istorie Vitalie Ciobanu (Academia Militară a Forțelor Armate „Alexandru cel Bun”), cercetătorii ştiințifici: Petru Costin (Muzeul Armatei Naționale) şi Silvia Donici (Institutul de Studii Enciclopedice din Chişinău), dr. în istorie Vlad Mischevca (Institutul de Istorie, Stat şi Drept al AŞM), dr. în economie Mihai Patraş (Universditatea de Stat din Moldova), dr. în economie Didina Țăruş (Institutul de Studii Enciclopedice din Chişinău).

Pentru cultura noastră națională valoarea cărților de acest gen este greu de a apreciat.

În *Cuvânt-înainte* acad. Gheorghe Duca scrie: „În volumul de față au fost adunate şi prezentate simbolurile naționale oficiale ale statului nostru – Republica Moldova, bine cunoscute cetățenilor şi străinilor, dar şi alte embleme edificatoare pentru țară, dintre care unele sunt deja funcționale, iar altele urmează a fi recunoscute. Acest evantai emblematic are rolul să definească imaginea heraldică a țării noastre acasă, în spațiul european şi în cel mondial” (p. 7).

Coordonator şi redactor ştiințific al ediției este cunoscutul heraldist doctor în istorie Silviu Andrieş-Tabac, vicepreşedinte al Comisiei Naționale de Heraldică, vicedirector ştiințific al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. Din cele 11 capitole care au intrat în carte, redacția a cinci îi aparține I „Stema de Stat”, II „Drapelul de Stat”, III „Imnul de Stat”, IX „Simbolurile oficiale ale Academiei de Ştiințe a Moldovei” şi X „Armorialul teritorial”). Alte două capitole sunt scrise în colaborare cu Varvara Buzilă (cap. IV „Simbolurile naționale derivate şi complementate”) şi cu Vladimir Bogdan (cap. V „Distincțiile de Stat ale Republicii Moldova”). Tabelul cronografic şi bibliografia selectivă sunt realizate de acelaşi autor.

La ideea editării volumului dat autorii au venit bine pregătiți, cu un bagaj creativ solid. În diferite reviste au văzut lumina tiparului articole semnate de S. Andrieş-Tabac, cu o analiză ştiințifică profundă consacrate simbolurilor, emblemelor şi stemelor Republicii Moldova („Armele heraldice ale Cantemireştelor (2008); „Despre educația prin simboluri” (2009); „Introducere în heraldică. Noțiuni generale şi întregiri la armorialul teritorial românesc” (2008); „Perspectivele heraldicii ecleziastice în Republica Moldova” (2008); „Simbolurile de Stat ale Republicii Moldova” (2009) ş. a.). Investigațiile în domeniul vizat au deschis autorului posibilitatea de a desfăşura o panoramă vastă a apariției şi dezvoltării heraldicii în țara noastră.

Capitolele din volumul de faţă sunt scrise la un nivel înalt ştiinţific, cu măiestrie, cu pana unui profesionist iscusit, iar redactarea ştiinţifică este făcută cu responsabilitate cetăţenească şi cu respect faţă de colegii cercetători.

Acad. Gheorghe Duca, caracterizând lucrarea şi valoarea ei pentru Republica Moldova, a menţionat: „… importanţa primordială o deţin simbolurile naţionale. Acestea sunt menite să coaguleze entităţile naţionale şi statale pentru ca ideea de stat să aibă şi componente emotive. Căci omul şi în *secolul nanotehnologiilor* rămâne o fiinţă sensibilă, dornică de comunicare emotivă pe viu cu semenii săi şi ataşată de idealuri colective nonmateriale”.

Apoi îşi detaliase gândul: „Astfel, statul contemporan mai foloseşte o stemă naţională datorată Evului Mediu, un drapel naţional născut în „secolul naţionalităţilor”, un imn naţional generat de mişcările de emancipare naţională ori socială din epoca modernă sau contemporană, dar şi alte embleme, mai noi, care îl identifică în situaţii nonformale – flori, copaci, păsări, animale, monumente, etc.” (p. 7).

Lucrarea de faţă este bine gândită şi structurată. Capitolele I–III sunt dedicate simbolurilor naţional-statale: Stemei de Stat, Drapelului de Stat şi Imnului de Stat al Republici Moldova. Ele conţin introduceri teoretice, istoricul apariţiei şi adoptării emblemelor statale. În text lipsesc termeni speciali şi detalii privind sursele. Aceasta oferă cititorului, care nu posedă cunoştinţe speciale în domeniul dat, după cum afirmă autorii în *Prefaţa* lucrării, fără eforturi sesizabile a pătrunde în esenţa textului, a înţelege istoricul apariţiei şi evoluţiei ulterioare a simbolicii în ţara noastră. Totodată, autorul primelor trei capitole nu reduce din nivelul ştiinţific al articolelor sale. El aduce ultimele informaţii din domeniul cercetării istoriografice, publică imagini, unele din ele inedite, descoperite în fondurile de arhivă, muzee şi chiar în colecţii particulare.

Capitolul IV este consacrat simbolurilor naţionale derivate şi complementare. Acest capitol poate fi considerat la drept cuvânt unul inovator. Aici sunt prezentate societăţii simbolurile naţionale noi, o parte din ele aprobate în şedinţa Legislativului ţării deja la momentul redactării volumului de faţă (17 septembrie 2010). Sunt evenimente de referinţă în istoriografia ţării noastre, care, la sigur, vor avea un impact deosebit în societatea civilă (autorii capitolului S. Andrieş-Tabac şi Varvara Buzilă).

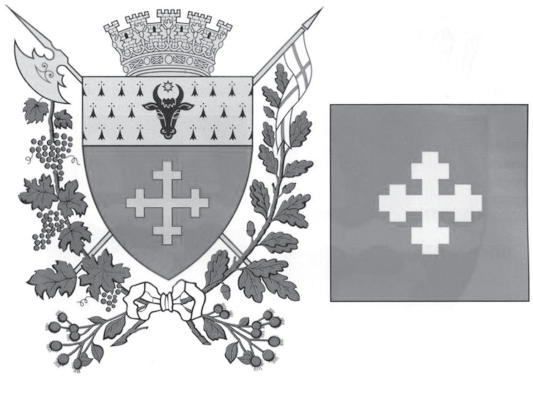
Capitolul V – *Distincţiile de Stat* – prezintă şi el o premieră în istoriografia faleristică a Republicii Moldova (autori: S. Andrieş-Tabac şi V. Bogdan). Apariţia acestui compartiment nu va trece la sigur neobservată de specialişti şi practicieni şi va contribui la echilibrarea lucrului instituţiilor legate nemijocit cu distincţiile de stat.

