Academia de Ştiinţe a Moldovei
Institutul Patrimoniului Cultural
Centrul de Etnologie

Revista *de* etnologie *şi* culturologie

Vol. VIII

Журнал этнологии и культурологии
The journal of ethnology and culturology

ISSN 1857-2049

ACADEMIA DE ŞTIINŢE A MOLDOVEI
INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL

АКАДЕМИЯ НАУК МОЛДОВЫ
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

ACADEMY OF SCIENCE OF MOLDOVA
THE INSTITUTE OF CULTURAL LEGACY

REVISTA DE ETNOLOGIE ŞI CULTUROLOGIE

Volumul VIII

ЖУРНАЛ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

Том VIII

THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY

Volume VIII

CHIŞINĂU, 2010

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. Dușacova
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. Șabașov (Ucraina)
dr. I. Șihova
dr. hab. Z. Șofransky
dr. T. Zaicovschi, *redactor resp.*

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

Redactorul volumului: **dr. N. Cara**
Recenzenți: doctor în istorie **A. Gancev** (Odesa, Ucraina)
doctor în istorie **N. Petrova** (Odesa, Ucraina).

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice alte materiale pot fi trimise pe adresa: Colegiul de redacție al «Revistei de Etnologie și Culturologie», Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM, bd. Ștefan cel Mare, 1, MD-2001 Chișinău, Republica Moldova.

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

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

Redactori: dr. E. Cojuhari, dr. T. Zaicovschi, A. Covalov, R. Osadci.
Machetare: A. Bostan

На обложке: Традиционное плетение корзин (с. Кунича, Р. Молдова)
(фото В. Степанова, 2010)

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

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții
Revista de etnologie și culturologie / Academia de Științe a Moldovei, Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie; col. red.: Svetlana Procop, — Chişinău: Grafema Libris SRL, 2010
ISSN 1857-2049, 118 p., 200 ex.

© Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural, 2010
© Academia de Științe a Moldovei, 2010

CUPRINS
СОДЕРЖАНИЕ

В. Степанов. Памяти историка – Ивана Антоновича Анцупова. . . 5

PROBLEME ETNOSOCIALE — ISTORIE ŞI CONTEMPORANEITATE
ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ — ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В. Степанов. Урбанистическая среда как очаг формирования чувства ксенофобии в городах Молдовы. Часть II 7
Iu. Bejan–Volc. Consideraţii asupra unor dimensiuni conceptuale în cercetarea fenomenului migraţional. 17
Е. Кожухарь. Проблемы поликультурного воспитания дошкольников 20
И. Кауненко. Психологические особенности ценностной сферы молдаван в период социальных изменений 28
Н. Каунова. Этнопсихологическое исследование социальных представлений молодежи Молдовы о цыганах . . 34

RELAŢII INTERETNICE ÎN SOCIETATE POLIETNICĂ
МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ СООБЩЕСТВЕ

О. Галущенко. Деятельность комиссии по проверке состояния межэтнических отношений в Молдавской АССР (май 1926 г.). Часть II. 39
В. Невзорова. К проблеме национальных истоков духовной музыки Добри Христова: болгарский распев 42
А. Магола. Деятельность владыки Иннокентия Усова в «Богоспасаемом Румынском королевстве». 46

CERCETĂRI LINGVOCULTUROLOGICE ŞI ETNOCULTURALE
ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ И ЭТНОЛИТЕРАТУРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

С. Прокоп. Журнал «Кодры» — важная составляющая литературного процесса Республики Молдова 51
В. Сырф. Проблема видовой номинации комических миниатюр в гагаузской народной прозе 59
Е. Рацеева. Проблемы и предпосылки формирования этнокультурной и гражданской идентичности у подрастающего поколения болгар Республики Молдова в рамках образовательного процесса. 63

CULTUROLOGIE
КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Ж. Кушнир. Творчество Михаила Греку, Ады Зевиной и Эсфири Греку в свете культурологической концепции Ортеги-и-Гассета (к постановке проблемы классики). Часть II . . .67
V. Rocaciuc. Expoziţiile de artă plastică din RSS Moldovenească în contextul sociocultural al anilor 1940. 71
Ю. Грибер. Цветовые слои смоленской архитектуры 77

CERCETĂRI ETNOGRAFICE
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Д. Никогло, В. Степанов. Похоронно-поминальная обрядность гагаузов (из опыта полевых изысканий) 81
I. Duminica. Romii lăieşi-ciori din municipiul Bălţi. 90

COMUNICĂRI
СООБЩЕНИЯ

К. Шишкан. «Запретная» любовь в творчестве Лидии Мищенко 93
Л. Друмя. Загадка как малая форма русского фольклора Молдовы. 94

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR
СТРАНИЦА МОЛОДОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

Н. Душакова. Мужское и женское жилое пространство (на материале жилища в зоне культурного пограничья) 97
Т. Орлова. Маркеры этнической толерантности в русскоязычной юношеской поэзии Республики Молдова. 99
M. Cernei-Băcioiu. Relaţiile tradiţionale părinţi-copii în cadrul procesului migraţional: realităţi şi tendinţe. 101
И. Миглев. Спасовден — праздник проводов душ умерших в традиционных представлениях болгар Северо-Восточной Болгарии и Бессарабии 104

RECENZII
РЕЦЕНЗИИ

L. Condraticova. «Analecta Catholica», IV, Chişinău, 2010 107
М. Губогло. И «пламень костра»…, и пересадка сердца. Рецензия на книгу Е. Н. Квилинковой «Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов» 111

JUBILEE
ЮБИЛЕИ

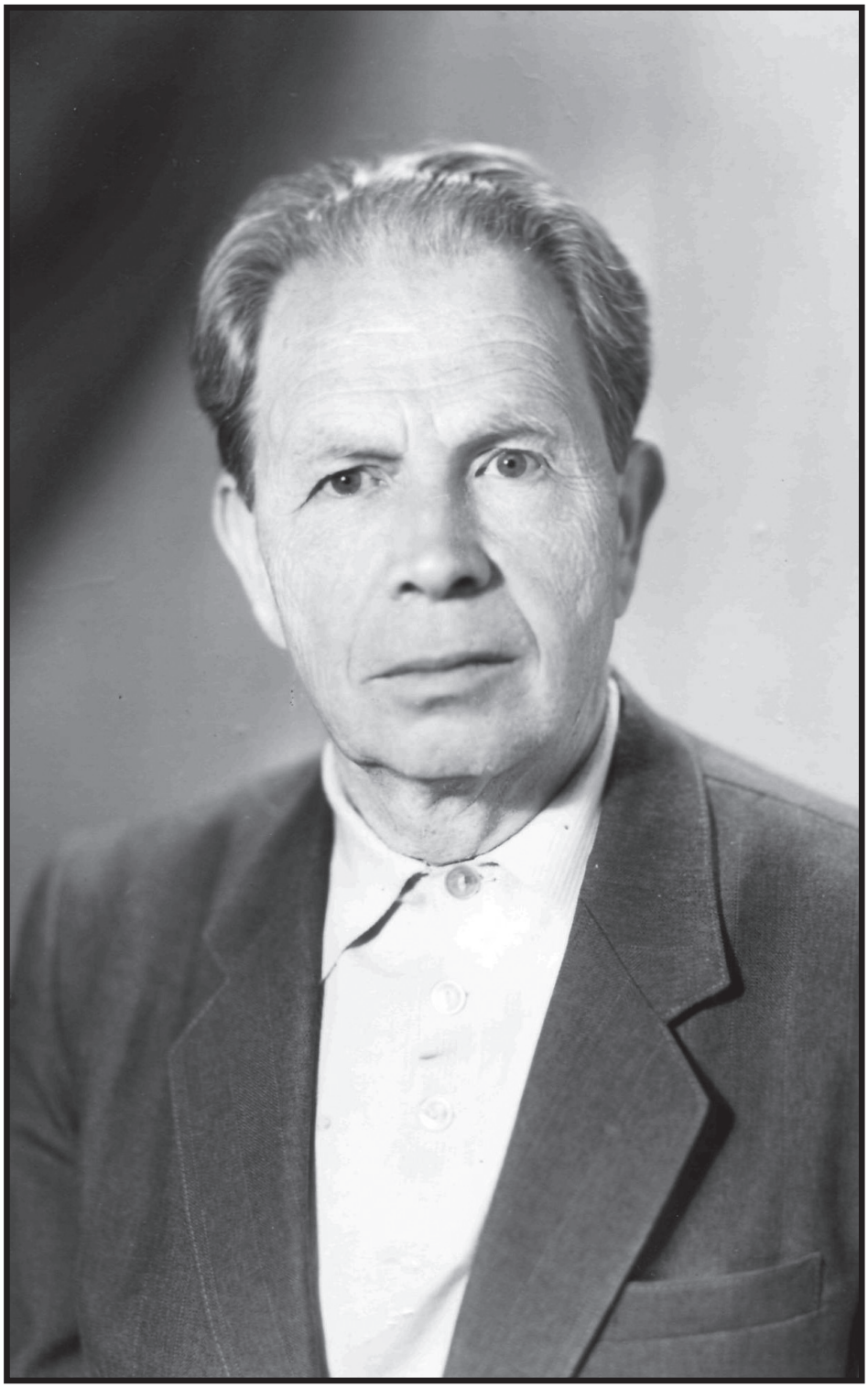
Ion Bodrug la 60 ani. 113

ÎN MEMORIAM

Константин Попович – зачинатель академических исследований полиэтничной культуры Молдовы 114
Academicianul Constantin Popovici 115

Date despre colegiu de redacţie / Сведения о редколлегии 116

Date despre autori / Сведения об авторах 117



ИВАН АНТОНОВИЧ АНЦУПОВ
3.08.1920 — 28.10.2004

ПАМЯТИ ИСТОРИКА ИВАНА АНТОНОВИЧА АНЦУПОВА

Народная мудрость гласит, что жизнь человека не заканчивается его смертью. Человек жив столько, сколько о нем помнят близкие, друзья, коллеги. С уходом из жизни ученого остаются книги, статьи, ученики, порой оппоненты. Труд, вложенный в монографии и людей, сохраняется, заставляя последующие поколения вновь и вновь возвращаться к наработкам исследователя.

Все, кому посчастливилось знать Ивана Антоновича Анцупова, яркого ученого, фронтовика, человека с четкой жизненной позицией, наверняка согласятся, что его главными чертами были доброта и порядочность.

Иван Антонович родился в 1920 г. в Липецкой области в семье крестьян. Его трудовая деятельность началась еще до войны. С 1938 г. он работал учителем на Дальнем Востоке.

Нельзя сказать, что судьба была благосклонной к Ивану Антоновичу. В жизни ему пришлось пройти через многие трудности. Все, чего он добился, является, прежде всего, заслугой его трудолюбия. Но он был храним судьбою. Во время самых тяжелых испытаний обстоятельства складывались так, будто что–то сверхъестественное спасало Ивана Антоновича Анцупова. Так случилось, когда он возвращался с Дальнего Востока в эшелоне, заполненном реабилитированными уголовниками, с которыми у него поначалу сложились достаточно напряженные отношения. Поистине чудо произошло с Анцуповым на войне, когда он в боях за Днепр был тяжело ранен на берегу противника. Произошло это на открытом пространстве, недалеко от берега, и только благодаря этому обстоятельству он был обнаружен вовремя приплывшими на лодке санитарами.

После войны, с 1947 по 1952 г., Иван Антонович продолжил образование в Кишиневском государственном университете. В 1952–1953 гг. — работал учителем в Бендерах.

С 1954 г. он аспирант при кафедре «История СССР». В 1957 г. становится младшим научным сотрудником Института истории АН МССР. В 1964 г. защищает кандидатскую диссертацию. В Институте истории И. А. Анцупов проработал до 1990 г. Свою научную деятельность он продолжил в Институте национальных меньшинств. Работал он с удовольствием и воодушевлением. Это был необычный человек. Очень скромный и лишенный карьеристских амбиций, он так и не защитил докторскую диссертацию. Сказалось и то, что Анцупов не был членом партии. Хотя, по большому счету, он всегда старался занимать активную гражданскую и жизненную позицию, не в пример многим, в то время носившим партийный билет. Хорошо знавшие его коллеги говорили: «Ему некогда, он пишет книги». Результат плодотворной деятельности ученого — семь монографий и практически столько же книг в соавторстве, не говоря о многих десятках научных статей, докладов и сообщений. Иван Антонович с гордостью рассказывал, что ему довелось участвовать в заседании 18 симпозиумов союзного значения по аграрной истории. Время, проведенное им в архивах Кишинева, Херсона, Измаила, Могилева–Подольского, центральных хранилищ Москвы и Петербурга, можно исчислять годами. В результате были накоплены фундаментальные архивные материалы, которые легли в основу многочисленных трудов ученого.

Он прожил нелегкую жизнь, но ему посчастливилось заниматься любимым делом. Иван Антонович не боялся сложной черновой работы, которая дает результат не сразу, а спустя время. Таковой в ремесле историка является работа по составлению сборников документов. Так, Иван Антонович в коллективе составителей длительно трудился над сбором и комплектацией источников для сборника «Положение крестьян и крестьянского движения в Бессарабии 1912–1861 гг. Документы и материалы» (Кишинев, 1962. Ч. 1, 1969, Ч. 2). Подобного рода деятельность ученого важна еще и потому, что он знакомит коллег с основой основ — первоисточниками. К сожалению, подобный труд зачастую является неблагодарным.

Продолжают сохранять свою актуальность исследования ученого по аграрной истории. Прежде всего следует назвать насыщенный фактологией труд Ивана Антоновича по аграрной истории — «Сельскохозяйственный рынок Бессарабии в XIX в.» (Кишинев, 1981). В этой работе исследователь заострил внимание на формировании сельскохозяйственного рынка в Бессарабии в составе России. Рассмотрел специфику местного хозяйствования, остановился на социальном составе населения и путях освоения Бессарабии. Логичным продолжением этого исследования стала монография «Крестьяне Левобережного Поднестровья в дореформенный период» (Кишинев, 1990).

Работы И. А. Анцупова отличают источниковая основательность, широта охватываемых проблем и легкость изложения, когда даже сложная историческая проблема подается в виде захватывающего материала.

У науки есть одна особенность — чем старше исследователь, тем больше опыта и знаний он аккумулирует. Научная деятельность Ивана Антоновича — конкретное тому подтверждение. Последние годы из-под пера ученого чуть ли не каждый год выходило по солидной монографии.

Придя в Институт межэтнических исследований, Иван Антонович посвящает себя изучению истории славян, прежде всего русских. Это, кроме всего, было и активным проявлением гражданской позиции ученого. В период (начало 90–х), когда изучать славистику в Молдове было не престижно, исследователь продолжает активно работать. Наработки ученого не преминули сказаться на результатах. В 1996 г. вышла в свет его работа «Русское население Бессарабии и Левобережного Поднестровья в конце XVIII–XIX в.», в которой автор остановился на процессах миграции и формирования русского населения на территории Левобережного Поднестровья и Бессарабии очерченного периода. В книге уделено внимание процессу участия русского населения в хозяйственном освоении края. Другая книга Ивана Антоновича — «Казачество российское между Бугом и Дунаем» — увидела свет в Кишиневе в 2004 г. Очерковый характер работы позволил исследователю представить

значительный временной промежуток, охватывающий период более века, показать различные стороны жизни и быта казачества (структуру казачьих формирований, их социально–правовое положение, традиционную систему воспитания и пр.). Существенно, что автор не ограничился анализом темы исключительно на материале Бессарабии и Днестровско–Бугского междуречья. Расширяя рамки исследования, он описывает судьбу казачьих формирований в исторической перспективе — в период появления их в регионе, а также останавливается на их последующей судьбе, рассматривая процессы их миграции, переформирования, роспуска военных соединений, участия в военных действиях. Еще одна, к сожалению, последняя монография исследователя, — «Русские на Очаковской земле» — знакомит читателя с процессом заселения края русским населением, его урбанизацией и ролью в этом процессе русского элемента. Приводится характеристика социально–правового положения разрядов и групп населения. Автор также остановился на ярких персоналиях, участвующих в процессах, протекавших в крае того времени.