Cel de-al VI-lea compartiment – *Moneda naţională* – se prezintă ca unul mai modest comparativ cu scopurile anunţate (autori Ana Boldureanu şi M. Patraş). Compartimentul propune cititorului numai un scurt istoric al monedei şi o cronică a implementării monedei în Republica Moldova. Cert este faptul că capitolul dispune de o bogată colecţie de monede vechi şi unităţi băneşti contemporane, fapt care îi oferă o deosebită valoare artistică şi istorică.

Capitolele VII–VIII sunt consacrate simbolicii Forţelor Armate (autori P. Costin şi V. Ciobanu) şi Serviciului vamal. Pentru aceste articole este specific laconismul relatării evenimentelor, stricteţea noţiunilor, posedarea profesionistă a domeniului cercetat, capitolul fiind ilustrat cu steme, drapele şi embleme specifice forţelor armate.

Destul de amplu s-a prezentat Silviu Andrieş-Tabac în capitolele IX şi X (*Simbolurile naţionale ale Academiei de Ştiinţe a Moldovei* şi *Armorialul teritorial*). Unul din cele mai reuşite poate fi considerat, în viziunea noastră, compartimentul X. În pofida faptului că patrimoniul heraldic al Moldovei ajuns în zilele noastre nu este atât de mare, autorul acestui capitol, fundamentându-se pe surse arhivistice şi cronici vechi, izvoare paleografice şi numismatice, a reuşit cu brio să transmită spiritul simbolului naţional, sensul său profund şi perspectivele de evoluţie, mireasma irepetabilă a acelei epoci, trăsăturile specifice a fiecărei regiuni, oraş şi sat, tradiţiile şi priorităţile sale. Stemele realizate în colaborare cu notorii pictori heraldişti din republică – Mariana Şlapac, Iurie Caminschi, Sergius Ciocanu –, se remarcă prin strictete şi amploare. Este lăudabil faptul că cu cât este este mai profundă esenţa stemelor, cu atât mai mare este şi mesajul acestor lucrări. Numeroase compoziţii denotă originalitatea gândirii şi eleganţa formei, fiind create în colaborare cu Mariana Şlapac. De exemplu, stema satului Lăpuşna, r-ul Hânceşti (p. 556), unde s-a născut Alexandru Lăpuşneanu. Scutul stemei este divizat în două compartimente – alb (partea de sus) şi roşu

**Satul Lăpuşna, raionul Hânceşti**

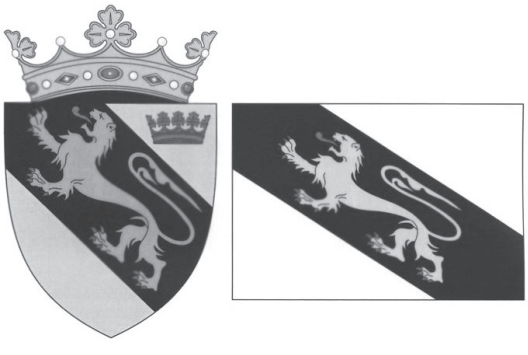


(partea de jos). Pe fundalul roşu – o cruce recruciată de aur. În partea superioară (albă) a scutului – un cap de bour negru având între coarne o stea de aur cu opt raze. Scutul este timbrat de o coroană domnească de aur, din care iese o coroană murală cu cinci turnuri. Scutul este fixat pe o halebardă de argint şi un steag militar tot de argint. Scutul este înconjurat în dreapta de două ramuri de vie, iar în stânga de două ramuri de brusture. Ramurile sunt legate între ele cu o panglică albă. Ală-

turi de stemă este plasat drapelul. Pe o pânză roşie este prezentată o cruce galbenă. Drapelul este o continuare heraldică a stemei medievale a Lăpuşnei unde s-a născut domnitorul. Despre acest moment ne vorbeşte capul unui bour negru, iar culoarea roşie denotă faptul că aici s-a aflat vechea reşedinţă domnească. Despre aceasta relatează şi coroana de aur. Prezenţa vămii şi a serdarului ne este argumentată prin halebardă şi steagul militar. Zona Codrilor, unde este plasată Lăpuşna, este exemplificată prin ramura de stejar, iar despre activităţile localnicilor ne relatează viţa-de-vie şi strugurii. În aşa mod, nici un detaliu din viaţa social-economică a acestei localităţi nu a fost trecut cu vederea. Stema este una reuşită, multilaterală şi plurivalentă.

Aceeaşi exuberanţă de idei şi forme posedă şi multe alte steme, printre care dorim s-o evidenţiem pe cea a raionului Leova (p. 562). Pe diagonală, din vârful drept

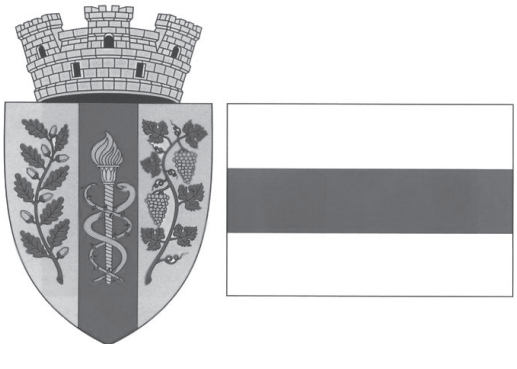
**Raionul Leova**



de sus şi până la vârful stâng de jos pe scutul stemei trece o bandă neagră, încărcată cu un leu auriu mergând, cu ghiare roşii şi o limbă roşie lungă. În vârful stâng al scutului se află o coroană voievodală. Scutul este timbrat de o coroană raională. Banda neagră simbolilează corelaţia cu Valul lui Traian, leul de aur este antroponiomicul din care a derivat ulterior denumirea localităţii (Leova – Leu, Lev). Legătura istorică cu ţinutul Tigheci este relatată prin coroana voievodală roşie. Pe drapel este prezentată aceeaşi bandă neagră cu leul mergând. În acest context se remarcă şi alte steme: ale raionului Ocniţa (p. 568), raionul Rezina (p. 573), raionul Soroca (p. 579), raionul Ştefan Vodă (p. 584), raionul Ungheni (p. 587).

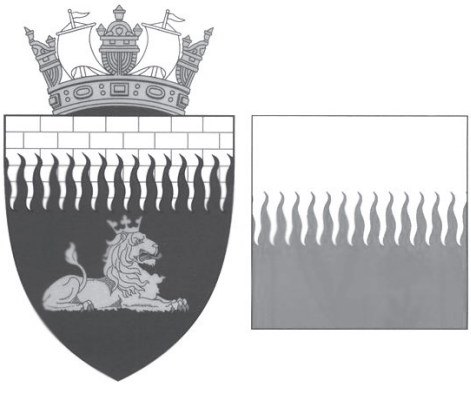
Un interes deosebit reprezintă realizivile pictorilor-heraldişti Iurie Caminschi (satul Budeşti, p. 513; oraşul

**Oraşul Codru, municipiul Chişinău**



Codru, p. 514; raionul Făleşti, p. 544); a pictorului-arhitect Sergius Ciocanu (satul Varniţa, p. 525; satul Horeşti, r-ul Ialoveni, p. 561). În acest context dorim să apreciem şi creaţia pictorului Gheorghe Vrabie care a lucrat asupra stemei de stat a Republicii Moldova.

**Satul Varniţa, raionul Anenii Noi**



Lucrarea „Simbolurile Naţionale ale Republicii Moldova" este bogat ilustrată. Coordonatorul în colaborare cu pictorul Valeriu Oprea şi fotograful Oleg Cebotariov s-au străduit asupra imaginii volumului, selectând minuţios fiecare imagine, majoritatea din care sunt inedite şi posedă o valoare istorică inestimabilă. Un aport considerabil în pregătirea designului cărţii, elaborarea concepţiei grafice şi redactării tehnico-artistice l-au avut pictorii A. Colâbneac, V. Oprea, V. Pogolşa şi V. Roşca.

Cartea „Simbolurile Naţionale ale Republicii Moldova" se prezintă ca un suport remarcabil în ştiinţa noastră istorică în crearea imaginii Moldovei drept o ţară cu un specific naţional deosebit în domeniul heraldic, drept o ţară cu tradiţii artistice bogate, crescute sub razele sufletului unui popor harnic şi paşnic.

Lucrarea, „Simbolurile Naţionale ale Republicii Moldova" ne permite să reflectăm asupra plurivalenţei şi multidimensionalităţii creaţiei autohtone artistice şi prezintă un important instrument în promovarea valorilor patrimoniului nostru cultural.

Lucrarea fundamentală elaborată sub egida Institutului de Studii Enciclopedice al Academiei de Ştiinţe a Moldovei este un succes creativ remarcabil, o lucrare care merită acordarea Premiului de Stat al Republicii Moldova.

*В. СТЕПАНОВ*

# ШАТРЫ, КОСТЕР И ДОРОГА ДЛИНОЮ В ЖИЗНЬ

Рецензия на монографию «Цыгане. Происхождение и культура (Социально-антропологическое исследование)». Москва – София: Парадигма, 2009. Авторы: М. В. Смирнова-Сеславинская, Г. Н. Цветков.

Изучение цыган в России – это многовековой процесс, заставляющий задуматься о феномене цыган в целом и его отдельных аспектах.

Авторы проделали солидную работу, которая потребовала серьезных изысканий в сфере социальной антропологии, сравнительного языкознания, истории и этнографии. В связи с этим исследование, освещающее колоссальное количество сторон многогранной культуры цыган (это и этническая история, и проблемы идентичности и идентификации, и очень важная проблема системы родства), скрупулезно проанализированных авторами, представляет большой научный интерес.

Книга осуществляет серьезную попытку проникнуться уважением к культуре цыган. Это позволяет раскрыть мир малоисследованного народа в комплексном представлении.

Следует отметить, что исследование объемом свыше 820-ти страниц нуждается в особом внимании и анализе. Поэтому необходимо констатировать, что данная работа, прежде всего, является выдержанным и апробированным исследованием, получившим освещение в СМИ.

Книга, безусловно, осуществляет попытку представить динамику развития этнического цыганского самосознания и процессы распространения подобных ценностей, направленные на укрепление внутренних возможностей цыганского населения.

Монография включает в себя шесть полноценных глав исследования, в которых основное внимание уделяется анализу проблем происхождения цыган, эволюции их системы родства. Следует добавить, что анализ системы родства этнических сообществ России, за исключением русского населения, изучен недостаточно. Если говорить о цыганах, то можно с уверенностью утверждать, что рецензируемая книга выступает в качестве практически первого комплексного исследования системы родства цыган России.

Изучение данного направления важно еще и потому, что структура терминов родства позволяет отразить широкий спектр традиционной культуры этноса, выявить особенности социальной организации этносоциального сообщества, стадиальность развития этноса, специфическое развитие семейных отношений. Особый уклад жизни и феномен цыганской культуры дает возможность (через призму данной проблемы) лучше понять и углубиться в эволюцию цыганской культуры. В немалой степени работа выигрывает, затрагивая многоаспектную палитру проживания изучаемого народа в России.

Сберечь традиционные формы семейных отношений и архаику системы родства цыганам России удалось благодаря тому, что они оказались в положении изоляции в российском и – шире – в европейском сообществе. Во многом и сама этнологическая наука остается в долгу перед цыганами. Ведь внимание к их традиционно-бытовой культуре и социальному положению возросло лишь в последние десятилетия.