Иван Антонович был частым и желанным гостем Славянского университета. Будучи историком–славистом, он не пропустил ни одного заседания Славянских чтений, проведение которых уже стало доброй традицией. На первых «Славянских чтениях» ученый выступил с докладом о В. И. Григоровиче, известном русском слависте и писателе. Иван Антонович осуществил попытку представить общественно–политические взгляды Григоровича, его научные интересы в области изучения задунайских переселенцев и болгар, в частности, изучение их миграций, быта и культуры, чему он посвятил ряд своих исследований. Отметил наработки ученого в области изучения архивов, краеведении, историко–географических описаний.

Будучи исследователем миграционных и социально–экономических процессов, Анцупов уделял немало внимания и другим представителям национальных меньшинств, оставившим свой след в истории Молдовы. Среди них — немцы, цыгане, поляки. И это далеко не полный список. Так, доклад на вторых «Славянских чтениях» ученый посвятил малоизученной проблеме — миграции чехов в Молдавию в XIX в.

До последнего дня он трудился. Буквально за несколько дней до смерти Иван Антонович выступил с подробным докладом, проливающим свет на миграционные процессы и специфику славянского населения Буковины. Этой проблемой автор усиленно занимался последние годы. Совсем немного времени не хватило ученому для завершения фундаментального исследования миграционных потоков и заселения края в конце XVIII–XIX вв.

Землетрясение, которое случилось в день смерти ученого, возвестило о трагической утрате, которую понесла историческая наука.

К наследию И. А. Анцупова будет обращаться еще не одно поколение ученых. Его наработки столь значительны и многогранны, что их анализ может составить целое исследование, которое ждет своего часа.

Я благодарен судьбе, что она свела меня с Иваном Антоновичем Анцуповым, человеком ярким и неординарным.

В. Степанов.

В. СТЕПАНОВ

УРБАНИСТИЧЕСКАЯ СРЕДА КАК ОЧАГ ФОРМИРОВАНИЯ ЧУВСТВА КСЕНОФОБИИ В ГОРОДАХ МОЛДОВЫ

Часть II

Значение СМИ в формировании ценностного отношения к современному миру. Периодическая печать представляет собой мощное идеологическое оружие. Особую силу она приобретает в настоящее время, когда практически все население владеет грамотой. И даже при снижении уровня жизни газета, тем не менее, несмотря на достаточно высокую стоимость, продолжает оставаться самым доступным и мобильным источником информации. Поэтому она является мощным рычагом, способным влиять, в том числе, на мобилизацию этнических процессов и ценностей. Прецедентов использования прессы для проявления крайних взглядов, к сожалению, немало. В качестве примера достаточно привести серию статей, опубликованных известным молдавским журналистом Н. Дабижа — «Rusoaicele» (Dabija, 2004). А ведь своеобразный взгляд из столичного города наверняка нашел своих сторонников не только в городской среде, ведь газета «Literatura şi Arta» достаточно популярна в республике, особенно в среде молдавской интеллигенции.

Одновременно пресса способна активно и оперативно реагировать на происходящие негативные события, как, например, на то, что случилось в декабре 2009 года, в одном из центральных парков Кишинева, где в пятницу, в еврейский праздник Ханука, был перевернут и разбит толпой символический подсвечник (ханукия) с горящими свечами, «примерно 100 человек (они пронесли этот подсвечник весом в 150 кг и швырнули его к подножию памятника Штефана чел Маре), шедшей под хоругвями и крестами и выкрикивавшей антисемитские лозунги. Эти люди требовали, чтобы евреи убирались из Молдовы, выкрикивали оскорбительные антисемитские лозунги…» (Владимиров, http://kp.md/daily/24410.5/584284/). Или другой пример, касающийся того же события, — «Группа людей, которая представляется как прихожане православного прихода церкви блаженной старицы Матроны в Кишиневе, потребовала, чтобы евреи убирались из Молдовы» (Зимбельская, Гужя, http://kp.md/daily/24410.5/584520/). Понятно, что подобного рода информация встретит разное отношение, может, кто–то и порадуется произошедшему, но ведь основная масса людей, узнавших о событии, осудит подобное.

Говоря о периодическом печатном слове, хотел бы отметить важную, на мой взгляд, роль смеховой культуры, представленной на страницах некоторых, в том числе и серьезных изданий. Речь идет об анекдотах на этническую тему. Мы сталкиваемся с малоисследованной и потому вызывающей интерес темой «мифологизации этнического сознания» с помощью анекдота. Так, представители малого народа, усвоив язык большого народа, и, соответственно, имея возможность слышать мнение о себе, выраженное в анекдотах со стороны этого большого народа, рискуют не только не воспринимать такую информацию (обижаться, возмущаться, противостоять, замыкаться в себе), но и наоборот, в силу того, что об этом говорят «другие» (по национальности и месту жительства) и одновременно как бы «свои» (ведь язык понятен, государство одно, например, Российская империя, позже СССР), *могут уверовать в определенную установку, которая приписывается их этническому характеру* (жадность, глупость, хитрость и т. п.). Эти анекдоты оказывают очень мощное воздействие на формирование устойчивых этнических стереотипов. Особенно возросло их влияние в XX — нач. XXI вв. с распространением современных информационных систем. Понятно, что, как проявление традиционной смеховой культуры, этнический анекдот не запретишь, собственно, этого никто не собирается делать. Другое дело — печатное слово, ведь не секрет, что газету часто начинают читать с последней, «интересной страницы», и, как правило, именно там помещаются анекдоты подобного рода. Не случайно в ряде стран мира публикация подобных, пусть и народных, смешных историй, затрагивающих этнические чувства и ценности, регламентируется.

Далее хотелось бы познакомить читателя **с результатами этносоциологических опросов, проведенных автором в разноэтнических средах в Республике Молдова** (прежде всего среди украинцев как второй по численности после молдаван этносоциальной группы), на тему состояния этнической и гражданской идентичностей, чувства контактности и толерантности, оценки лингвистических предпочтений и уровня комфортности социально–культурного положения.

Этносоциологический опрос был осуществлен среди украинцев республики в 2001–2005 гг. (репрезентативная выборка 650 чел. по этнической принадлежности, полу и занятиям), а на Левобережье Днестра проводился пилотный опрос. Пилотный опрос также был осуществлен среди студентов этнических меньшинств, обучающихся в местах компактного проживания украинцев (Бельцкий ун–т), болгар (Тараклийский педколледж), гагаузов (Комратский ун–т), а также среди студентов Приднестровья (смешанный состав). Выборка по каждому вузу — 50 чел. Автор не случайно остановил свое внимание в основном опросе на украинской этносоциальной группе, т. к. она представля-

ет собой наиболее массовое после молдаван население, с конгломератной идентичностью, позволяющей при любых проявлениях нестабильности фиксировать колебания среди большой массы населения, проживающей в республике (чувство тревожности, страха и т. п.).

Одним из объяснений толерантного отношения к представителям других национальностей у жителей Молдовы в целом может выступать во многом одинаковая историческая судьба. На протяжении длительной истории местное население было вынуждено выживать, подстраиваться под окружающую внешнюю политику более могучих держав.

В немалой степени укреплению дружбы этносоциальных групп, представленных в Молдове, послужили и годы Советской власти. Воспитание новой общности — «советского народа» — за многие годы проведения советской политики не могло не дать своих плодов. Кстати, ностальгия по советскому прошлому, прежде всего — по стабильности, четко прослеживается в среде украинцев Молдовы, особенно в местах их компактного проживания в условиях преобладания иноэтнического окружения (например, украинские населенные пункты в окружении гагаузского населения — с. Ферапонтьевка, Комратский р–н; в среде болгар — с. Мусаит, Тараклийский р–н). В определенной степени это чувство ностальгии по советскому прошлому может быть объяснено консервацией сознания в условиях иноэтнического окружения, а также естественным стремлением людей к лучшей жизни и социальной защищенности. Во время социологического опроса украинцев с. Ферапонтьевка Комратского р–на в 2005 г. автор побывал с садоводческой бригадой на обрезке персикового сада. Познакомившись с вопросником, во время перерыва сельхозрабочие стали наперебой рассказывать о трудной жизни, подчеркнув, что никакие национальные вопросы их не интересуют, была бы семья сыта. Рано увядшая женщина, около пятидесяти пяти лет, с горечью констатировала: «При Советской власти разве мы в таком возрасте ходили бы на обрезку, это дело молодых. А сегодня что делать? Я год хожу в рваных тапочках, все деньги уходят на еду для детей. Эх, вернули бы Советскую власть!..».

Явственно прозвучало на обоих берегах Днестра беспокойство респондентов–украинцев об этническом мире в стране (таб. 6; 7; 8), одновременно они высказали мнение о возможности конфликта в Молдове на этнической основе (таб. 9; 10).

Это достаточно тревожный показатель, свидетельствующий о том, что спокойствие и равновесие после катаклизма начала 90–х в сердцах людей еще не воцарилось.

Для сравнения считаем важным представить данные, собранные российскими и американскими исследователями в правобережных и левобережных районах несколько ранее — в 1998 г. (Губогло, 1999, 174) (таб. 3).

Как видно из Таблицы 3, жители на обоих берегах Днестра проявляют серьезную озабоченность проблемой межэтнических отношений в правобережных районах. Причем в правобережных районах республики чувство тревоги больше всего проявляют украинцы, а наиболее спокойно чувствуют себя молдаване. В Приднестровье спокойнее всех чувствуют себя русские, за ними следуют украинцы (Губогло, 1999, 174).

Взглянуть на ситуацию в динамике позволяют результаты еще одного опроса, также проведенного автором в 2008–2009 гг. среди украинского населения. Основное внимание в нем уделялось изучению комфортности самоощущения в крае.

В заключение хотелось бы обратить внимание еще на два вопроса (Таблицы 18, 19). В данных таблицах представлена динамика настроений респондентов по проблеме межэтнических отношений и конфликтности в стране. И в 2001–2005 гг., и в 2008–2009 гг. респонденты продемонстрировали устойчивую озабоченность проблемой межнациональных отношений. Так, варианты ответов «очень беспокоит» (2001–2005 гг. — 30,76%) и «беспокоит» (2001–2005 гг. — 45,89%) близки той озабоченности, которую выразили респонденты в 2008–2009 гг., соответственно 37,17% и 41,17%. Эти показатели свидетельствуют о том, что в связи с современными этнополитическими процессами обеспокоенность ими в украинском сообществе возрастает. Это подтверждают еще две цифры: если в период относительно стабильного положения в 2001–2008 гг. о проблеме межнациональных отношений не думало 19,81% респондентов, то к 2009 г. этот показатель снизился до 4,17%. Озабоченность в общественном сознании украинского населения, как, вероятно, и в обществе в целом, явно возросла.

Продолжает оставаться достаточно высоким показатель допустимости конфликта в стране на этнической почве (2001–2005 гг. — 47,02%; 2008–2009 гг. — 49,50%). В то же время значительная часть респондентов, соответственно 37,52% и 29,17%, затруднилась ответить на поставленный вопрос, что свидетельствует о неуверенности опрошенных в завтрашнем дне.

Интересно взглянуть на авто– и гетеростереотипы, сложившиеся в среде украинского населения Молдовы, для чего респондентам было предложено дать краткую характеристику своему и другим народам, в окружении которых они проживают в Молдове. Подобного рода исследования представляют, помимо чисто научного интереса, прямой выход на практику, что приобретает особое значение в условиях полиэтнического сообщества.

Прежде чем перейти к освещению вопроса, необходимо отметить, что респонденты не всегда раскрываются, на это есть ряд причин, которые необходимо учитывать при опросе в каждом конкретном случае. Например, при характеристике молдаван большинство респондентов–украинцев, жителей с. Мусаит, подчеркнули, с одной стороны, их трудолюбие, доброту, гостеприимство, с другой — любовь к родной речи. В меньшем количестве прозвучали константы вроде «плохо що розділилися» (плохо, что разделились), «теперь дружнее стали», или попытка уйти от ответа — «в каждой нации есть плохие и хорошие».

Вторая часть ответов находит объяснение в том, что жители села оказались невольными свидетелями противостояния волонтеров из Кишинева и гагаузов. В 1990 г. по проходящей через село дороге перемещались автобусы с этими добровольцами. Память о тех страшных событиях еще жива в народе.

Как видно из результатов общего опроса (таб. 12), молдаване получили у украинцев положительную оценку, и в качестве первого положительного признака представлено понятие «трудолюбивые» — 34,30%. Позитивные характеристики даны практически всем представителям этносоциальных групп, проживающих в Республике Молдова, за исключением румын и цыган.

Причем констатации восприятия подобного рода встречаются и у других исследователей, занимающихся изучени-

ем проблем межэтнической коммуникации и этническими стереотипами. Так, И. И. Кауненко, занимающаяся проблемами этнопсихологической идентичности, в одной из своих обобщающих публикаций, посвященной изучению психологических особенностей этнической идентичности подростков в Республике Молдова, подчеркивает, что результаты ее исследований свидетельствуют о том, что наиболее отвергаемой группой являются цыгане. Они, по словам исследователя, практически у всех групп занимают последние места, как на декларируемом, так и на реальном уровне. И. И. Кауненко полагает, что это связано как с низким уровнем общения с данной группой (иногда практически никаким), так и с отсутствием информации об истории, культуре данной этнической группы (Кауненко, 2006, 40–42). Что касается других результатов, например, характеризующих восприятие румын (в частности, украинцами), несколько разные показатели ответов, вероятно, связаны с тем, что исследовательница объединила в вопроснике молдаван и румын в одну графу (Кауненко, 2006).

Отношение к евреям можно охарактеризовать как уважительно–дистанцированное (таб. 12, 13). В ходе проведения опроса населения, в том числе и студентов, приходилось достаточно часто слышать противоречивые характеристики. С одной стороны — «умные» и «хитрые», с другой — «жадные» и «приспособленцы». Цыгане оцениваются еще более негативно. При этом единственной положительной характеристикой, которой студенты наделили цыган, является свободолюбие.

Как и в исследовании И. И. Кауненко (работавшей с возрастной группой подростков), при опросе взрослого населения мы получили практически идентичную картину, показывающую устойчивые тенденции, распространенные в среде украинцев, свидетельствующие о сложившемся между молдавским и украинским населением чувстве толерантности и симпатии, корни которых уходят в многовековое общежитие.

Что касается авто– и гетеростереотипов, представляющих мнение учащихся вузов, следует отметить, что, в силу возрастных особенностей, их характеристики национальностей отличаются максималистским подходом, что объясняется, с одной стороны, возрастными особенностями, а с другой стороны — временем, воспитывающим обостренное чувство конкурентности, в том числе и по национальному признаку (см. таб. 13). Вместе с тем, информация о гетеростереотипах, полученная в ходе пилотного опроса студентов болгар и гагаузов, свидетельствует об устойчивом положительном восприятии образа украинца в студенческой среде, что, впрочем, подтверждается результатами опроса трудоспособного населения болгарской национальности, проведенного в Тараклийском уезде.

Внушает оптимизм то, что общее отношение у молодежи к представителям иноэтнического окружения положительное.

Относительно автостереотипов, распространенных в среде украинского населения, надо отметить, что они являются стабильно положительными, а это косвенным образом свидетельствует и об устойчивой этнической идентичности подавляющего количества участников опроса (см. таб. 12, 13, 16).

Для дополнительного изучения значимости этничности как составляющей самосознания личности к студентам филологических факультетов Бельцкого и Приднестровского университетов был применен тест Куна и Макпартленда (Арутюнян, Дробижева, Сусоколов, 1999, 165). Опросом было охвачено по 50 студентов из каждого учебного заведения.

Смысл теста заключается в том, что респондента просят пять раз ответить на вопрос: «Кто Я?». Полученные в ходе исследования российских этносоциологов данные по проекту «Национальное самосознание, национализм и регулирование конфликтов в Российской Федерации», собранные в Татарстане, Саха (Якутии), Туве и Северной Осетии в 1994 и 1995 гг., свидетельствуют о том, что свою этническую принадлежность назвали всего 12–13% участников массового опроса (Арутюнян, Дробижева, Сусоколов, 1999, 165).