Прочтение любой монографии вызывает новые мысли и идеи. Столь солидный фолиант – не исключение. Потому в качестве пожелания хотелось бы высказать несколько соображений, не влияющих на общее положительное впечатление от работы, а, скорее, звучащих в качестве перспективного пожелания авторам. В последнее время немало говорится о проблеме происхождения цыган. Авторы придерживаются и отстаивают наиболее распространенную точку зрения об их индийском происхождении. Признаться, я и сам являюсь сторонником данного подхода, но это не мешает обратить внимание на то, что существуют и другие мнения о происхождении цыган, например, африканская теория. На критике данной теории и на анализе достаточно большого количества литературы по проблеме, думается, следовало бы остановиться подробнее. Вместе с тем, высказанная мной точка зрения выступает, прежде всего, как призыв к дальнейшей дискуссии и ни в какой мере не претендует на критику глубины и широты исследования.

Книга снабжена многочисленными примерами и написана хорошим языком, от чего значительно выигрывает.

Рецензируемая монография демонстрирует серьезный потенциал, имеющийся у Лаборатории ромов/цыган в Центре национальных проблем образования Федерального института развития образования Российской Федерации. Убежден, что подобные исследования прольют дополнительный свет на этот малоизученный народ полиэтнической России.

# JUBILEE
# ЮБИЛЕИ

## К ЮБИЛЕЮ ЕКАТЕРИНЫ СЕРГЕЕВНЫ КОЖУХАРЬ

Коллектив Центра этнологии Института культурного наследия АНМ сердечно поздравляет доктора филологии, старшего научного сотрудника Екатерину Сергеевну Кожухарь с юбилеем!

Екатерина Сергеевна родилась 27 марта 1961 г. в городе Ульяновка Кировоградской области. По окончании средней школы поступила в Кишиневский государственный университет на филологический факультет.

В университете Е. С. Кожухарь училась с большим увлечением и интересом. Преподаватели не раз отмечали ее незаурядные способности в области лингвистики, необыкновенное чувство языка и настоятельно советовали продолжать учебу в аспирантуре.

Получив диплом филолога, преподавателя русского языка и литературы, Е. С. Кожухарь по распределению была направлена на работу в родной университет, на кафедру педагогики и психологии в качестве лаборанта, где проработала с 1984 по 1987 г. В течение трех последующих лет, с 1987 по 1989 гг. Екатерина Сергеевна работала преподавателем на филологическом факультете университета на кафедре русского языка. С 1989 по 1993 гг. обучалась в аспирантуре в Институте преподавания русского языка, в Академии педагогики Российской Федерации. Успешно закончив аспирантуру, в 1993 г. Екатерина Сергеевна защитила диссертацию на тему «Лингводидактические основы изучения категории предикативности в курсе современного русского языка в национальных группах педвузов».

Дальнейшая деятельность Е. С. Кожухарь связана с Академией наук Молдовы. В 1993 г. она начала работать в Отделе по изучению истории, языка и культуры украинцев Молдовы при Институте национальных меньшинств в должности заведующей, а затем старшего научного сотрудника во вновь образованных структурах – Институте межэтнических исследований, в Институте культурного наследия АНМ.

У Екатерины Сергеевны богатый научный арсенал. Она является автором более чем 50 научных публикаций, посвященных проблемам украинского языка: украинским диалектам Молдовы, теоретическим асистентом украинской лингвистики, вопросамфункционирования и сохранения украинского языка в Молдове. Кроме того Е. С. Кожухарь была составителем, соавтором и редактором ряда сборников: «Співає Стурзовка Збірка українського та молдавського фольклору села Стурзовка Глодянського р-ну Молдови» (Кишинів, 1995), «Satul Petrunea la cîntec şi la joc. Din istoria şi poezia populară a satului Petrunea – Glodeni» (Кишинев, 1995), «В земле наши корни (История, традиции и фольклор сел Дану, Николаевка и Каменкуца Глоденского р-на» (Кишинев, 1995), «Українці Молдови. Історія і сучасність» (Кишинев, 2008).

Следует отметить, что на протяжении всей своей деятельности в стенах АНМ Е. С. Кожухарь, являясь единственным специалистом и знатоком литературного украинского языка, неоднократно редактировала научные сборники, монографии, сборники фольклорных текстов, среди которых: „Український театр на Кишинівській сцені» (Кишинев, 1995), «Академик Константин Попович (Кишинев, 2002), книга К. Ф. Поповича «Скривджені долі» (Кишинів, 2006), А. Романчука, И. Тащи «Ранняя история украинского села Булаешты в контексте истории Молдовы (до начала 17-го века от Рождества Христова)» и др.

Работы Екатерины Сергеевны, написанные на высоком научном уровне, отличаются глубиной исследования, великолепными знаниями в области диалектологии и лексикологии родного языка. Работа в Академии наук Молдовы, серьезная академическая подготовка позволили ей преуспеть и в другой сфере многогранной деятельности. Е. С. Кожухарь является автором многочисленных куррикулумов, методических разработок, программ по содержанию тестирования по языку и литературе для разных классов в школах с преподаванием украинского языка. В число методологических разработок входят также учебные пособия для учащихся лицеев и

гуманитарных факультетов педуниверситетов, работы по поликультурному воспитанию. Фактически Екатерина Сергеевна стояла у истоков формирования школьной программы по изучению украинского языка в Молдове.

Коллеги знают Е. С. Кожухарь не только как высококлассного специалиста, но и как доброго, отзывчивого человека, готового в любую минуту прийти на помощь, поделиться своими знаниями.

Творческая деятельность Екатерины Сергеевны отмечена заслуженными наградами Украины и Республики Молдова: медалью «За весомый вклад в консолидацию мирового украинства», грамотами Министерства просвещения Республики Молдова, Министерства образования Украины, Министерства иностранных дел Украины, Посольства Украины в Республике Молдова, Бюро межэтнических отношений РМ, Примэрии муниципия Кишинева, Общества связи с зарубежными украинцами «Україна-Світ».

В этот знаменательный для Вас день, дорогая Екатерина Сергеевна, примите от нас самые искренние пожелания здоровья, счастья и дальнейших творческих успехов на научном поприще.

*Д. НИКОГЛО*

# IN MEMORIAM

## ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ПАФОС Р. Я. КЛЕЙМАН

Характеризуя творчество такого большого ученого, как Рита Клейман, целесообразно использовать особую категорию, а именно, «теоретический пафос» (Бахтин, 1990, 63). Термин, как известно, ввел в научный оборот М. Бахтин, чтобы обозначить качество, которое он считал крайне ценным и не часто встречающимся. Теоретический пафос Риты Клейман – то целостное глубинное мироощущение, которое формирует сердцевину ее творчества при всем его огромном многообразии, – можно, мы полагаем, охарактеризовать так: гармоническая цельность человека с миром и людей друг с другом.

Об этом свидетельствуют связи, смыслы, которые она выявляет в исследуемых ею литературных явлениях. В результате всякий раз раскрывается новая, неожиданная гармоническая цельность, которая как бы стремится все обнять – в обоих смыслах этого слова: стремится охватить и пространственно, и любовью, вселенской симпатией, вселенским доброжелательством, для чего нужно, вообще говоря, высокое мужество.

Как известно, Рита Клейман очень много сделала, чтобы спасти из пучины забвения Михаила Гершензона, выдающегося философа российского Серебряного века. Она целенаправленно стремилась, во-первых, выявить и, во-вторых, ввести в научный оборот культурологическую концепцию Гершензона. Такова, по Р. Клейман, «гершензоновская концепция Гольфстрема, – могучего течения, которое в конечном счете должно вынести нас всех в <…> горние высоты духа <…>» (Клейман, 2001а, 111). Обратим внимание на слово «всех». Концепция Гершензона de facto трактуется исследователем как гарант духовного спасения, причем не только всеобщего, но и обнимающего это всеобщее как «нас».

С авторской трактовкой Р. Клейман гершензоновской концепции перекликаются слова его современника Н. Бердяева: «<…> я не могу думать лишь о собственном спасении, я должен думать и о спасении других, о спасении всего мира. Да и спасение есть лишь эзотерическое выражение для достижения духовной высоты, совершенства, богоподобия как верховной цели мировой жизни» (Бердяев, 1994, 355).

Напомним, что, по Гершензону, «Гольфстремы духа» – это «вечные течения», которые, зародившись «в неисследимой глубине духа», текут «от пращуров до нас и дальше в будущее», причем «проходят чрез каждую отдельную душу, потому что не в час рождения рождается личность, как и смерть не уничтожает ее» (Гершензон, 1922, 5-6). Другими словами, гершензоновские «Гольфстремы», подобно юнговским архетипам, обладают следующим парадоксальным качеством: они существуют и вне каждой отдельной души, но до такой степени составляют ее суть, что, лишь прикоснувшись к ним, человек обретает возможность найти самого себя. Налицо парадоксальная идея глубинного единства индивидуального и универсального начал – причем индивидуальное не «растворяется» в универсальном, а, напротив, расцветает, – которая характерна и для «диалогической» концепции М. Бубера (1878–1965).

Особенности мировосприятия М. Гершензона и выявляемый нами «теоретический пафос» Р. Клейман столь родственны между собой, что становится очевидным: философ оказался предметом ее пристального внимания не потому лишь (или же: далеко не в первую очередь потому), что был евреем и родился в Кишиневе.

Не случайно любовь и радостный пиетет Р. Клейман отданы и другому великому мыслителю, не еврею и не кишиневцу, Михаилу Бахтину, чьи «идеи диалогизма» столь созвучны ее теоретическому пафосу – гармонической цельности человека с миром и людей друг с другом. Р. Клейман отмечает: «Переписка из двух углов» Гершензона-Иванова оказала «серьезное воздействие на М. Бубера, который, в свою очередь, может рассматриваться в определенном смысле как предшественник Бахтина и его идей диалогизма. <…> Тем самым мы выходим на чрезвычайно интересную историко-культурную и шире – историко-философскую линию, связующую воедино М. О. Гершензона – Вяч. Иванова – М. Бубера – М. М. Бахтина» (Клейман, 2001а, 112).

При этом Р. Клейман не устает подчеркивать, что «Гольфстрем» «представляет собой, по сути, дерзкую попытку вывести гуманитарное познание мира на новые, невиданные ранее методологические уровни, – как автор сам это определяет, “в открытое море общечеловеческого мышления”» (Клейман, 2001, 438). Анализируя системообразующие черты гершензоновского наследия, Р. Клейман пишет: «“Гольфстрем” в чем-то предвосхищает и бахтинские идеи “большого времени” (осмысление “вечных течений” и “заводей” в потоке единой мировой культуры от Гераклита до Пушкина), и якобсоновские штудии структурно-семиотического плана <…>; одновременно автор по-своему развивает юнговские идеи архетипов и коллективного бессознательного. Наконец, еще одна отличительная черта книги – поразительно острое чувство личной сопричастности автора к мировой цивилизации, чувство индивидуальной ответственности за судьбы культуры» (Клейман, 2001а, 110).

Эти слова Р. Клейман о Гершензоне могут рассматриваться и как несознаваемая самохарактеристика. Незадолго до смерти, уже в состоянии мучительной болезни, Р. Клейман ведет письменный диалог с далеким другом (питерским ученым Людмилой Сараскиной) – диалог именно о судьбах культуры. В одном из этих писем Р. Клейман констатирует, что испытывает по отношению к культуре, особенно к словесности, все обостряющееся

«чувство личной причастности»; причем ощущает, как «вместе с тем – день ото дня, год за годом растет упрямая, нелогичная, иррациональная вера в то, что именно она, прекрасная наша словесность, спасет и сохранит нас, что все бесы и бесенята, накопившиеся в милом нашем больном, – все они выйдут и утонут, захлебнутся в злобе своей, а больной исцелится <…>. Потому что нет такой демагогической темной силы, которая бы одолела светлую магию Слова» (Сараскина, Клейман, 2008, 163, 167).