Сведения, полученные в ходе проведенного среди студентов Молдовы опроса «по тесту Куна» говорят о том, что действительно незначительная часть студентов указала принадлежность к определенной национальности в качестве значимого для себя самоидентификационного маркера. Вместе с тем, результаты теста позволяют видеть, что в студенческой среде, представленной молодежью, сформировавшейся на двух берегах Днестра, в числе самоидентификационных маркеров встречаются характеристики себя как граждан/жителей Республики Молдовы или Приднестровья (таб. 4, 5).

Представленные результаты свидетельствуют о том, что лишь 8% студентов украинской национальности, из 100% изучающих украинский язык и литературу (как уже отмечалось, в опросе приняли участие по 50 чел. из каждого учебного заведения, в Бельцком ун–те на данной специальности всего обучается такое количество студентов) в качестве значимого идентификатора выдвинули свою этническую принадлежность, и то не в числе первых. Что касается студентов–приднестровцев, то у них на втором месте, правда, у достаточно ограниченного количества — 4%, значится гражданская принадлежность.

Обращает на себя внимание отношение в среде опрошенных украинцев и студентов к зависимости от общественного мнения (таб. 14, 15). Результаты опроса свидетельствуют, что у украинцев (опрос проводился в основном в сельской местности, за исключением г. Бессарабка. Согласно результатам переписи 2004 г., в г. Бессарабка проживает 28978 чел.) установка на значение общественного мнения присутствует достаточно четко (очень значимо — 12,88%, значимо — 35,27%, всего — 48,15%). Вероятно, сказываются размеры города, чем он меньше, тем больше человек на виду. У студентов (несмотря на то, что ряд вузов активно обслуживает сельское население, особенно комратский и тараклийский университеты), ответы «очень значимо» и «значимо» выбрали 13,07% и 28,76%. Ответы: «мало значимо» и «я его не ощущаю» — дали соответственно 32,68% и 13,73% (вместе — 46,41%).

Данные цифры требуют определенных комментариев. Полученные результаты свидетельствуют, что в сельской местности ориентир на общественное мнение («а что люди скажут») выше, чем в студенческой среде. Конечно, пренебрежение к общественному мнению у студенческой молодежи опять же можно списать на возраст. Однако, не только это оказывает влияние на такое отношение к окружающим. Студенческая молодежь, в том числе и вчерашние сельские жители, оказывается объединенной в одну общую социальную группу учащихся — городских жителей. Город начинает определять правила поведения. Нахождение в среде большого количества людей ведет к замыканию в себе. В

Таблица 1

Население по полу и типу местности (по данным переписей населения)

Moldova în cifre 2006, Молдова в цифрах. Статистический справочник

тысяч человек

	Всего	Мужчины	Женщины	Городское	Сельское
*15 января 1959 г.**	2884,5	1333,8	1550,7	642,3	2242,2
*15 января 1970 г.**	3568,9	1662,3	1906,6	1130,1	2438,8
*17 января 1979 г.**	3947,4	1858,4	2089,0	1551,0	2396,4
*12 января 1989 г.**	4337,6	2058,2	2279,4	2036,4	2301,2
5 октября 2004 г. **	3383,3	1627,7	1755,6	1305,6	2077,7

* В *целом по республике* ** *Без населения районов левобережья Днестра и муниципия Бендеры*

Таблица 2

Городское население по продолжительности проживания в месте постоянного жительства, по основным национальностям

(Recensământul populației = Перепись населения = Population census, 2004: Culeg. statistică: [în 4 volume] / Biroul Naț. de Statistică al Republicii Moldova. – Ch.: Statistica, 2006 (F. E.-P. „Tipogr. Centrală"). – Text paral.: lb. rom., rusă, engl. – ISBN 978-9975-9786-3-7. Vol. 2. Migrația populației = Миграция населения = Population migration. – 2006. – ISBN 978-9975-9786-5-1. C. 32.)

национальность	всего	с рождения	не с рождения	продолжительность лет				
				до 2	2–5	6–9	10 +	не указана
молдаване	826103	464821	361282	51583	55485	29190	221376	3648
украинцы	145890	64356	81534	3760	5062	3456	68729	527
русские	166395	87964	78431	3130	4290	3030	67198	783
гагаузы	53613	40508	13105	2511	2143	891	7471	89
румыны	44342	22609	21733	2212	3064	1584	14696	177
болгары	29447	17438	12009	1414	1374	755	8395	71

Таблица 3

Степень озабоченности проблемой межэтнической комфортности

Варианты ответа	Республика Молдова			Приднестровье		
	Молдаване	Русск.	Украин.	Молдаване	Русск.	Украин.
Очень беспокоит	38,8	38,2	51,2	41,9	37,7	38,8
Скорее беспокоит	30,7	40,8	32,9	28,2	23,7	27,6
Скорее не беспокоит	16,3	10,5	8,5	7,7	15,8	14,3
Совсем не беспокоит	9,0	5,3	2,4	16,2	19,3	12,2
Затрудняюсь ответить	5,1	5,3	4,9	6,0	3,5	7,1

Таблица 4

Студенты Бельцкого госуниверситета N 50

Кто я?		Кто я?		Кто я?		Кто я?		Кто я?	
1		2		3		4		5	
человек	34,00%	личность	18,00%	студент/ка	10,00%	студент/ка	10,00%	студент/ка	16,00%
личность	12,00%	студент/ка	16,00%	гражданин	8,00%	дочь/сын	8,00%	дочь/сын	12,00%
девушка	8,00%	индивидуаль-ность	6,00%	брат/сестра	6,00%	украинец/ка	8,00%	украинец/ка	8,00%
студент/ка	8,00%	девушка	4,00%	собствен-ник/ца	6,00%	гражданин/ка	6,00%	будущее и настоя-щее государства	2,00%
дочь/сын	4,00%	дитя/сын своих родителей	4,00%	красивая	6,00%	личность	6,00%	в будущем извест-ная личность	2,00%

Таблица 5

Студенты Приднестровского госуниверситета N 50

Кто я?		Кто я?		Кто я?		Кто я?		Кто я?	
1		2		3		4		5	
человек	46,00%	личность	20,00%	студент/ка	32,00%	дочь/сын	16,00%	студент/ка	10,00%
личность	20,00%	девушка	14,00%	девушка	6,00%	индивид /инди-видуум	8,00%	дочь/сын	8,00%
студент/ка	10,00%	дочь/сын	6,00%	дочь/сын	6,00%	друг	6,00%	будущая мать	4,00%
девушка	6,00%	гражданин/ка	4,00%	индивид	6,00%	личность	6,00%	будущее/надежда своих родителей	4,00%
дочь/сын	4,00%	гражданин ПМР	4,00%	будущий/ая историк/учительница истории	4,00%	будущее гос-ва/республики	4,00%	девушка	4,00%

Таблица 6

Уровень владения языками

национальность	молдавский			румынский			русский		
	родной	на котором обычно разговаривают	второй, которым свободно владеют	родной	на котором обычно разговаривают	второй, которым свободно владеют	родной	на котором обычно разговаривают	второй, которым свободно владеют
украинцы	2,8%	4,6%	24%	1,2%	2%	7,4%	52%	80,2%	13,6%
гагаузы	0,9%	1,5%	10,7%	0,4%	0,7%	2,4%	12,6%	57,2%	37,3%
болгары	3,1%	5,4%	17%	1,8%	2,6%	6,8%	25,1%	54,5%	40,2%

Таблица 7

Жители Пруто-Днестровских р-в Республики Молдова

	всего опрошено	из них украинцев	Беспокоит ли Вас проблема межнациональных отношений в Республике Молдова?			
			очень беспокоит	беспокоит	не беспокоит	я об этом не думаю
Бессарабка	136	22	9	12	1	
			40,91%	54,55%	4,55%	
Бэлцата, Сагайдак	125	125	59	59		7
			47,20%	47,20%		5,60%
Данул	93	92	22	54	7	9
			23,91%	58,70%	7,61%	9,78%
Мусаит	128	128	15	15	4	94
			11,72%	11,72%	3,13%	73,44%
Унгры	87	87	38	44		5
			43,68%	50,57%		5,75%
Ферапонтьевка	114	114	33	70	7	4
			28,95%	61,40%	6,14%	3,51%
Нихорень	82	53	15	31	3	4
			28,30%	58,49%	5,66%	7,55%
Итого	**765**	**621**	**191**	**285**	**22**	**123**
			30,76%	**45,89%**	**3,54%**	**19,81%**

Таблица 8

	всего опрошено	из них украинцев	Беспокоит ли Вас проблема межнациональных отношений в Приднестровье?			
			очень беспокоит	беспокоит	не беспокоит	я об этом не думаю
Левобережные районы РМ	118	107	51	37	12	7
			47,66%	34,58%	11,21%	6,54%

Таблица 9

	всего опрошено	из них украинцев	Беспокоит ли Вас проблема межнациональных отношений в Республике Молдова?			
			очень беспокоит	беспокоит	не беспокоит	я об этом не думаю
Левобережные районы РМ	118	107	63	23	19	2
			58,88%	21,50%	17,76%	1,87%

Таблица 10

	всего опрошено	из них украинцев	Возможен ли конфликт на этнической почве в Республике Молдова?			
			да	нет	затрудняюсь ответить	нет ответа
Бессарабка	136	22	16	1	5	
			72,73%	4,55%	22,73%	
Бэлцата, Сагайдак	125	125	74	7	44	
			59,20%	5,60%	35,20%	
Данул	93	92	51	2	37	2
			55,43%	2,17%	40,22%	2,17%
Мусаит	128	128	26	49	42	11
			20,31%	38,28%	32,81%	8,59%
Унгры	87	87	35	23	26	3
			40,23%	26,44%	29,89%	3,45%
Ферапонтьевка	114	114	59	11	44	
			51,75%	9,65%	38,60%	
Нихорень	82	53	31	3	19	
			58,49%	5,66%	35,85%	
Итого	**765**	**621**	**292**	**96**	**217**	**16**
			47,02%	**15,46%**	**34,94%**	**2,58%**

Таблица 11

	всего опрошено	из них украинцев	Возможен ли конфликт на этнической почве в Приднестровье?			
			да	нет	затрудняюсь ответить	нет ответа
Левобережные районы РМ	118	107	28	49	30	
			26,17%	45,79%	28,04%	

Таблица 12

Характеристика национальностей

	всего опрошено	из них украинцев			всего опрошено	из них украинцев
Бессарабка	136	22		Унгры	87	87
Бэлцата, Сагайдак	125	125		Ферапонтьевка	114	114
Данул	93	92		Нихорень	82	53
Мусаит	128	128		**Итого**	**765**	**621**

молдаване		румыны		украинцы		русские		болгары		гагаузы		евреи		цыгане		др.
вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа
трудолюбивые	34,30%	ленивые	7,56%	хорошие	25,00%	хорошие	25,00%	хорошие	10,47%	хорошие	11,05%	умные	15,12%	воры	12,79%	все равны
хорошие	19,77%	хорошие	5,81%	веселые	20,35%	добрые	14,53%	трудолюбивые	8,72%	трудолюбивые	5,81%	хитрые	9,30%	хорошие	6,98%	не знаю
гостеприимные	8,72%	националисты	4,07%	гостеприимные	19,19%	веселые	6,40%	добрые	2,91%	вредные	2,91%	жадные, скупые	5,81%	наглые	5,23%	все хорошие
веселые	8,14%	гордые	1,74%	добрые	15,70%	гостеприимные	5,81%	гостеприимные	2,33%	дружные	2,91%	хорошие	5,23%	хитрые	3,49%	
добрые	6,98%	как цыгане	1,74%	трудолюбивые	15,12%	трудолюбивые	4,65%	говорливые	1,16%	горячие	2,33%	дружные	1,16%	веселые	2,91%	

Таблица 13

Характеристика национальностей студентами вузов Молдовы

	всего опрошено	из них гагаузов
Комратский гос. ун-т	68	50

молдаване		румыны		украинцы		русские		болгары		гагаузы		евреи		цыгане		др.
вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа
веселые	10,00%	глупые	4,00%	веселые	22,00%	добрые	22,00%	жадные	28,00%	трудолюбивые	28,00%	хитрые	12,00%	свободолюбивые	6,00%	все они люди
добрые	10,00%	злые	4,00%	нормальные	6,00%	примерные	8,00%	трудолюбивые	6,00%	гостеприимные	16,00%	умные	8,00%	лживые	4,00%	все глупые
националисты	6,00%	националисты	2,00%	добрые	4,00%	умные	6,00%	чистоплотные	2,00%	веселые	4,00%	жадные	4,00%	воры	4,00%	все дружелюбные
трудолюбивые	6,00%	бескультурные	2,00%	любят сало и самогон	2,00%	хорошие	4,00%	болтливые	2,00%	добрые	4,00%	глупые	2,00%	веселые	4,00%	все хорошие
растерянные	2,00%	чужестранцы	2,00%	пассивные	2,00%	уравновешенные	2,00%	резкие	2,00%	нормальные	2,00%			бедные	4,00%	все равны

	всего опрошено	из них болгар
Тараклийский пед. колледж	94	51

молдаване		румыны		украинцы		русские		болгары		гагаузы		евреи		цыгане	
вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа	%	вариант ответа	%
трудолюбивые	21,57%	вредные	25,49%	веселые	15,69%	добрые	11,76%	трудолюбивые	41,18%	трудолюбивые	13,73%	умные	49,02%	свободные	13,73%
веселые	15,69%	жесткие	5,88%	трудолюбивые	5,88%	щедрые	5,88%	жадные	15,69%	дружные	9,80%	хитрые	3,92%	пошлые	1,96%
добрые	9,80%	жадные	3,92%	приветливые	5,88%	гостеприимные	5,88%	гостеприимные	11,76%	сплоченные	7,84%	приспосабливаются к жизни	1,96%	плохие	1,96%
миролюбивые	5,88%	высокомерные	1,96%	добрые	5,88%	приветливые	5,88%	добрые	11,76%	скандальные	7,84%	предприимчивые	1,96%	обманщики	1,96%
не пример	5,88%	им не до нас	1,96%	дружелюбные	3,92%	веселые	5,88%	смиренные	3,92%	наглые	7,84%	ответственные	1,96%	неряшливые	1,96%

Таблица 14

	всего опрошено	из них украинцев	Как Вы оцениваете влияние общества на человека в Вашем населенном пункте?					
			очень значимо	значимо	мало значимо	я его не ощущаю	затрудняюсь ответить	нет ответа
Бессарабка	136	22	4 18,18%	5 22,73%	11 50,00%	2 9,09%		
Бэлцата, Сагайдак	125	125	22 17,60%	51 40,80%	22 17,60%	15 12,00%	15 12,00%	
Данул	93	92	10 10,87%	43 46,74%	25 27,17%	2 2,17%	10 10,87%	2 2,17%
Мусаит	128	128	23 17,97%	30 23,44%	64 50,00%	8 6,25%		3 2,34%
Унгры	87	87	12 13,79%	32 36,78%	26 29,89%	9 10,34%	6 6,90%	2 2,30%
Ферапонтьевка	114	114	4 3,51%	33 28,95%	48 42,11%	18 15,79%		11 9,65%
Нихорень	82	53	5 9,43%	25 47,17%	13 24,53%	2 3,77%	5 9,43%	3 5,66%
Итого	**765**	**621**	**80 12,88%**	**219 35,27%**	**209 33,66%**	**56 9,02%**	**36 5,80%**	**21 3,38%**

Таблица 15

	всего опрошено	из них украинцев/ гагаузов/ болгар	Как Вы оцениваете влияние общества на человека в Вашем населенном пункте?					
			очень значимо	значимо	мало значимо	я его не ощущаю	затрудняюсь ответить	нет ответа
Бельцкий гос. ун-т	62	52 укр.	2 3,85%	14 26,92%	19 36,54%	9 17,31%	8 15,38%	
Комратский гос. ун-т	68	50 гаг.	11 22,00%	13 26,00%	18 36,00%	8 16,00%		
Тараклийский пед. колледж	94	51 бол.	7 13,73%	17 33,33%	13 25,49%	4 7,84%	10 19,61%	
Итого	**224**	**153**	**20 13,07%**	**44 28,76%**	**50 32,68%**	**21 13,73%**	**18 11,76%**	**0 0,00%**