Автор прибегнул к этой магии напрямую – то есть минуя литературоведение – в своей пьесе-фантасмагории «Мышкин и Моисей» (Клейман, 2007): «Мышкин и Аглая вместе усыновят Моисея, вечная русская бабушка отдаст его под покров Богородицы, накрыв от невзгод общим драдедамовым платком Достоевского, вечный дядька русской литературы Лебедев будет баловать и тетешкать, и Моисей, их общее дитя, вырастет, и спасет многострадальный народ наш, и выведет из пустыни безвременья. В этом – суть единой иудео-христианской цивилизации, к которой мы все принадлежим. Потому что, как вдохновенно провидел Достоевский, именно “«общие человеки» побеждают мир, соединяя его”» (Сараскина, Клейман, 2008, 172).

«Укрытыми», спасенными оказываются в пьесе не только персонажи Достоевского, но и их злополучный автор. Не секрет, что этот гений, которому человечество обязано неизмеримо многим в области глубин-высот духа, страдал не только эпилепсией – болезнью, как-никак почитавшейся и священной, – но и куда менее почтенным заболеванием. А именно, банальным, широко распространенным неврозом – ксенофобией, тем более безнадежной, что страждущий ею ухитрялся ее не замечать. Таково наше мнение, многими разделяемое. Мнение Риты Клейман было несколько иным.

Однако на это безмолвное и провоцирующее страдание ФМД у Р. Клейман нашелся поистине поразительный «ответ действием». И это – ответ любящего, ответ самой любви, вовсе не собирающейся отдавать любимого какой бы то ни было разновидности зла.

Рита Клейман пишет: «Собственно говоря, каждый ищет в наследии ФМД то, что хочет найти, а затем интерпретирует в меру своего разумения, испорченности и целевой установки. <…> Разумеется, у каждого есть право на интерпретацию; но ведь и у нас есть право не отдавать им Достоевского, не так ли? Слишком большой был бы подарок стервятникам из вышеупомянутого сводного хора; не дождутся, как говаривали местечковые евреи в те поры, когда мои богобоязненные предки проживали в черте оседлости бывшей нашей Империи» (Сараскина, Клейман, 2008, 170). Р. Клейман последовательно «не отдает» ФМД бесам как в своих литературоведческих, так и в культурологических работах. Причем основание к этому дают его же тексты и его же князь Мышкин. И можно двигаться всем вместе дальше: «И мы двинемся, как и прежде, дальше. “Тихими стопами и все вместе”» (Сараскина, Клейман, 2008, 167), – пишет Р. Клейман далекому другу.

Вот как исследователь характеризует «итоговую для Достоевского квинтэссенцию мотива мироздания» в своей монографии «Сквозные мотивы творчества Достоевского в историко-культурной перспективе»:

«Таким образом, основные типологические черты вселенских мотивов в творчестве Достоевского (причастность героя к мирозданию, осознание мира как хаоса, бунт против основ этого мира и попытка гармонизировать его, горечь и отчаяние от мысли о непомерной цене за гармонию – и в то же время упование на нее) выявлены и в культуре Ренессанса, что подтверждает их сквозной характер» (Клейман, 1985, 48).

Последнее письмо Клейман в переписке с далеким другом завершается отважной магически-литературоведческой игрой, реминисценцией Достоевского – видением, которое связано как со своеобразным воскрешением ушедшего из жизни друга, так и со спасением мира в результате гармонизирующей устремленности человека: «Но явственно вижу, как “позитивист и вольнодумец” Туниманов, патетики не терпящий, иронически улыбается, лукаво глядя сквозь очки. И, сглотнув внезапный комок в горле, я робко изрекаю в пространство: “Нужно очень немного таких, как вы, чтоб спасти мир. А если так, Владимир Артемович, то как же не надеяться?”» (Сараскина, Клейман, 2008, 175). Читающий оказывается хоть на мгновение вовлечен автором в этот гармонизирующий процесс взаимного спасения человека и мира, процесс, который, по Клейман, является не только гарантом гармонии, но – метонимически – даже ею самой, дающей возможность двигаться дальше: «Тихими стопами и все вместе». Напомним, что это – цитата из персонажа-шута. И, таким образом, лейбницевская предустановленная гармония, по Клейман, – гармония смеховая, а, стало быть, восходящая к бахтинскому откровению карнавальной цельности мира.

**Литература**

Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.

Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. Т. 1. М., 1994.

Гершензон М. О. Гольфстрем. М., 1922.

Клейман Р. Я. Возвращение Гершензона: критико-биографический очерк // Гершензон М. О. Очерки прошлого. Избранное. Кишинев, 2001.

Клейман Р. Я. Достоевский: Константы поэтики. Кишинев, 2001а.

Клейман Р. Я. Мышкин и Моисей, или Прибытие поезда. СПб., 2007.

Клейман, Р. Я. Сквозные мотивы творчества Достоевского в историко-культурной перспективе. Кишинев, 1985.

Клейман Р. Я. Творческий метод М. О. Гершензона и теоретико-методологическая мысль в литературоведении XX века // Ежегодник Института межэтнических исследований. Т. 2. Кишинэу, 2001а.

Сараскина Л. И., Клейман Р. Я. Этюд в девяти письмах: Интернет-свидания Людмилы Сараскиной и Риты Клейман // Достоевский и мировая культура: Альманах, № 24. СПб., 2008.

*Ж. КУШНИР*

# DATE DESPRE AUTORI

**Abacumova-Zabunova N.** Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. vasilisa1ramblerru2@rambler.ru

**Arnaut T.** Doctor în filologie, conferenţiar, Universitatea de Stat „T. Şevcenco," din Kiev (Ucraina)

**Borşevski A.** Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. anrex@mail.ru

**Balan E.** Doctor în politologie, cercetător ştiinţific superior, Institutul de Integrare Europeană şi Ştiinţe Politice al A.Ş.M.

**Bejan-Volc Iu.** Doctor habilitat în sociologie, cercetător ştiinţific principal la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

**Bessonov N.** Manager al portalului electronic „Romii din Rusia" (Moscova). bessonov-art@yandex.ru

**Cara N.** Doctor în flologie, cercetător ştiinţifc superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. knadejda50@yandex.ru

**Cantea G.** Scriitor de etnie romă din Republica Moldova.

**Caunenco I**. Doctor în psihologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. caunencoi@mail.ru

**Caunova N.** Doctor în psihologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. ncaunova@mail.ru

**Cerlat R.** Magistru în psihologie, cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. r_verdes@rambler.ru

**Cernei-Băcioiu M.** Doctorand la Institutul de Integrare Europeană şi Ştiinţe Politice al A.Ş.M.

**Cimpoeş L.** Doctor în filologie, cercetător ştiinţific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. lchimpoesh@mail.ru

**Covalov A**. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. kavalov@mail.ru

**Cuşnir J**. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. mariwail@mail.ru

**Cvilincova E.** Doctor habilitat în istorie, conferenţiar, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. cvilincova@mail.ru

**Damian V**. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. viktormd-ru@mail.ru

**Derlicki J.** Doctor în etnologie, cercetător ştiinţific la Departamentul de Etnologie al Institutului de Arheologie şi Etnologie al Academiei de Ştiinţe din Polonia (Varşovia). derlicki@iaepan.edu.pl

**Drumea L.** Doctor în filologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. l.drumea@unesco.md

**Duminica Ion.** Doctor în politologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. johny_sunday@yahoo.com

**Duminica Ivan**. Magistru în istorie, Universitatea „Sf.sf. Chiril şi Metodiu" din Veliko-Târnovo (Bulgaria). duminicaivan@yandex.ru

**Dumitraş O.** Conducător de proiecte în domeniul filologic, Centrul Intelectual Rus.

**Duşacova N**. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. dushakova@list.ru

**Felcher A.** Doctorand la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. anastasia.felcker@gmail.com

**Filipova M.** Doctorand la Universitatea Naţională „I. Mecinikov" din Odesa (Ucraina). marinka-filipova@mail.ru

**Galuşcenco O.** Doctor în istorie, conferenţiar, cercetător ştiinţific coordonator 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. mica14@rambler.ru

**Goreanscaia O.** Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

**Guboglo M.** Doctor habilitat în istorie, profesor, Vice-director al Institutului de Etnologie şi Antropologie „N. Mikluho-Maklai", Academia de Ştiinţe din Rusia (Moscova) guboglo@yandex.ru

**Ivanova N.** Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. ivanova_nina@mail.ru

**Luchianeţ O.** Doctor în istorie, cercetător ştiinţific principal al Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală.

**Macovei T**. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

**Moisei L.** Doctorand la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. ludmillaturcan@yahoo.com

**Nevzorova V.** Doctorand la Academia de Muzică, Teatru şi Arte Plastice, lector superior Universitatea de Stat „Grigorii Ţamblac" din Taraclia. infotdumd@gmail.com

**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.** Doctorand la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. ota_7@mail.ru

**Prigarin A.** Doctor în istorie, conferenţiar, Universitatea Naţională „I. Mecinikov" din Odesa (Ucraina). prigarin_alexandr@mail.ru

**Procop S.** Doctor în filologie, conferenţiar, director al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. svetlanaprocop@mail.ru

**Sîrf V**. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. sirf_vitali@rambler.ru

**Soroceanu E.** Doctor în filologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. sevdokia@mail.ru

**Stepanov V**. Doctor habilitat în istorie, conferenţiar, cercetător ştiinţific principal la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M stepansky@mail.ru

**Şişcan C**. Doctor în studiul artelor, conferenţiar, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M

**Şofransky Z.** Doctor habilitat în istorie, conferenţiar, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. zina.sofransky@gmail.com

**Ştirbu A.** Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. stirbualina22@gmail.com

**Ţaralungă A.** Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. antiptaralunga@yahoo.com

**Zaicovschi T**. Doctor în filologie, conferenţiar, cercetător ştiinţific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. tanzai57@mail.ru

**Zinevici N.** Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Institutul de Arheografie şi Sursologie Ucraineană „M. Gruşevski" al Academiei Naţionale din Ucraina (Kiev).iuad@mail.ru

# СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Абакумова-Забунова Н.** Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. vasilisa1ramblerru2@rambler.ru

**Арнаут Т.** Кандидат филологических наук, доцент, Киевский национальный университет им. Т. Г. Шевченко (Украина)

**Балан Е.** Доктор политологии, старший научный сотрудник Института Европейской Интеграции и Политических Наук АНМ.

**Бежан-Волк Ю**. Доктор хабилитат социологии, главный научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

**Бессонов Н.** Менеджер электронного портала «Цыгане России» (Москва). bessonov-art@yandex.ru

**Боршевский А.** Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. anrex@mail.ru

**Галущенко О.** Доктор истории, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. galuscenco@mail.ru

**Гарусова О.** Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. mica14@rambler.ru

**Горянская О.** Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

**Губогло М.** Доктор исторических наук, профессор, зам. директора Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва). guboglo@yandex.ru

**Дамьян В**. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. viktormd-ru@mail.ru

**Дерлицки Я.** Доктор этнологии, научный сотрудник Департамента этнологии Института археологии и этнологии АН Польши (Варшава). derlicki@iaepan.edu.pl

**Друмя Л.** Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. l.drumea@unesco.md

**Думиника Иван**. Магистр истории, Велико-Тырновский Университет «Св. Кирилл и Мефодий» (Болгария). duminicaivan@yandex.ru

**Думиника Ион.** Доктор политологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. johny_sunday@yahoo.com

**Думитраш О.** Руководитель филологических проектов, Русский интеллектуальный центр.

**Душакова Н**. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. dushakova@list.ru

**Зайковская Т.** Доктор филологии, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. tanzai57@mail.ru

**Зиневич Н.** Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт украинской археографии и источниковедения им. М. С. Грушевского Национально Академии Наук Украины. iuad@mail.ru

**Иванова Н.** Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. ivanova_nina@mail.ru

**Кантя Г.** Цыганский писатель Республики Молдова.

**Кара Н.** Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. knadejda50@yandex.ru

**Кауненко И**. Доктор психологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. caunencoi@mail.ru

**Каунова Н.** Доктор психологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. ncaunova@mail.ru

**Квилинкова Е.** Доктор хабилитат истории, конференциар, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. cvilincova@mail.ru

**Ковалов А.** Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. kavalov@mail.ru

**Кушнир Ж.** Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. mariwail@mail.ru

**Лукьянец О.** Кандидат исторических наук, главный научный сотрудник Национального Музея этнографии и истории природоведения.