Таблица 16

	всего опрошено	из них украинцев	Для Вас значима Ваша национальная принадлежность?				
			очень значима	значима	мало значима	не имеет значения	нет ответа
Бессарабка	136	22	2 9,09%	6 27,27%	4 18,18%	10 45,45%	
Бэлцата, Сагайдак	125	125	22 17,60%	74 59,20%	22 17,60%	7 5,60%	
Данул	93	92	2 2,17%	57 61,96%	11 11,96%	14 15,22%	8 8,70%
Мусаит	128	128	4 3,13%	23 17,97%	8 6,25%	4 3,13%	89 69,53%
Унгры	87	87	9 10,34%	29 33,33%	9 10,34%	35 40,23%	5 5,75%
Ферапонтьевка	114	114	15 13,16%	55 48,25%	29 25,44%	11 9,65%	4 3,51%
Нихорень	82	53	2 3,77%	35 66,04%	6 11,32%	7 13,21%	3 5,66%
Итого	**765**	**621**	**56 9,02%**	**279 44,93%**	**89 14,33%**	**88 14,17%**	**109 17,55%**

Таблица 17

Население по религии в территориальном разрезе

мун. Бельцы	мун. Кишинев	Республика Молдова	
127561	712218	3383332	всего
110961	629310	3158015	православная
990	2227	4645	романо-католическая
44	265	1190	реформаторская
77	279	1429	евангелистическая августов. вероисповедания
296	1043	3596	евангелистическая синодопресвитер.
47	98	5094	старохристианского обряда
2609	4425	32754	баптистская
487	1256	9179	пентикостальская
576	996	13503	адвентистская седьмого дня
166	1991	5075	христианская по Евангелию
106	995	1667	мусульманская
2161	4831	25527	др. религии
544	10477	12724	атеисты
3304	9990	33207	неверующие
5193	44035	75727	не указана

Таблица 18

	К 5. Беспокоит ли Вас проблема межнациональных отношений в Республике Молдова?				
	а) очень беспокоит	б) беспокоит	в) не беспокоит	г) я об этом не думаю	д) затрудняюсь ответить (нет ответа)
N = 600, 2008-2009	223 37,17%	247	36 6,00%	25 4,17%	69 11,50%
N = 621, 2001-2005	191 30,76%	285 45,89%	22 3,54%	123 19,81%	0 0,00%

Таблица 19

	К 6. Возможен ли конфликт на этнической почве в Республике Молдова?			
	а) да	б) нет	в) я об этом не думаю	г) затрудняюсь ответить (нет ответа)
N = 600, 2008-2009	297 49,50%	122 20,33%	6 1,00%	175 29,17%
N = 621, 2001-2005	292 47,02%	96 15,46%	0 0,00%	233 37,52%

качестве примера можно привести нахождение в большом кафетерии или в пиццерии. Там, при большом стечении людей, у посетителей формируется стремление к обособленности (сесть за отдельный столик, видеть всех членов компании, пусть она не велика), а все окружающее многоголосое, веселящееся сообщество становится просто фоном, и человек (городской человек) раскрепощается. Город можно сравнить с нескончаемым карнавалом, где каждый, надев индивидуальную, социальную, этническую и многие другие маски, находит в нем определенную «нишу», в которую сам пускает, кого считает нужным. Когда я проводил опрос населения в Приднестровье, группа русскоязычных студентов задала мне следующий вопрос: «Послушайте, а как в Кишиневе живут люди, не знающие румынского языка?». Вопрос закономерный, ведь на обоих берегах Днестра выросло целое поколение людей, не знающих друг друга, воспитанное в разных идеологических средах, на разных лингвистических ценностях. Конечно, для того, чтобы подробно дать ответ на этот вопрос, необходимо подготовить еще одну публикацию. Одновременно данный вопрос некоторым образом выводит нас на обсуждаемую в публикации проблему.

Человек города, особенно большого, в некотором смысле замкнут в определенных пространственных измерениях. Рассмотрим некоторые из них. *Языковое пространство.* Оно формируется у кого с рождения в городе, у кого по прибытии в него. Начиная с семьи, человек оказывается под определенным языковым воздействием, затем он оказывается в детском саду, школе, вузе, где происходит процесс социализации личности и где язык играет одну из основных ролей в плане культурного становления. Как уже отмечалось, в настоящее время в республике (естественно, и в городах) образовательный процесс осуществляется в основном на молдавском и русском языках. В сообществе Молдовы исторически сложились две большие языковые группы — молдоязычные (их еще часто называют румыноязычными) и русскоязычные. Сформировавшаяся языковая личность попадает в трудовой коллектив, в котором превалирует либо молдоязычная среда, либо русскоязычная. Чаще всего встречаются смешанные в языковом плане коллективы. Если личность владеет и молдавским, и русским языками в равной степени, это, конечно, уничтожает языковой барьер. Согласно последней переписи населения 2004 г., в Молдове большая часть билингвов — молдоязычные горожане. Для 6,8% молдаван города русский является родным, и 13,1% на нем обычно разговаривают, 62% свободно владеют русским языком как вторым. Соответственно, для русских горожан, владеющих молдавским языком, указанные показатели следующие: для 1,2% молдавский язык — родной, 2,5% на нем обычно разговаривают, 19,6% свободно владеют молдавским языком, как вторым. Для русских горожан, владеющих румынским языком, вышеозначенные показатели следующие: для 0,7% румынский язык — родной, 1,3% на нем обычно разговаривают, 8,7% свободно владеют румынским языком как вторым. Для наиболее многочисленных национальных меньшинств: украинцев, болгар, гагаузов, проживающих в городах Молдовы (без Левобережных р–в), соотношение молдавского и русского языков по трем вышеуказанным показателям указано в таб. 6.

Те, кто владеет лишь одним языком или несколькими (русский плюс языки национальных меньшинств), конечно, не пропадают в городе, но их функциональный рост в ряде организаций (прежде всего государственных, расположенных в городе) регламентирован.

Итак, в процессе социализации в городе личность находит себя в языковом, культурном, конфессиональном, социальном, профессиональном и др. пространствах. Человек живет в определенном районе, ходит или ездит на работу (обычно одной и той же дорогой), покупает продукты в ближайшем от дома или работы магазине, посещает библиотеку, кино или театр (в случае потребности), причем потребляет продукцию на том языке, который предпочитает.

Таким образом, жизнь человека в городе (прежде всего речь идет о большом городе) зачастую сводится к достаточно усредненному кругу общения, интересов. Зачастую индивидуум достаточно длительное время не покидает пределы одного района, а порой находит все необходимое, в том числе и работу, в нескольких улицах от дома. В результате житель крупного города практически замыкается в отдельном микрорайоне, который, в свою очередь, может делиться на отдельные, как говорят в Молдове, *магалы* (к примеру, в Кишиневе — Пушкинская горка). В Одессе такие ограниченные городские территории еще называют *поселками* (живу на поселке в конце Красноармейской), на Буковине и в северных городах Молдовы — Окнице, Единцах — используют термин *кут* — угол. Здесь показательным будет городской анекдот, услышанный автором в молодежной среде. «Идет парень по городу. И (вспомним социальную рекламу, транслируемую по ОРТ несколько лет назад, когда ее герои — юноши и девушки — подчеркивали любовь к родному городу. За кадром всегда звучала фраза: «Да, это мой город!». Видно, отсюда и анекдот). Так вот, идет парень по городу, любуется городским пейзажем и говорит:

— Да, это мой город!

Тут из подворотни выбегает толпа хулиганов. Побили его, ограбили и убежали. Парень, отряхиваясь, бубнит под нос:

— Да, город мой, район не мой!»

Этим я хотел еще раз подчеркнуть проблему замкнутости личности в городском пространстве, ее зависимость от устоявшегося. Город мобильнее села, одновременно для каждого человека он тоже может быть консервативен. В городе можно закрыться и законсервироваться, причем, чем больше город, тем легче это сделать. Именно это, в определенной степени, и делают представители русскоязычного населения, прежде всего старшего поколения. В этом и таится их обеспокоенность за свои, в том числе и этнокультурные, ценности. Одновременно, как показывает Г. У. Солдатова, ксенофоб стремится к усредненному представлению о человеке, часто искусственно замкнутый в культуре или замкнувшийся сам, он ограничивает свое социокультурное пространство. «Стремясь избавиться от недостатков и страха, он вырабатывает проективное мышление. Негативное, отрицаемое самим собой, позволяет быть уверенным в том, что причина бед находится вовне, а не в нас самих» — подчеркивает исследователь, ссылаясь на К. Юнга (Солдатова, 2006, 14, 15; Yung, 1977). Это порождает фобии как у замкнувшихся добровольно, так и у тех, кто вынужден замкнуться. Это похоже на определенную замкнутую систему, которая может быть представлена следующим образом — «если у вас нет мании преследования — это не значит, что за вами не следят». У ксенофоба или группы (социальной, этносоциальной) могут прослеживаться те же самые параноидальные ксенофобные представления, закладываться соответствующие установки.

Возможно, так и необходимо относиться к утверждениям ряда местных аналитиков, «гуманно» предлагающих создать условия для русскоязычных, которые должны дожить на молдавской земле, а лет через пятьдесят при соответствующей политике ценности русскоязычия исчезнут, и при этом исчезнет и сама проблема. Тут я позволю себе не делать ссылку на тех, кто так глаголет, ибо это является элементарной рекламой, как самой идеи, так и идеологов, что явно не способствует решению проблемы, поднимаемой в нашем разговоре.

В качестве отдельной проблемы городов современной Молдовы следует назвать конфессиональную. Со времени Стефана Великого молдавские земли принято считать сплошь православными. При этом часто забывается, что именно земли Бессарабии на протяжении длительного времени, по сути со времени раскола, были землей, приютившей различные религиозные направления. Длительный официальный период господства официального атеизма не оказал особого влияния на народную религиозность. Причем народ законсервировал свое чувство веры. Во время испытаний трансформацией эта вера оказала огромное влияние, способствуя элементарному выживанию народа.

Помимо православного населения и его сектантов различного направления, современность привнесла политический раскол митрополий на Московскую и Бессарабскую, появились ранее практически неизвестные сторонники буддизма, конфуцианства, открытие границ привнесло мусульманскую струю в поликонфессиональную палитру Молдовы. Об этом свидетельствуют и результаты последней переписи населения (см. таб. 17). Жизнь в условиях поликонфессиональности требует очень взвешенного подхода и учета сложившейся ситуации. Конечно, заявление, которое сделал один из экс–президентов Молдовы Петру Лучински («Строительство мечети, только этого нам не хватало!») не является примером терпимости.

Естественно, данная публикация ограничена объемом и позволяет затронуть лишь «вершину айсберга». Причем приведенная информация недвусмысленно демонстрирует взаимообусловленность языковой, этнокультурной, гражданской и конфессиональной ценностей, сталкивающихся в кипящих буднях сегодняшнего города.

Общество и сам человек становятся в определенной степени заложниками сложившейся ситуации. И на каждом этапе своего развития как социум, так и отдельная личность испытывают вызовы времени. Не стоит на месте и город как живой организм, как одухотворенная материальная субстанция. Каждый город обладает целым набором порой совершенно незначительных характерных черт, которые в общем можно объединить под понятием «дух города». Городскому духу и среде также свойственно меняться. Приходят новые поколения, и то, что было значимо для горожан одного времени, уже совершенно забыто новыми поколениями. У каждого времени свой город, со своим колоритом, базаром, памятниками, местами проведения досуга, в конце концов, со своим городским (районным) сумасшедшим. И не важно, речь идет о Москве, Варшаве, Кишиневе или Бельцах. Ведь попав в какой–либо из городов, один человек с первого взгляда и вдоха влюбляется в него, а другой — совершенно спокойно созерцает широкие проспекты или узкие улочки и спешит скорее покинуть это место, возможно, для того, чтобы вернуться домой — в свой город. Да, у каждого поколения свой город, который принадлежит ему, этому поколению. Но одновременно существует связь между поколениями, передающими самое ценное друг другу, и тогда «дух города» живет, несмотря на изменения. Н. В. Тишков в одной из своих работ — «Реквием по этносу» — констатировал мысль, с которой нельзя не согласиться: «понимание культурного многообразия способствует лучшей коммуникации между людьми, занимающими единое социальное пространство» (Тишков, 2003, 53). Так вот, с сожалением следует признать, что в молдавских городах в период трансформации так и не сложилось единое соци-

альное пространство горожан. Жить в городе и быть горожанином — это разные понятия. Мощные миграционные потоки, вымывающие городскую среду, не способствуют и борьбе с ксенофобией.

В стране Советов говорили: «У нас секса нет», но, тем не менее, в стране рождались дети, складывались брачные союзы, распадались семьи. Говорить, что в нашем обществе нет проявлений нетерпимости, означало бы обманывать самого себя. В полиэтническом сообществе Молдовы нетерпимость присутствует, так же как и длительный опыт общежития народов разных национальностей. К счастью, многовековая мудрость полиэтнического народа выработала ценность добрососедства, которая намного превосходит отдельные проявления крайнего неприятия друг друга.

В виде конкретных предложений по обсуждаемой проблеме можно выдвинуть следующие:

— весьма своевременным является международный опыт по борьбе с ксенофобией, этнополитическим экстремизмом. В немалой степени этому должна способствовать инициатива по выработке механизмов создания и организации деятельности Коалиции «Города Молдовы за гражданскую солидарность, межнациональное согласие и устойчивое развитие»;

— конечно, этот тезис следует понимать как стремление к идеальному, но тем не менее — улучшение уровня жизни снимет целый ряд обсуждаемых проблем (правда, это не дает оснований утверждать, что новые условия не породят новых проблем);

— неусыпного контроля и внимания со стороны городских властей и государства требует решение языкового вопроса, что в немалой степени будет способствовать восстановлению целостности республики и оптимизации городской среды;

— четкая и сбалансированная политика государства, направленная на укрепление позитивной молдавской идентичности в немалой степени защитит от попыток проявлений ксенофобии по отношению к титульному этносу;

— постоянного контроля требует система образовательного и воспитательного направлений как со стороны соответствующих органов системы образования, так и со стороны формирующегося гражданского сообщества;

— взвешенно и абсолютно однозначно ориентированно против ксенофобии должны выступать молдавские СМИ. Давно назрела потребность в государственных изданиях на языках меньшинств, равно как на русском и молдавском языках, знакомящих с жизнью этнических групп на территории Молдовы;

— Республика Молдова представляет собой еще и поликонфессиональную среду. Без учета сбалансированной конфессиональной политики трудно представить городскую среду, лишенную проблем нетерпимости;

— серьезного внимания требуют органы исполнительной власти, занимающиеся проблемами национальных меньшинств и национальных отношений. Всего несколько примеров, чтобы не быть голословным. В Министерстве образования Республики Молдова закрыто Управление образования на языках национальных меньшинств, в системе Академии наук Молдовы закрыт Институт межэтнических исследований, трансформированный в Центр этнологии Института культурного наследия, который, по сути, теряет свою былую направленность, будучи вынужденным соответствовать своей деятельностью новому названию. Укрепления позиций в качестве правительственного органа давно требует Бюро межэтнических отношений. Во время очередной реформы государственных учреждений из его названия даже выпало слово «республиканское».

Проблема ксенофобии, к сожалению, заняла устойчивое положение в современном сообществе не только Молдовы: это уже давно европейская и даже мировая проблема. В каждой стране есть своя специфика, можно сказать «своя ксенофобия», где–то она на поверхности, в иных местах скрыта, поэтому сегодня как никогда важно постоянно изучать это явление. Думается, в немалой степени решению этой злободневной проблемы будут способствовать как научные изыскания, так и обмен мнениями между теоретиками и практиками.

Литература

Абакумова–Забунова Н. В. Русское население городов Бессарабии XIX в. Кишинев, 2006.

Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М., Сусоколов А. А. Этносоциология. М.: Аспект пресс, 1999.

Бабилунга В., Бомешко Б. Приднестровский конфликт. Исторические, демографические, политические аспекты. Тирасполь, 1998.

Владимиров Р. Антисемитская выходка в Кишиневе: кто испортил праздник евреям? // http://kp.md/daily/24410.5/584284/

Грек И. Ф. Национальные отношения в Республике Молдова на современном этапе и пути их оптимизации // Национальные отношения в Республике Молдова на современном этапе и пути их оптимизации (материалы круглого стола). Кишинев, 1999.

Губогло М. Н. Идентификация идентичности. М., 2003.

Губогло М. Н. Межнациональная напряженность в реальности и в представлениях граждан // Этническая мобилизация и межэтническая интеграция. М., 1999.

Губогло М. Н. Тяжкое время конкурирующих идентичностей. Опыт Приднестровья // Ежегодный исторический альманах Приднестровья. № 4, 2000.

Жуков В. И. Города Бессарабии (1812–1861). Кишинев, 1964.

Зеленчук В. С. Проблемы внутренней структуры этноса (румыны — молдаване) // Музей. Традиции. Этничность. СПб–Кишинев, 2002.

Зимбельская Д., Гужя И. Если жиды не услышат нас, мы поднимем народ и страну // http://kp.md/daily/24410.5/584520/

Кауненко И. И. Психологические особенности этнической идентичности подростков в Республике Молдова: проблемы и перспективы (на основе социально–психологических исследований) // Moldoscopie (probleme de analiză politică) Revista ştiinţifică trimestrială. Chişinău: USM, nr. 1 (XXXII), 2006.

Кустрябова С. Ф. Города Бессарабии (1918–1940). Кишинев, 1986.

Репида Л. Е. Население Молдовы в интеграционных процессах (40–50–е гг. XX в.). Кишинев, 2000.

Солдатова Г. У. Психологические механизмы ксенофобии // Психологический журнал, 2006. Т. 27, № 6.

Стати В. Н. История Молдовы. Кишинев, 2003.

Степанов В. П. Национальная идентичность и языковые предпочтения в межэтническом диалоге: по материалам этносоциологического опроса в Республике Молдова // Minorităţile naţionale şi relaţii interetnice — tradiţia europeană şi experienţa noilor democraţii pentru Moldova. Vol. II. Iaşi. 2002.

Степанов В. П. Украинцы Республики Молдова. Кишинев, 2007.

Тишков В. А. Реквием по этносу. Исследования по социально–культурной антропологии. М.: Наука, 2003.

Шорников П. М. Покушение на статус. Кишинев, 1997.

Dabija N. Rusoaicele 2. Literatura şi Arta, 1 aprilie 2004.

Laitin David D. Identity in Formation: The Russian–Speaking Population in the Near Abroad. Ithaca and London, 1998.

Yung C. G. The Fight the Shadow // Civilizations and Transition. The collected works. Bollingen Series XX Princeton University Press, 1977. V. 10.

REZUMAT

În această publicaţie se atrage atenţia asupra unor factori ce determină formarea sentimentelor xenofobe. Totodată, se înaintează teza despre impactul complex asupra problematicii a centrelor urbanistice şi influenţei procesului de urbanizare asupra conştiinţei sociale.

Cuvinte–cheie: xenofobie, intoleranţă, oraşele Moldovei, comunitatea moldovenească, etnonimul «moldovenii», glotonimul «limba moldovenească», sistemul de învăţământ, mediul confesional, cercetare etnosociologică.

РЕЗЮМЕ

В публикации автор обращает внимание на ряд факторов, влияющих на формирование ксенофобских настроений, выдвигая тезис о комплексном воздействии на проблему урбанистических центров и влиянии урбанизации на настроения в обществе.

Ключевые слова: ксенофобия, нетерпимость, города Молдовы, молдавское сообщество, этноним «молдаване», глоттоним «молдавский язык», система образования, конфессиональная среда, этносоциологические исследования.

SUMMARY

In the article the author pays attention to a number of factors influencing the formation of xenophobic state of public opinion and puts forward the thesis about the integrated effect of ur–banized centers on the issue as well as the influence of urbanization on the public opinion.

Key words: xenophobia, intolerance, towns of Moldova, Moldovan community, ethnonym «the Moldavians», glotonim «the Moldavian language», system of education, confessional envi–ronment, ethnosociological researches.

IU. BEJAN–VOLC

CONSIDERAŢII ASUPRA UNOR DIMENSIUNI CONCEPTUALE ÎN CERCETAREA FENOMENULUI MIGRAŢIONAL

„O predispoziţie mintală dobândită, mai mult sau mai puţin durabilă, de a reacţiona într–un mod caracteristic (obişnuit favorabil sau nefavorabil) faţă de persoane, obiecte, situaţii, idei sau idealuri cu care individul vine în contact (Roşca, 1943, 12) constituie un punct de reper în cercetarea fenomenului migraţional.

„În ceea ce priveşte raportul valoare–atitudine, dintr–o perspectivă preponderent macrosocioculturală, valorile ne apar ca date obiective, supraindividuale, ca fapte sociale în expresie durkheimiană, — scrie savantul psiholog Petru Iluţ (România). În acest fel putem vorbi îndreptăţit despre atitudinea faţă de valoare, aşa cum vorbim despre atitudinea faţă de şcoală, faţă de părinţi, faţă de Biserică sau faţă de alte componente ale mediului înconjurător" (Iluţ, 2004, 13).

Analizând subiectul de cercetare — *familia migraţională rurală* este necesar să revenim la noţiunile de normă şi norme sociale, care ne învaţă cum trebuie de procedat în împrejurări diferite, dat fiind că normele sociale, însuşite şi practicate de membrii comunităţilor rurale apar mai exterioare şi impersonale în comparaţie cu valorile resimţite mai mult în eu (de sine).

În această ordine de idei menţionăm, că ştiinţa contemporană, îndeosebi ştiinţa despre om, este de neconceput fără cunoaşterea obiectivelor principale legate de atitudini şi comportamente. Aspectele de cercetare referitoare la paradigma genderologică „atitudine–comportament" sunt foarte diverse şi includ variabilele: norme sociale, motivaţii personale şi colective, gradul de efort şi pasiune, obiceiurile şi tradiţiile etc. — acestea constituind rata măsurabilă a orientărilor valorice. În literatura ştiinţifică sunt bine argumentate teoriile acţiunii gândite, acţiunii planificate, activării (stimulării — aut. Iu. Bejan–Volc) normelor, a teoriei bazate pe valori etc.

Astfel, *conform teoriei bazate pe valori, motivaţiile comportamentelor sunt însăilate în sistemul de valori personale.* Actorii sociali (migranţii, femeile şi bărbaţii) în răspunsurile lor pun accentul pe funcţia valorilor conform celor două orientări axiologice specifice, a celor egoiste şi altruiste. Menţionăm, că şi datele empirice de care dispunem vorbesc şi despre unele valori cunoscute, cum ar fi, deschidere spre schimbare, conservatorism, realizare de sine (autorealizare), preocupare de bunăstarea celorlalţi etc.

O combinare a tezelor menţionate în text ne apropie mult de modul de trai rural din Republica Moldova. În literatura de specialitate această combinaţie (construcţie) este formulată „teoria valori — credinţe — norme", ale cărei elemente–cheie sunt reprezentate de valori–norme, înlocuite de atitudini–comportamente ale genurilor, analizate prin prisma mediului înconjurător, a modului de trai rural, a situaţiei precare a sănătăţii omului etc. Aşadar, subliniem că în acest caz ţinem cont, în primul rând, de caracterul interdisciplinar al cercetării temei de viitor (colaborarea atât cu discipline exacte, cât şi cu cele reale).

Prin urmare, după savantul psiholog Petru Iluţ (România) sistemul de valori şi de norme specifice unei culturi sau unui grup reprezintă conceptul cu cea mai mare semnificaţie epistemologică în explicarea raportului dintre grupuri şi profilurile personalităţii individuale. Deci, în viziunea (conceptul) omului (femeii, bărbatului) cum trebuie să arăte fiecare /aceştia, ţinând cont de „cei şapte ani de–acasă", este direct raportată la procesul de socializare, de integrare socioculturală a indivizilor la sistemul de însuşire a valorilor tradiţionale, acestea orientate către cele universale etc. Ipoteza de lucru fiind, ca un rol aparte în rezolvarea conflictelor inter/intrapersonale, pe care–l joacă valorile, ţine de luarea deciziilor, acestea având o filosofie aparte a caracterului feminin şi masculin.

Pentru savantul Petre Andrei (România) valoare generală este idealul spre care tinde individul în comunitate. Sociologul se referă la idealuri umaniste asumate de personalităţi de excepţie, iar idealurile de viaţă, în viziunea lui Petre Andrei, înseamnă un complex de năzuinţe şi aspiraţii ale indivizilor

(genurilor — aut. Iu. Bejan–Volc) cu estimarea calităţilor proprii.

În acest context savantul M. Rokeach (SUA) consemnează distincţia dintre *valoare şi interes* în următorii termeni: „*Un interes* este doar una dintre manifestările valorii şi, prin urmare, are doar câteva dintre atributele acesteia. *Un interes* poate ghida acţiuni, poate servi funcţiilor de adaptare, apărare, cunoaştere şi actualizare a eului. Dar *interesul* (…) nu este clasificabil ca un mod ideal de comportament sau o ultimă stare a existenţei. Ar fi dificil de argumentat că un interes este un standard sau că are caracter de „trebuie" (Roklach, 1973, 22). De această teză este necesar să ţinem seama în cercetarea fenomenului migraţional.

Cele relatate determină că *trăsăturile de personalitate* (femeie, bărbat) la general se aseamănă cu valorile, dar, de fapt, sunt şi stiluri de comportament, mai mult înseamnă caracteristici instrumentale neutre axiologic. Situate în centru şi deasupra, valorile ca principii generale se transcriu în norme şi atitudini ale migranţilor — acestea exprimând opinii şi având un corespondent la nivel sociocultural, care funcţionează ca valori de bază, (ca nucleu axiologic), ca un sistem de norme, atitudini (ca mentalităţi) — acestea constituind reacţiile migranţilor la diverse evenimente şi situaţii.

Delimitările conceptuale operate în legătură cu valorile, atitudinile, normele social–culturale şi ale altor noţiuni (paradigme etnologice) au, în textul dat, un caracter general, dat fiind că aceste îmbinări sociolingvistice deţin diverse interferenţe şi suprapuneri, explicaţia fiind — *migranţii* nu întotdeauna răspund direct la întrebarea pusă, adeseori ocolesc intenţionat a spune adevărul. În viziunea unor savanţi din diverse domenii, cele menţionate mai sus, se explică prin faptul că valorile sunt considerate nevoi spirituale şi materiale cu trebuinţe (necesităţi) personale.

Valorile şi atitudinile, normele social–culturale, în viziunea autoarei, reprezintă şi principii abstracte, acestea fiind — Frumosul, Urâtul, Binele, Răul, Dreptatea, Adevărul etc. Aceste determinative au apărut în viaţa omului (genurilor) din anumite necesităţi, legate de cerinţe biologice individuale şi raportate la mediul sociocultural, fiind nişte mobilizatori pentru actorii acţiunilor sociale (membrii familiilor migraţionale). Chiar dacă în intervenţiile de teren răspunsurile acestora sunt prozaice şi indirecte sau mascate, există o bază genetică (pe care o are cercetătorul), aceasta–i ajută a descifra un răspuns ascuns (prin întrebări indirecte). În cazul nostru urmărim formula *valoare–scop*, care are o autonomie funcţională în cercetarea temei. Astfel, aspectul genetic şi cel funcţional al valorilor sunt, în primul rînd, cauzate de nevoile practice, de activitatea umană (cerinţele vitale ale migranţilor), care constituie ele însile motive de a acţiona, de a lua decizii cu semnificaţie în atitudine şi comportament, în modul de gândire. Prin urmare, ipoteza explicativă ar fi — chiar dacă în rândul populaţiei din ţară s–au întreprins foarte multe cercetări psihosocioculturale, o carieră ştiinţifică strălucitoare nu cunoaştem, iar despre familia migraţională rurală şi relaţiile gender cu atât mai mult, îndeosebi cât priveşte ambianţa socioculturală şi conţinutul fenomenului migraţional.

Trecerea la economia de piaţă şi la democraţia pluralistă în Republica Moldova înseamnă şi o tranziţie de la un cod valorico–normativ la altul. În prezent migraţia ca fenomen face o schimbare radicală de mentalitate a oamenilor din mediul rural. Prin urmare, succesul unui grup social (familia migraţională) depinde în exclusivitate de configuraţie-condiţionare, de stimulările oferite. Astfel, dacă membrii familiei (migranţii) nu lucrează îndeajuns, nu este din cauza că sunt leneşi sau că deţin valori morale scăzute (a scăzut simţul moral), ci pentru că bunăstarea lor s–a înrăutăţit, fiind prost remuneraţi (stimulaţi financiar) sau stimulaţi mai puţin eficient. Apare, în viziunea autoarei (argumentează datele empirice de teren), la unele femei şi la unii bărbaţi, ce sunt hotărâţi să plece peste hotare, o stare internă lipsită de valori, ce explică un comportament condiţionat (ca ieşire din situaţie) de schimbare. Prin urmare, procesul de valorizare echivalează cu cel al luării de decizii, ţinând cont de fondul genetic al oamenilor din comunităţile rurale. În consecinţă fenotipurile sunt modificate zi de zi atât de presiunile mediului natural (înconjurător), cât şi de mediul cultural tradiţional.

Cu privire la schimbarea valorilor socioculturale sunt de amintit trei idei mai semnificative:

a) cel din sistemul valoric al dezvoltării economice — *circuit cauzal* (situaţia precară a sănătăţii, plata pentru studii, redresarea situaţiei materiale etc.);

b) în cazul apariţiei unor valori noi (postmoderne) ca cele de însuşire a altor limbi străine, a diverselor culturi, specialităţi etc.;

c) există diversităţi ale sistemelor de valori în timp şi spaţiu, o transformare la scara socioculturală, care nu se face aleatoriu — există valori, atitudini, norme generale spre care tind oamenii. Acest fenomen poate fi numit *ireversibilitate axiologică*(stare iniţială valorică).

Prin urmare *conceptul — cheie* axiologic, strâns coordonat cu manifestările comportamentale, *este cel de normă*, *cel de valoare* de multe ori fiind neglijat (când e vorba de nonvaloare). Amintim de cele două modele cu care operează în lucrările sale savantul american R. Linton (1968) — *modelul ideal* (concepţia despre cum ar trebui să se comporte membrii familiei migraţionale — aut. Iu. Bejan–Volc) şi *modelul real* (cum se comportă aceştia în realitate — aut. Iu. Bejan–Volc). Aceste delimitări conceptuale (metodologic analizate) se bazează pe autodescriere, povestiri reale, eseuri — o tendinţă pronunţată în cercetările investigative socio–umaniste (ţinând cont şi de vocea experţilor versaţi în problemele de cercetare ştiinţifică).

Rezultatele cercetărilor de teren, efectuate în diverse zone ale ţării, demonstrează că multe răspunsuri nu semnifică indiferenţă şi necunoaştere în relaţiile, atitudinale şi comportamentul inter/intrafamilial(e). Pentru noi argumente a obiectului de studiu (familia migraţională) am utilizat *diferenţiatorul semantic,* adică aspectul (rezonanţa) afectiv–conotativă a unor cuvinte şi expresii, ce desemnează diverse nuanţe (atribute) în răspunsurile actorilor sociali (migranţi femei şi bărbaţi). Astfel am desemnat noi modele ale valorilor sau a nonvalorilor aşteptate, orientând cercetarea obiectului în atingerea scopului prin structuri complexe de analiză sociologică, etnologică şi antropologică, de analiză narativă a categoriilor ştiinţifice.

Aici menţionăm, că pentru ordonarea materialului empiric (cel de teren), pentru analizele curente un rol deosebit îl au categoriile, fără de care, spune S. Mehedinţi (România), ştiinţa (cercetarea) ar arăta ca o scară fără trepte. „A gândi ştiinţific, mai spune el — înseamnă a unifica", iar „tiparele de unificare a ideilor despre lucruri" sunt tocmai categoriile. Această teză este implementată (Mehedinţi, 1999, 8) în cercetarea subiectului.