**Маковей Т.** Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

**Моисей Л.** Докторант Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. ludmillaturcan@yahoo.com

**Невзорова В.** Докторант Академии музыки, театра и изобразительных искусств, старший преподаватель Тараклийского Государственного университета им. Гр. Цамблака. infotdumd@gmail.com

**Никогло Д.** Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. nikoglo2004@mail.ru

**Орлова Т.** Докторант Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. ota_7@mail.ru

**Пригарин А.** Кандидат исторических наук, доцент, Одесский Национальный Университет им. И. И. Мечникова (Украина). prigarin_alexandr@mail.ru

**Прокоп С.** Доктор филологии, конференциар, директор Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. svetlanaprocop@mail.ru

**Сорочяну Е.** Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. sevdokia@mail.ru

**Степанов В.** Доктор хабилитат истории, конференциар, главный научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. stepansky@mail.ru

**Сырф В.** Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. sirf_vitali@rambler.ru

**Фелькер А.** Докторант Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. anastasia.felcker@gmail.com

**Филипова М.** Аспирант Одесского Национального Университета им. И. И. Мечникова (Украина). marinka-filipova@mail.ru

**Царалунгэ А.** Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. antiptaralunga@yahoo.com

**Черлат Р.** Магистр психологии**,** научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. r_verdes@rambler.ru

**Черней-Бэчою М.** Докторант Института Европейской Интеграции и Политических Наук АНМ.

**Чимпоеш Л.** Доктор филологии, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. lchimpoesh@mail.ru

**Шишкан К.** Доктор искусствоведения, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

**Шофрански З.** Доктор хабилитат истории, конференциар, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. zina.sofransky@gmail.com

**Штирбу А.** Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. stirbualina22@gmail.com

# DATE DESPRE COLEGIUL DE REDACȚIE

**Procop S.** *Redactor principal.* Doctor în filologie, conferențiar, director al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. svetlanaprocop@mail.ru

**Zaicovschi T**. *Redactor responsabil*. Doctor în filologie, conferențiar, cercetător științific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. tanzai57@mail.ru

**Damian V**. *Secretar responsabil.* Doctor în istorie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. viktormd-ru@mail.ru

**Cara N.** Doctor în filologie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. knadejda50@yandex.ru

**Covalov A**. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. kavalov@mail.ru

**Dergaciov V.** Doctor habilitat în istorie, conferențiar, cercetător științific principal la Centrul de Arheologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. dergaciov@mdl.net

**Derlițchi Ia.** Doctor în etnologie, cercetător științific la Departamentul de Etnologie al Institutului de Arheologie și Etnologie al Academiei de Științe din Polonia (Varșovia). derlicki@iaepan.edu.pl

**Duminica I.** Doctor în politologie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. johny_sunday@yahoo.com

**Duşacova N**. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. dushakova@list.ru

**Ghinoiu I.** Doctor în geografie, cercetător științific principal, gradul I, secretar științific al Institutului de Etnografie și Folclor "C. Brăiloiu", Academia Română (București). ionghinoiu@yahoo.com

**Guboglo M.** Doctor habilitat în istorie, profesor, Vice-director al Institutului de Etnologie și Antropologie „N. Mikluho-Maklai", Academia de Științe din Rusia (Moscova). guboglo@yandex.ru

**Nicoglo D.** Doctor în istorie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. nikoglo2004@mail.ru

**Osadci R.** Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. raisaosadci@yahoo.com

**Skripnik A. A**cademician al Academiei de Științe Naționale din Ucraina. Director al Institutului de Studiul Artelor, Folcloristică și Etnologie „M. Rîlski" a A.Ș.N.U. Redactor șef al Revistei "Народна творчість та етнографія" (Kiev). etnolog@etnolog.org.ua

**Stepanov V.** Doctor habilitat în istorie, conferențiar, cercetător științific principal la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. stepansky@mail.ru

**Şabaşov A.** Doctor în istorie, profesor la Catedra de Arheologie și Etnologie a Universității Naționale „I. Mecinikov" din Odesa (Ucraina). shabashaga@ukr.net

**Şofransky Z.** Doctor habilitat în istorie, conferențiar, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. zina.sofransky@gmail.com

**Ştirbu A.** Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. stirbualina22@gmail.com

## СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

**Прокоп С.** *Главный редактор*. Доктор филологии, конференциар, директор Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. svetlanaprocop@mail.ru

**Зайковская Т.** *Ответственный редактор*. Доктор филологии, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. tanzai57@mail.ru

**Дамьян В**. *Ответственный секретарь*. Доктор историческии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. viktormd-ru@mail.ru

**Гиною И.** Доктор географии, главный научный сотрудник, ученый секретарь Института этнографии и фольклора им. К. Брэилою Румынской Академии наук (Бухарест). ionghinoiu@yahoo.com

**Губогло М.** Доктор исторических наук, профессор, зам. директора Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва). guboglo@yandex.ru

**Дергачев В.** Доктор хабилитат истории, конференциар, главный научный сотрудник Центра археологии Института культурного наследия АНМ. dergaciov@mdl.net

**Дерлицки Я.** Доктор этнологии, научный сотрудник Департамента этнологии Института археологии и этнологии АН Польши (Варшава). derlicki@iaepan.edu.pl

**Думиника И**. Доктор политологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. johny_sunday@yahoo.com

**Душакова Н**. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. dushakova@list.ru

**Кара Н.** Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. knadejda50@yandex.ru

**Ковалов А**. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. kavalov@mail.ru

**Никогло Д.** Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. nikoglo2004@mail.ru

**Осадчи Р.** Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. raisaosadci@yahoo.com

**Скрипник 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). etnolog@etnolog.org.ua

**Степанов В.** Доктор хабилитат истории, конференциар, главный научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. stepansky@mail.ru

**Шабашов А.** Кандидат исторических наук, профессор кафедры Археологии и Этнологии Одесского Национального Университета им. И. И. Мечникова (Украина, Одесса). shabashaga@ukr.net

**Шофрански З.** Доктор хабилитат истории, конференциар, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. zina.sofransky@gmail.com

**Штирбу А.** Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. stirbualina22@gmail.com