Aşadar, a cunoaşte şi a înţelege valorile altora de către emigranţii din comunităţile rurale înseamnă *un pluralism valoric*. Mulţi respondenţi emigranţi respectă normele tradiţionale ale ţărilor gazdă, unii dintre ei dorindu–şi în permanenţă a se vedea acasă împreună cu familia. Un rol aparte în relaţii/atitudini îl au

stereotipurile sociale, care funcționează ca niște prejudecăți, discriminări personale, nefiind automat și integral, în viziunea lui S. Chelcea (România) „false judecăți sociale". Fiecare emigrant (respondent femeie sau bărbat, elev sau student) în răspunsurile sale deține „*o funcție generală de legătură a eului cu lumea și de raportare selectivă la realitate — aceasta include patru funcții principale ale atitudinii: cognitivă, instrumentală, expresivă și de apărare a eului*" (Iluț, 2004, 48).

Schimbarea atitudinală depinde direct de *factorul credibilitate*. Prin urmare, cercetătorul trebuie să ia în seamă segmentul „mărime–eroare". *Implicarea eului* în dialogul „cercetător–respondent", într–un interviu comprehensibil ca determinativ important, se face ținând cont de întrebarea pusă și de persoana–țintă. Prin urmare, schimbarea de atitudine și comportament, în contextul de mai sus, e mai pronunțată atunci când efortul depus pentru schimbarea de opinii este mai mare, găsindu–și și o justificare raportată la orientările valorice.

Practica investigativă pe teren ne arată o corelație ridicată între răspunsurile atitudinale și cele comportamentale sau chiar cazuri de comportamente contra atitudinale, conduite opuse, contradicții cu atitudinile exprimate, diferențe de valori în comportament etc.

O argumentare la aspectele relatate mai sus este că „valorile moral–spirituale ale membrilor familiei migraționale determină necesitățile personalității (o implicare a eului — aut. Iu. Bejan–Volc) de a cunoaște, de a învăța cât mai multe lucruri, dirijează tendințele omului spre *frumos* și *bine*, au un caracter estetic și uman…" (Bejan–Volc, 2006, 120).

În conținutul acestei teze se înscriu și viziunile clasicilor sociologi. Max Weber (sociolog german) analizează rolul individului în cadrul acțiunii umane, din rolul agentului (migrantului — aut. Iu. Bejan–Volc) construiește o adevărată arhitectură socială, în cadrul căreia indivizii acționează și se raportează unii la alții într–un climat sociocultural de răspunsuri adecvate „așteptărilor" declanșate de comportamentul celorlalți. Sociologul american Talcott Parsons ia ca factor explicativ al acțiunii indivizilor valorile și contextul cultural. După T. Parsons comportamentul indivizilor (atitudinile migranților — aut. Iu. Bejan–Volc) este în funcție nu de determinări materiale în ultima instanță, ci, doar, de acceptarea unor valori, idei și simboluri, indivizii acționează intenționat, conștient, pe baza cunoașterii și acceptării valorilor generale (Bordeianu, 2003, 82, 117).

O funcție normativă (chiar strategică) în configurația pragmatică „valoare–atitudine–comportament", dirijată de alte procese socio–culturale și moral–spirituale, constituie conceptul dintre „eu și ceilalți", dintre relația „eu și lumea", aceste determinative constituind un subsistem privilegiat în știința genderologică. Astfel, *ipoteza explicativă fiind configurațiile de consensuri axiologice în cunoașterea științifică paradigmatică asupra fenomenului migrațional determină principiul fundamental — pluralismul valoric și ierarhia importanței acestora*. Ca exemplu, nu putem spune că *iubirea față de mamă este mai importantă sau că are o valoare mai mare decât dragostea față de fecior* etc. Este vorba de *un relativism moral–cultural* (o paradigmă), ce determină *baza teoretică a multiculturalismului din prezent — un principiu fundamental în genderologie.*

Prin urmare, cere o argumentare (într–o cercetare de viitor) ipoteza generală, că parametrii situaționali și consecințele acțiunii genurilor pot și nu pot coincide, iar valorile general umane universale nu exclud multiculturalismul, ba mai mult decât atât diversitatea culturală se constituie în știința mondială o valoare în sine.

Conform celor relatate și în baza cercetărilor de teren într–o lucrare de perspectivă vom analiza pe larg reprezentările despre sine și despre alții, acestea constituind raportul dintre *valoare — atitudine* și *relație — comportament* într–un context social–cultural, privind valorile cantitative (în procente) ale familiei migraționale sub aspectul gender rural.

Prezenta lucrare relevă o tendință a autoarei de a menționa câteva puncte de reper în cercetarea temei, care, în perspectivă, într–o cercetare de amploare, va avea noi obiective investigative întru a determina geneza orientărilor valorice ale emigranților de la sate la etapa de tranziție la economia de piață. În acest studiu am argumentat raportul valoare–identitate în formula normelor social–culturale rurale — un aspect de cercetare etnologică gender. Textul constituie repere conceptuale necesare pentru o strategie de cercetare a fenomenului migrațional rural.

Literatura

Bejan–Volc Iu. Considerații asupra sistemului de valori: imagini etnosociologice din viața satului // Revista de Etnologie și Culturologie, Nr. 1, 2006.

Bordeianu C. Introducere în sociologia clasică. Buc., 2003.

Ilut P. Valori, atitudini și comportamente sociale. Teme actuale de psihosociologie. Iași, 2004.

Linton R. Fundamentul cultural al personalității. Editura Științifică, București, 1968.

Mehedinți S. Civilizație și cultură. Buc., 1999.

Rokeach M. The nature of human values. New York, 1973.

Roșca Al. Motivele acțiunii umane. Cluj–Napoca (România), 1943.

REZUMAT

Noțiunile de valoare, atitudine, comportament ca norme social–culturale sunt dimensiuni conceptuale în cercetarea fenomenului migrațional. Emirgența și funcționarea normelor socioculturale în viața emigranților din mediul rural au loc odată cu creșterea nivelului orientărilor valorice ale familiei.

Cuvinte cheie: valori, atitudini, norme social–culturale, migrație rurală, model real, model ideal, familie migrațională, gender rural.

РЕЗЮМЕ

Понятия ценности, установки и поведения как социально–культурных норм являются концептуальными параметрами в исследовании миграционного феномена. Пересечение и функционирование социально–культурных норм в жизни эмигрантов из сельской среды происходит одновременно с ростом уровня ценностных ориентаций в семье.

Ключевые слова*:* ценности, установки, социально–культурные нормы, сельская миграция, реальная модель, идеальная модель, миграционная семья, сельский гендер.

SUMMARY

The notions of value, attitude, behaviour as socio–cultural norms represent conceptual dimensions in the research of migrational phenomenon. The intersection and the functioning of socio–cultural norms in migrants' lives take place together with the increasing of family value orientations.

Key words: values, attitudes, socio–cultural norms, rural migration, real model, ideal model, migrational family, rural gender.

Е. КОЖУХАРЬ

ПРОБЛЕМЫ ПОЛИКУЛЬТУРНОГО ВОСПИТАНИЯ ДОШКОЛЬНИКОВ

Часть II

Наукой доказано, что мозг младенца может развиваться как человеческий только под влиянием языка окружающих его людей, т. е. в определенной культурной среде (ноосфере). В отсутствие такого положительного влияния в ранний период развития происходят необратимые психопатофизиологические процессы. У детей, проживших первые годы жизни среди животных, человеческий интеллект и высшие эмоции не развивались. Даже возвратившись в общество, эти дети так и не смогли овладеть языком. Отставание в развитии наблюдается и у так называемых социально и педагогически запущенных детей, обделенных материнским или вообще человеческим вниманием.

Овладение младенцем первым языком, по Л. Блумфилду, «наиболее важный интеллектуальный подвиг в жизни человека», это особая форма деятельности, результат его собственных усилий и влияния соответствующей культурной среды. Каждый ребенок, рожденный в определенном языковом коллективе, усваивает его язык и приобретает соответствующие речевые навыки. Поскольку первый и ближайший его коллектив — это семья, то и первый усвоенный язык — это язык, на котором говорят с младенцем родители.

В условиях полиэтничной Молдовы у родителей, представителей национальных меньшинств, возникают закономерные вопросы: На каком языке — родном, государственном либо русском общаться с ребенком в первые годы его жизни? На каком языке его обучать в детском саду? В школе? Ведь государство гарантирует право на дошкольное воспитание и школьное образование на государственном, русском, а для наиболее многочисленных представителей меньшинств — украинцев, болгар, гагаузов, ромов — на родном языке. Безусловно, выбор всегда остается за родителями. Однако, чтобы принять правильное решение, обеспечивающее наиболее благоприятные условия для развития интеллектуальных, эмоциональных и духовно–нравственных сил ребенка, следует знать и учитывать научные данные о роли родного языка в этих процессах.

Еще Ян Амос Коменский, великий чешский педагог–гуманист и философ, в работах «Материнская школа» (1653) и «Великая дидактика» (1657) подчеркивал особую роль родного языка в развитии личности. В частности, в «Великой дидактике» утверждается, что «необходимыми языками являются: для частной жизни — родной язык; для общения с соседними народами — их языки» и только потом — классическая латынь, греческий и т. д. Я. А. Коменский сформулировал также восемь правил изучения разных языков. На первое место он выдвинул родной язык, который, по его убеждению, должен быть первым языком ребенка, и только потом следует изучать язык, используемый в данной местности, а уже затем — остальные языки. Причем изучение их должно вестись поочередно, один за другим (Коменский, 2002, 4).

В XIX в. глубокое психолого–педагогическое обоснование роли родного языка в эмоциональном и интеллектуальном развитии детей дал выдающийся педагог К. Д. Ушинский. Он писал: «Усваивая родной язык легко и без труда, каждое новое поколение усваивает в то же время плоды мыслей и чувств тысячи предшествующих ему поколений, давно уже истлевших в родной земле или живших, может быть, не на берегах Рейна и Днепра, а где–нибудь у подошвы Гималая. Все, что видали, все, что испытали, все, что перечувствовали и передумали эти бесчисленные поколения предков, передается легко и без труда ребенку, только что открывающему глаза на мир Божий, и дитя, выучившись родному языку, вступает уже в жизнь с необъятными силами. Не условным звукам только учится ребенок, но пьет духовную жизнь и силу из родимой груди родного слова. Оно объясняет ему природу, как не мог бы объяснить ее ни один естествоиспытатель, оно знакомит его с характером окружающих его людей, с обществом, среди которого он живет, с его историей и его стремлением, как не мог бы познакомить ни один историк; оно вводит его в народные верования, в народную поэзию, как не мог бы ввести ни один эстетик; оно, наконец, дает такие логические понятия и философские воззрения, которых, конечно, не мог бы сообщить ребенку ни один философ» (Ушинский, 1954, 544).

Особое внимание К. Д. Ушинский уделял роли родного языка в духовном развитии детей: «Принимая язык за органическое создание народной мысли и чувства, в котором выражаются результаты духовной жизни народа, мы, конечно, поймем, почему в языке каждого народа выражается особенный характер, почему язык является лучшей характеристикой народа… /Язык/ лучше всех возможных характеристик, лучше самой истории… знакомит нас с характерами народов, создавших эти языки» (Ушинский, 1954, 545). Язык является носителем и проводником культурного наследия предшествующих поколений, которое передается ребенку на начальной стадии на подсознательном уровне.

Описывая процесс формирования духовности ребенка под влиянием родного слова, К. Д. Ушинский приходит к выводу о том, что совсем не все равно для духовного развития ребенка, на каком языке он разговаривает в детстве. «Если мы признаем, что на душу ребенка и на направление ее развития могут влиять окружающая природа, люди, и даже картина, висящая на стене в его детской комнате, то неужели мы можем не признать влияния такого усвоенного своеобразным образом явления, как язык того или иного народа, этого первого толкователя и природы, и жизни, и отношения к людям, этой тонкой, обнимающей душу атмосферы, сквозь которую ребенок все видит, понимает и чувствует?» (Ушинский, 1954, 545).

К. Д. Ушинский считал вредным для духовного и интеллектуального развития детей приоритет в освоении чужого языка первым только ради того, чтобы у них было хорошее произношение и чтобы они разговаривали на этом языке без акцента. Действительно, изучая чужой язык первым, дети (при определенных условиях — как то: наличие высокопрофессиональных педагогов, благоприятная языковая среда) приобретают прекрасное произношение. Это неоспоримая истина. «И те, — резюмирует педагог, — для кого правильное умственное развитие, полнота духовной

жизни, развитие мыслей, ощущение поэзии в душе, национальность человека, нравственность… ничто в сравнении с хорошим произношением», зря тратят время на прочтение его статьи.

Ученый называет родной язык «народным наставником», «народным педагогом», учившим народ тогда, когда не было еще ни школ, ни книг, и «продолжающим учить его до конца его народной истории удивительно легко и каким–то необъяснимо облегченным методом». «Изучение каждого предмета передается ребенку, усваивается им и выражается всегда в форме слова. Дитя, которое не привыкло вникать в смысл слова, темно понимает его или вовсе не понимает его настоящего значения и не получило навыка распоряжаться им свободно в изустной и письменной речи, всегда будет страдать от этого коренного недостатка при изучении всякого другого предмета». Он обращает внимание на то, сколько труда приходится вложить взрослому и еще более — маленькому ребенку, чтобы усвоить неизвестные названия, иностранные слова, новые понятия, особенно, если они абстрактные, содержащие какие–то логические либо грамматические тонкости. И как на практике, в родном языке он легко и свободно пользуется этими же тонкостями (Ушинский, 1954, 541–543). Вот почему, резюмирует педагог, «преподавание отечественного языка в первоначальном обучении составляет предмет главный, центральный, входящий во все другие предметы и собирающий в себе их результаты» (Ушинский, 1974, 286–287).

Правильность изложенных теорий подтверждают исследования современных ученых — педагогов, психологов, медиков. Они пришли к выводу, что первичная форма общения — эмоциональное общение ребенка первого года жизни — чрезвычайно важна для дальнейшего речевого развития. Именно первичное эмоциональное общение является источником понимания языка других и собственного. Причем ученые все больше склоняются к мнению, что это общение должно быть на родном языке матери, что экспериментально подтвердил профессор П. Бачинский. «Позитивное общение матери с ребенком на родном языке в первые годы жизни — наиболее мощный нейролингвоэкологический фактор как высших эмоций, так и интеллектуального развития ребенка, что обогащает коммуникативную функцию языка и создает основу успехов его собственных усилий как личности в процессе освоения жизненного пространства», — утверждает ученый (Бачинский, 2002, 4). Таким образом, в первые годы жизни важно обеспечить воспитание на родном языке, поскольку искусственный переход на чужой язык провоцирует торможение в развитии ребенка.

Соблюдаются ли эти важнейшие положения в системе образования Республики Молдова? Несмотря на законодательно закрепленное право получать образование на родном языке на всех ступенях образования, на данный момент дети немолдавской национальности, как правило, посещают детские дошкольные учреждения с русским языком обучения и воспитания. Эта практика, сложившаяся в советское время и продолжающаяся до сегодняшнего дня, не отвечает интересам ребенка. В местах компактного проживания украинцев, болгар, гагаузов дети, поступая в детский сад, в большинстве своем не владеют русским языком, поэтому эффективность процесса воспитания значительно снижается. Но, что удивительно, ни ученые, ни родители, ни педагоги не поднимают вопрос о воспитании детей на родном языке и специальном обучении их русскому языку. Устоявшаяся практика ни у кого не вызывает сомнений. Согласно данным нашего исследования, проведенного в рамках проекта Пакта стабильности в Юго–Восточной Европе «Обзор недискриминации», 15% опрошенных украинцев считают, что обучение в дошкольных учебных заведениях должно вестись на родном языке, 10,4% — в школе; 46,3% высказались за обучение на русском языке; 43,4% усматривают перспективу в билингвальном обучении (в детских учебных заведениях — 48,86%); 5,4% — за обучение на трех языках. (Международные стандарты.., 2003, 98–99).

Воспитание на неродном языке и культуре (даже близкородственных) лишает ребенка элементарного права и возможности приобщиться к национальным истокам, духовности своего народа, формирует комплекс неполноценности и т. п. Мы настаиваем на том, что в интересах ребенка воспитание на раннем этапе целесообразно проводить на родном языке, с подключением на втором этапе (3–7 лет) других языков. В наших условиях для представителей всех национальных меньшинств это — государственный язык и русский — язык обучения в средней, старшей и подготовительной группах и в начальной школе. Эта модель с точки зрения современной науки и практики образования и воспитания является наиболее приемлемой. Она создает оптимальные условия для интеллектуального, духовно–нравственного, национального развития и воспитания дошкольников, подготовки их к школе и последующей успешной социологизации.

Для реализации названной модели очень важно осознать и четко сформулировать задачи поликультурного и многоязычного образования на дошкольном этапе. Согласно выдвинутым задачам, дополнить разработанные в Базовом куррикулуме ключевые задачи, виды обучающей деятельности, содержание по родному, русскому и государственному языкам; отобрать и предложить для обсуждения фольклорные, литературные и музыкальные произведения на родном (украинском, русском, болгарском, гагаузском…) языках для детей–украинцев, русских, болгар и гагаузов как представителей наиболее многочисленных этносов, проживающих в Молдове. В рамках разработанного содержания усилить народоведческий компонент, который, с одной стороны, будет носить этнодифференцирующий характер, т. е. особенный, присущий культуре какого–то конкретного народа, с другой, поможет узнать, что общего, объединяющего или отличного есть в культурах других народов, населяющих нашу страну. Важно дать детям элементарное представление о национальных традициях и обычаях, праздниках, символах, одежде, пище, посуде и т.п. Необходимо также дополнить содержание раздела куррикулума «Изобразительное искусство»: украинское, болгарское и т. д., национальные ремесла, специфические элементы и цвета вышивки, ковроткачества, расписывания посуды и т. п. Определенных дополнений с точки зрения поликультурности и полилингвизма требуют и существующие Стандарты.

Осуществление идей полиязычности и поликультурности детей дошкольного возраста невозможно без соответствующей учебно–дидактической базы, а именно:

- методического гида на родном языке того или иного меньшинства к Базовому куррикулуму;
- хрестоматии с текстами на родном языке либо хрестоматии, включающей тексты на двух (родном и молдавском) или трех языках (родном, молдавском и русском);

- переводного словаря для дошкольников и младших школьников (например, русско–украинско–румынского)[1].

Частично вопрос о дидактическом обеспечении решен. Так, Центр меньшинств в Республике Молдова (руководитель Т. П. Стоянова) издал методические Гиды[2] и подготовил к печати хрестоматии для детских дошкольных учреждений с контингентом детей украинского и болгарского происхождения.

Каковы сущностные характеристики и основные задачи этих материалов?

Разработанные Гиды основаны на Базовом куррикулуме для дошкольного воспитания, утвержденного Министерством просвещения Республики Молдова. Структурно и содержательно они:

— придерживаются структуры и формата Национального куррикулума для дошкольного воспитания;
— разделяют и развивают идеи Базового куррикулума, связанные с общечеловеческими ценностями воспитания и развития.

Определяющими принципами при разработке гидов были следующие:

— учет родного языка ребенка при его поступлении в детский сад;
— учет среды проживания ребенка, усвоения им определенных знаний и умений как регламентированно-обязательных, а некоторых — как регламентированно-необязательных;
— опора на содержание и структуру личностного опыта ребенка — систему представлений, умений и ценностей как благоприятную возможность для обогащения через позитивные переживания в группе ровесников;
— родной язык в дошкольном учреждении — основа для формирования этнической идентичности и основа для последующего обучения в начальной школе;
— воспитание и обучение протекает в работе с детьми-билингвами.

Как реализуются выдвинутые положения в методических гидах для педагогических кадров, можно проследить на примере Гида, предназначенного для работы с детьми — этническими украинцами (Кожухар, 2009). К основным задачам, определенным Базовым куррикулумом, данный гид предлагает дополнительные, специфические для работы с детьми, этническими украинцами:

1. Формирование внутренней потребности и мотивации у детей, этнических украинцев, общаться по-украински.
2. Создание максимально благоприятных условий для раннего усвоения лексических и грамматических особенностей украинского литературного языка.
3. Создание в раннем возрасте основ для сохранения этнокультурной памяти украинцев и в перспективе — передаче ее последующим поколениям.
4. Активизация семейного воспитания и усиление его роли в формировании украинского этносознания, особенно в украинских гомогенных семьях.

Следуя структуре Базового куррикулума, включающего в себя направления воспитательной работы, задачи по каждому направлению, ключевые цели, виды учебных занятий, содержание и стандарты, и не дублируя его, Гид предлагает дополнения по каждому из направлений. Проиллюстрируем это конкретными примерами по трем разделам: «Общение и развитие речи» (до 3-х лет); «Индивидуальное развитие, воспитание навыков взаимоотношений в семье и обществе» (3-7 лет); «Общение и развитие речи» (3-7 лет).

ОБЩЕНИЕ И РАЗВИТИЕ РЕЧИ
(до 3-х лет)

Первые слова ребенок начинает проговаривать в конце первого — начале второго года жизни. Он внимательно прислушивается к речи взрослых, имитируя те или иные звукосочетания и упрощенные слова.

Третий год жизни — время усвоения языка взрослых. Ребенок постепенно заменяет облегченные, звукоподражательные слова типа *ляля, цяця, моня, коко, гав-гав, ням-ням, люлі-люлі* лексикой родного языка. Появляются первые распространенные предложения. В условиях Молдовы ребенок в семье усваивает диалектную форму украинского языка. Задача воспитателей — приобщить детей к литературному языку.

Именно в этот период сенситивного усвоения языка целесообразно использовать малые фольклорные жанры: колыбельные, потешки, считалки, прибаутки, песенки, небылицы. На третьем году жизни ребенок усваивает диалогическую речь. Для ее развития целесообразно использовать диалогические тексты детских потешек — своеобразных речевых образцов разговорно-бытового стиля, например: «Лася-Палася», «Летів горобейник» и др. В этом возрасте основное внимание следует уделить родному языку, а целенаправленное обучение другим языкам начинать с четвертого года жизни.

Задачи:

— формирование положительной мотивации в овладении родным языком;
— расширение и обогащение лексического запаса детей на родном языке; включение новой лексики в активную речь детей;
— усвоение литературной формы украинского языка;
— приобщение ребенка к миру украинского фольклора и украинской детской литературы.

Ключевые цели	***Примеры обучающих заданий***
Понимание речи Понимание устной украинской речи. Первые шаги в обучении украинскому литературному языку в двух видах речевой деятельности: *слушание и говорение*. Знакомство с украинскими детскими фольклорными и авторскими произведениями, использование их в детских играх.	*Слушание:* слушание и адекватное понимание украинской речи взрослых и детей; аудиокассет с записями образцовой украинской речи; слушание фольклорных и литературных произведений, правильной речи педагога. *Говорение*: правильное (нормативное) произношение и повторение звуков, сочетаний звуков, слов и их форм. Толкование воспитателем значения неизвестных литературных слов, а также семантических диалектизмов. Ответы на вопросы. Заучивание наизусть фольклорных и литературных произведений малых жанров — потешек, стишков, считалок, загадок…

Формирование элементарных представлений о языковом и культурном разнообразии в нашей стране. Понятие о родном — украинском, а также русском и молдавском языках.	Слушание разноязычной живой и записанной на носители речи взрослых и детей. Беседы о возможности общаться на разных языках. Когда и с кем мы говорим по-украински, по-русски, по-молдавски.
Активная речь **Функции и формы речи** Расширение словарного запаса детей. Усвоение тематической лексики украинского языка в соответствии с задачами, сформулированными в Базовом куррикулуме.	Семантизация слов при помощи известных в методике приемов, побуждение к использованию выученных слов в активной речи.
Формирование навыков устной украинской речи: ответы на вопросы, формулирование простых вопросов, краткий рассказ о себе, маме, семье и т. д. (по содержанию куррикулума). Развитие диалогической и монологической речи.	Упражнение в использовании родного языка в общении со сверстниками и взрослыми в различных игровых ситуациях, во время занятий, на прогулке и т.д. Ответы на вопросы и упражнение в формулировании элементарных вопросов, например: *Хто це? — Це…. Що це? — Це …. Який…? Яка…? Яке? Коли…? Куди…? З ким…? Як…?* и т.п.
Воспитание любви к родному языку.	Беседы о красоте родного языка. Разучивание потешек, колыбельных, стихотворений на украинском языке, в том числе и о родном языке, и об украинцах.
Грамматическая структура речи Правильное использование в речи частей речи и грамматических форм современного украинского литературного языка.	Упражнения по усвоению нормативных грамматических форм, отличающихся от диалектных: — родовых и падежных форм имен существительных; — форм глагола; — личных и притяжательных местоимений; — наиболее употребительных наречий. Упражнение в конструировании простых предложений.
Звуковая структура речи Правильное с точки зрения литературного языка произношение отдельных звуков и их сочетаний.	Артикулирование отдельных звуков и звукосочетаний *[е], [и], [ч], [ш] [ц'], [ц':а], [дз], [дж], [ки], [хи], [ви]*. Особое внимание следует уделить тем фонемам, которые резко отличаются от литературного языка.

Содержание

Тематические группы слов родного языка указаны в куррикулуме. Большую помощь воспитателям и родителям, владеющим диалектной формой украинского языка, мог бы оказать переводной трехъязычный словарь, над которым мы начали работу. В словаре будут отражены следующие тематические группы: *«Детский сад. Здание», «Игры. Игрушки», «Школа. Класс», «Учебные принадлежности», «Человек. Наше тело», «Семья», «Времена года», «Окружающая среда: земля, вода, горы, долины», «Домашние и дикие животные, птицы, насекомые», «Одежда», «Обувь», «Головные уборы», «Наше жилье: дом, квартира», «Двор. Усадьба. Подворье», «Мебель», «Еда и питание», «Посуда и утварь», «Хозяйственные предметы», «Постель», «Спорт. Развлечения», «Профессии», «Шитье, плетение», «Музыкальные инструменты», «Изобразительное искусство», «Почта», «Торговля», «Лечение», «Транспорт»*.

Гид содержит конкретный дидактический материал на украинском языке к каждой из тем куррикулума. Характер и содержание предлагаемого материала таков, что он может использоваться не только в каком-то конкретном подразделе, но и в других, тематически перекликающихся с ним. Например, отобранные малые фольклорные формы — пословицы и поговорки, считалки, скороговорки, потешки, а также колыбельные, стихи, небольшие сказки, рассказы можно использовать, работая по темам «Я, моя семья и общество», «В Молдове, рядом с папой и мамой», «Жизнь и нормы поведения в семье и обществе», «В гости к бабушке». Содержание куррикулума дает для этого широкие возможности.

Рассмотрим следующий раздел ***«ИНДИВИДУАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ НАВЫКОВ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В СЕМЬЕ И ОБЩЕСТВЕ»*** для детей 3-7 лет, в котором сформулированы следующие ***задачи***:

— формирование представлений о полиэтничном населении Молдовы, о разнообразии языков и культурных ценностей;
— формирование общих представлений о народе Молдовы, как представителе государства, с общим историческим прошлым и настоящим;
— формирование украинского национального самосознания, укрепление собственной этнической идентичности,
— уважение семейных ценностей и ценностей своего и других народов;
— уважительное, толерантное отношение к представителям других этносов, их культуре и языкам;
— желание и осознание необходимости изучать родной язык и другие языки — русский (язык обучения в детском дошкольном заведении и школе) и молдавский — государственный язык страны проживания.

Обозначенные задачи могут быть реализованы через следующие ключевые цели и обучающие задания:

Ключевые цели	***Примеры обучающих заданий***
Формирование этнического самосознания, уважения к национальным корням, родному языку, культуре.	Упражнение в познании собственной личности. *Я — украинец. Я — украинка. Он — молдаванин, русский, болгарин….* Мы разные. Мы говорим на разных языках, поем разные песни, танцуем разные танцы… Но все мы дети, проживающие в Республике Молдова. Рассказы, беседы, прослушивание и разучивание стихотворений, фольклорных произведений, литературных и учебно-познавательных текстов, рассматривание иллюстраций, предметов быта — рушников, национальной посуды, национальных костюмов и т. д.
Формирование представлений о традиционных ценностях украинской семьи, распределении обязанностей, взаимоотношений между старшими и младшими, почитание старейших представителей рода и т.п. Сравнение национальных украинских, молдавских (русских) семейных и общечеловеческих ценностей.	Рассказы, беседы, ситуативные игры, рисование, декламация на разных языках, утренники, праздники с использованием трех языков, например: «*Мама — то сонечко рідне*», «*На гостину до бабусі*», «*Роде мій красний, роде мій прекрасний*» и др.
Усвоение этикетных форм в украинском, русском и молдавском языках.	Диалоги, беседы, рассказы, всевозможные игровые ситуации (дома, в детском саду, в магазине, в поликлинике, в гостях…), направленные на практическое овладение этикетными формами вежливости в родном, русском и молдавском языках. Разучивание фольклорных, литературных и музыкальных произведений данной тематики.
Уважение личности человека и соблюдение прав детей и взрослых независимо от их этнической принадлежности, веры, физических характеристик. Обязанности и права.	Беседы, слушание и разучивание произведений разных форм и жанров данной тематики на украинском, русском и молдавском языках. Инсценировка сказок.
Идентификация особенностей рода/пола в рамках отношений среди людей.	Усвоение украинских названий рода, пола и родства: чоловічий — *він*, жіночий — *вона*, середній — *воно; чоловіча стать, жіноча стать; мама, тато, дідусь, бабуся, син, дочка, брат, сестра, тітка, дядько, племінник, племінниця, онук, онучка* тощо.
Ознакомление с традиционными праздниками — Святой вечер (6 января), Рождество Христово (7 января), Пасха (по церковному календарю). Сравнение обычаев, связанных с аналогичными праздниками молдавского и русского народов. Национальные украинские праздники — Святого Николая (19 декабря), День Матери (5 мая), Ивана Купала (7 июля) и связанные с ними обычаи.	Беседы, рассказы, разучивание стихотворений, колядок, щедровок, засевалок на родном и молдавском языках. Детский рождественский вертеп. Организация утренников и праздников. Раскрашивание и расписывание пасхальных яиц, плетение веночков и т. д.
Формирование понятия Родины и прародины. Наша Родина — Молдова. Украина — прародина многих украинцев, предки которых переселились в Молдову.	Беседы, рассказы, стихотворения, легенды о Молдове и Украине, о конкретном населенном пункте. Рассматривание иллюстраций, фотоальбомов, просмотр кинофильмов и т. п.
Ознакомление с украинскими народными символами-оберегами (растительными и животными): калина, верба, дуб, соловей, пара голубей, орел, аист, кукушка, веночек, рушник и т. п. Например, веночек (какие бывают веночки, из чего их плели, их роль в жизни девочки, ленточки, колористическая символика, символика цветов, используемых при плетении веночка и т. п.), рушник — вышитое полотенце (его роль в быту и во время различных праздников — крестины, свадьба, строительство дома, похороны, календарно-обрядовые праздники).	Наблюдения, рассказы, беседы, игры, фольклорные и литературные произведения указанной тематики. Лепка, вышивание, рисование и т.д. Организация праздников, например: «*І на тім рушничкові…*», «*Червона калина*», «*Що ти, вербо, похилилась*».

Расширение поликультурной компоненты содержания раздела «Индивидуальное развитие, воспитание навыков взаимоотношений в семье и обществе» произошло по следующим куррикулярным линиям.

Я люблю свою семью. Я — украинец. Я — украинка. Я член своей семьи, частичка украинского народа и гражданин Республики Молдова. Духовно-нравственные ценности украинской семьи, семейные ценности молдавской (русской…) семьи. Общечеловеческие ценности.

Мои родители. Кто мои родители? Они украинцы (молдаване, гагаузы…). На каком языке они общаются между собой? Со старшими представителями рода? Со мной? Отношение в украинской семье к женщине-матери. Традиционное равенство (правовое, имущественное и пр.) в украинских семьях мужчин и женщин.

У нас дома. Украинское, украинско-молдавское (украинско-болгарское либо другое со смешанным этническим населением село в Молдове, например, Кунича — украинско-русское, Мусаит — украинско-болгарско-гагаузское). Украинское подворье, названия строений. *Хата* — исконное жилище украинцев. Особенности внешнего вида и внутреннего убранства: глинобитное жилище с *присьбой* под *соломенной стрехой*; *печь* — обязательный атрибут украинской хаты; лавы, сундук — «*скриня, софка, покуть, рядна, килими, рушники», вышитые подушки, национальная посуда* и т. п.

Бабушка и дедушка — источник мудрости. Традиционное уважение и почитание в украинских семьях к бабушкам и дедушкам. Советы, сказки, небылицы, песни, загадки от бабушек и дедушек. На каком языке они разговаривают? На каком языке мы общаемся с ними?

В гостях у родственников. Где живут наши родственники? Украинские названия родства и своячества. С какими родственниками мы общаемся? На каком языке?

Жизнь и поведение. Украинская этнопедагогика о родственных отношениях, режиме дня, правилах поведения и т. д.

Традиционные праздники: Святого Николая, Новый год, Святой вечер, Рождество Христово, Встреча весны (Благовіщення), Пасха (Великдень), День Матери, Ивана Купала. Украинские обычаи и обряды (загадывание желаний и подарков на Николая, на Новый год; украшение елки; святвечерние обряды: — кутья, 12 блюд…; рождественские колядки; новогодние щедровки, засевание зерном (14 января в день Святого Василия или накануне); выпекание из теста жаворонков и соловьев на Благовещение; плетение венков, хороводы… на Ивана Купала и т.д.). Украинские национальные обрядовые блюда. Знакомство с праздниками, традициями и обычаями других народов, проживающих в Молдове.

Христианская и семейная этика. Толерантное отношение к представителям других конфессий. Молитва на родном языке (по желанию).

Развитие устной украинской речи в разделе «***ОБЩЕНИЕ И РАЗВИТИЕ РЕЧИ***» предполагает решение таких ***задач***:

— формирование положительной мотивации в овладении родным и другими — русским и молдавским — языками;
— развитие способности слушать и адекватно понимать украинскую литературную речь;
— формирование навыков монологической и диалогической литературной украинской речи;
— пополнение словарного запаса украинского литературного языка; расширение и обогащение лексического запаса изучаемых языков;
— формирование правильной грамматической структуры украинской речи, соответствующей нормам современного украинского литературного языка;
— развитие фонематического слуха, формирование нормативного украинского произношения.

Ключевые цели	*Примеры обучающих занятий*
Удовлетворение детской потребности в общении. Осмысление того, что общение и его форма зависят от ситуации, места и времени. *С кем и при каких обстоятельствах мы общаемся на украинском, молдавском, русском языках*?	Диалоги, беседы, рассказ, игры и т.д.
Воспитание любви к родному языку, уважения к другим языкам и их носителям.	Слушание украинской, молдавской, русской речи. Диалоги, беседы о красоте и роли родного и других языков. Разучивание стихотворений на разных языках. Использование разных языков во время подготовки и проведения праздников.
Развитие связной речи. Функции и формы речи. Умение отвечать на вопросы, задавать их, вести диалог, поддерживать беседу; пересказывать услышанное, рассказать об увиденном, о своих впечатлениях, о случившемся, о личном жизненном опыте… по-украински. Способность строить высказывания: — в форме повествования *(что произошло? Когда? Где?)* в соответствии с логически-временной последовательностью); — в форме описания (какой предмет?); — элементарного рассуждения (почему?).	Методы и приемы развития связной речи в соответствии с выдвинутой ключевой целью и возрастом детей (см. Базовый куррикулум).

Словарь. Усвоение значений неизвестных слов литературного языка, семантических диалектизмов; постепенная и постоянная работа по использованию нормативной литературной лексики, определенной куррикулумом, в условиях интерференции диалекта и русского либо молдавского языков.	Объяснение значений неизвестных слов литературного языка, семантических диалектизмов. Дидактические игры (см. Базовый куррикулум).
Грамматическая структура речи. Правильное (нормативное) использование в общении слов и их форм в условиях обозначенного интерферирующего влияния диалекта и других языков (практически): — падежные окончания имен существительных; — личные и притяжательные местоимения и их падежные формы; — видо-временные глагольные формы; — наречия места, времени…; — согласование существительных и прилагательных в составе словосочетания; — управление (глагол + существительное); Обогащение грамматической (синтаксической) структуры речи: развертывание простых нераспространенных предложений *(Я иду. С кем? С мамой. Куда? В детский сад. Когда? Утром* и т. п.). Способы связи простых предложений в составе сложного *(Мне хорошо, потому что…; Я скажу, когда…; Мне говорят, что…, какой…* и т. д.*).*	Наблюдение, сравнение… Дидактические игры (см. Базовый куррикулум).
Звуковая структура речи Правильное (с точки зрения литературной нормы) и четкое произношение всех звуков родного языка. Артикулирование отдельных звуков и их сочетаний, резко отличающихся от диалектных.	Дидактические игры для формирования правильного произношения: *«У волосянку», «Рядки», «Гуси», «Ку-ку-, ку-ку, птичко мала», «Прослужив я в пана рік», «Задумала бабусенька», «Довгоносий журавель».*
Формирование активного полилингвизма — родной украинский, русский и молдавский языки.	Сравнение произношения, значения отдельных слов и предложений. Конструирование вопросов и ответов. Краткий рассказ.

Предложенное в Базовом куррикулуме содержание абсолютно адекватно выдвинутым задачам по развитию речи. Уточнения требуют некоторые формулировки. Так, в куррикулуме многозначные слова и омонимы рассматриваются как явления одного порядка. Следует развести эти понятия и откорректировать формулировку: *Многозначные слова. Синонимы, антонимы, омонимы (практически). Фразеологизмы*.

Но для украинского контингента важно дополнить содержание этого раздела специфическими для украинского языка формами обращения (звательный падеж): *мамо, матусю, мамочко, матінко, неньо; тату, таточку, татусику, татку, батьку, батеньку, неню; бабусю, бабуню, бабусенько, бабунечко; дідусю, дідусику, дідуню; сестричко, братику, тьотю, дядю; Андрійку, Наталко, Івасю, Маринко, Вікторе, Сергійку, Тарасику, Тетянко, Оленко; пані, пане, панове* и т. п.

Дополнения, касающиеся **Стандартов** по воспитанию детей раннего и дошкольного возраста, отразились в следующих предложениях.

Индивидуализация. В соответствии с основными задачами в каждой группе детей и в работе с родителями, учитывая индивидуальные особенности каждого ребенка, воспитатель стремится привить ребенку понимание равноправия всех детей, невзирая на их индивидуальные особенности и этническую принадлежность.

Участие семьи. Воспитатели взаимодействуют с семьями, знакомя детей с украинскими национальными традициями, фольклором, играми…

Дидактические стратегии, стимулирующие эффективное обучение. Дидактические кадры должны способствовать формированию представлений детей о разнообразии и дружелюбном отношении окружающего мира ровесников и взрослых, используя для этих целей соответствующие методы и дидактические средства.

Социальная интеграция. Дидактические кадры формируют и способствуют социальной интеграции на основе уважения к собственной этнической принадлежности и к этнической принадлежности других детей.

От детского сада к школе. Дидактические кадры делают все возможное, чтобы из детского сада ребенок пришел в первый класс:

— готовым обучаться на родном украинском языке;
— с соответствующими социально-эмоциональными навыками;
— с самосознанием гражданина Республики Молдова, представителя украинского этноса;
— со сформированным уважением к представителям других этносов;
— умением выражать свои мысли и отношение, проявлять уважение к мыслям и чувствам других людей.

Творчество. У ребенка должны быть развиты элементарные умения и навыки, связанные с художественной деятельностью, отражающей представления ребенка об украинской национальной культуре (представления о национальном орнаменте, танце, народных песнях, художественной литературе, фольклоре…).

Положительное отношение и готовность:

— стать учащимся учебного заведения с родным украинским языком обучения;

Общаться и воспринимать *Другого*, проявлять интерес к *Другому*, рефлексируя на свое этническое «*Я*».

Подводя итоги, отметим, что наше дальнейшее цивилизационное продвижение, стремление к внутренней консолидации, с одной стороны, и интеграции в общеевропейскую семью — с другой, во многом зависят от образовательного вектора. Мы убеждены, что это должен быть вектор поликультурности, учитывающий этническую палитру страны и инвариантность моделей в национальной системе образования, адекватной современным европейским стандартам поликультурности.

Примечания

[1] О работе над словарем см.: Кожухар Е. С. Матеріали до р осійсько-українсько-румунського ілюстрованого словничка // Этнодиалог. 2007, апрель. С. 2а, 3а; 2007, июнь. С. 4а.

[2] См.: Кожухар К. Гід до Базового курікулума для дошкільних навчальних закладів Республіки Молдова. Для дитячих садків з контингентом дітей-етнічних українців/ Керівник проекту Анастасія/Тетяна Стоянова. Кишинів, 2009.

Литература

Бачинський П. Материнська мова та інтелект дитини // Дошкільне виховання. Київ, 2002. № 3.

Библер В. С. Школа диалога культур // Искусство в школе. М.,1992. №2.

Бордовская Н. В., Реан А. А. Педагогика: Учебник для вузов XXI века. СПб., 2001.

Борисенков В. П., Гукаленко О. В., Данилюк А. Я. Поликультура образовательного пространства России: история, теория, основы проектирования. Ростов-на-Дону, 2006.

Дмитриев Г. Д. Многокультурное образование. М., 1999.

Коменский Я. А. Великая дидактика. Цит. по работе: Бачинський П. Материнська мова та інтелект дитини // Дошкільне виховання, 2002.

Кожухар К. Гід до базового курікулума для дошкільних навчальних закладів Республіки Молдова. Для дитячих садків з контингентом дітей-етнічних українців/ Керівник проекту Анастасія/ Тетяна Стоянова. Кишинів, 2009.

Куррикулум по воспитанию детей дошкольного возраста (Е. Корой и др.). Кишинев, 2006.

Никитченко А. И. Система образования национальных меньшинств в Республике Молдова // От языкового многообразия к полиязычному и мультикультурному образованию. Кишинев, 2008.

Макаев В. В., Малькова З. А., Супрунова Л. Л. Поликультурное образование — актуальная проблема современной школы // Педагогика. М., 1999. № 4.

От языкового многообразия к полиязычному и мультикультурному образованию. Материалы международной конференции, 5-6 декабря 2006 года, Кишинэу. Под общей редакцией Анастасии/Татьяны Стояновой. Кишинэу. 2008.

Стоянова Т. Предотвращение межэтнических конфликтов и интеграция через образование // От языкового многообразия к полиязычному и мультикультурному образованию. Кишинэу, 2008.

Тишков В. А. Социальное и национальное в историко-антропологической перспективе // Вопросы философии. М., 1990. № 12.

Ушинский К. Д. Родное слово (статья, 1661 г.). Избр. пед. соч. М., 1954. Т. II.

Ушинский К. Д. Родное слово. Книга для родителей. Советы родителям и наставникам о преподавании родного язика по учебнику «Родное слово» (1864 г.). Избр. пед. соч. М., 1974. Т. II.

Banks C. A. M., Banks J. A. Equity Pedagogy: As Essential Component of Multicultural Education // Theory into Practice. 1995. № 34 (3).

Bolbocianu A., Cemortan S., Coroi E., Botnaru V. și alţ. Curriculumul educaţiei copiilor de vîrstă timpurie și preșcolare (1-7 ani) în Republica Moldova. Chișinău, 2006.

Pai Young. Cultural Fondations of education. Columbus, 1990.

REZUMAT

În articol se discută despre necesitatea și posibilitatea aplicării unor idei cu aspecte multilingve și multiculturale referitor la creșterea și educarea copiilor, reprezentanţi ai minorităţilor naţionale, în grădinițele de copii din Republica Moldova. Este analizată practica actuală de educare a copiilor descendenţi din minorităţi naţionale în unităţi preșcolare, precum și încercările de elaborare a ghidurilor de predare a curriculumului de bază.

Cuvinte-cheie: Limba maternă, limba de stat, limba ucraineană, multilingvism, multiculturalism, instruire multiculturală, dezvoltare, educaţie, socializare, minorităţi naţionale, educaţie preșcolară, curriculum, ghid didactic, standarte.

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются необходимость и возможности реализации идей многоязычного и поликультурного воспитания и образования детей — представителей национальных меньшинств в детских дошкольных учреждениях Республики Молдова. Анализируется сложившаяся практика воспитания миноритариев на современном этапе в дошкольном звене, а также предпринятые попытки разработки методических гидов к Базовому куррикулуму.

Ключевые слова: родной язык, государственный язык, украинский язык, мультиязычность, поликультурность, поликультурное воспитание, развитие, образование, социализация, национальные меньшинства, дошкольное воспитание, куррикулум, методический гид, стандарты.

SUMMARY

The article considers the necessity and the opportunities of the realization of the ideas concerning multilingual and multicultural education of children, the representatives of national minorities, in pre-school institutions of the Republic of Moldova. The practices of the present-day education of the representatives of national minorities in pre-school institutions as well as the attempts of the elaboration of methodological guides to the Basic Curriculum are analyzed.

Key words: mother tongue, state language, the Ukrainian language, multilingualism, multiculturalism, multicultural education, development, socialization, national minorities, pre-school education, curriculum, methodological guide, standards.

И. КАУНЕНКО

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЦЕННОСТНОЙ СФЕРЫ МОЛДАВАН В ПЕРИОД СОЦИАЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ

Изучение ценностной сферы как на личностном, так и на групповом уровне всегда вызывало интерес у специалистов из разных областей — социологии, этнологии, философии, психологии. Для психологов ценностная сфера представляет интерес как «предельно обобщенный социальный опыт, получаемый личностью в онтогенезе… Ценности являются одним из важнейших элементов единого смыслового поля этнокультурной общности» (Почебут, 2002, 142).

Ценности, доминирующие в обществе, — главный элемент культуры, приоритеты индивидов реализуются в основных моделях поведения. Базовые культурные ценности — мощный смыслообразующий и мотивирующий конструкт (Лебедева, Ясин, 2009,18)

В период быстрых социальных изменений именно ценностная сфера отражает и задает «смысловое поле» идентификационных процессов. Как отмечает российский социальный психолог И. Р. Сушков, «Усвоение ценностей и формирование образов-идеалов в сознании рядовых членов сообщества происходит через идентификацию индивида со своей группой. Личность снимает свои психологические защитные механизмы только перед ценностями той группы, членом которой себя ощущает» (Сушков, 2008, 182). С другой стороны, сегодня человек вынужден активно конструировать свое жизненное пространство в ситуации длительной социальной неопределенности. Поэтому изучение ценностной сферы дает ключи для понимания изменений, происходящих в обществе как на личностном уроне, так и на групповом.

Одной из самых известных методик по изучению ценностной сферы является методика Ш. Шварца. В конце 1980-х годов по инициативе и под руководством Ш. Шварца, профессора факультета психологии Иерусалимского университета, была создана Международная программа сравнительного изучения ценностей. В настоящее время по ней работают группы исследователей более чем в 80 странах. Шварц утверждает, что главный содержательный аспект, отделяющий ценности друг от друга, — *тип мотивации*, в которой они отражаются. Поэтому он сгруппировал в блоки отдельные ценности, разделяющие общую цель. Он исходил из того, что основные человеческие ценности, которые должны быть во всех культурах, — это те, которые представляют универсальные человеческие потребности (биологические нужды, потребности согласованного социального взаимодействия и требования групповой жизни) как осознанные цели. Он классифицировал ценности по десяти различным видам мотивации человека, которые понимал как основные типы или блоки ценностей. Они, по мнению автора, определяют направленность как конкретных действий индивида, так и всей его жизненной активности. Каждому типу мотивации соответствует своя ведущая мотивационная цель (Лебедева, Татарко, 2007, 39-40). Выделены были следующие мотивационные типы: Власть, Достижение, Гедонизм, Стимуляция, Самостоятельность (Саморегуляция), Универсализм, Доброта, Традиция, Конформность, Безопасность.

Шварц и Билски предложили еще одно деление ценностей на две большие группы.

1. *Ценности, выражающие интересы индивида*. Им соответствуют следующие мотивационные блоки: Власть, Достижение, Гедонизм, Стимулирование, Саморегуляция.

2. *Ценности, выражающие интересы группы*. К ним принадлежат такие мотивационные блоки, как Доброта (Благожелательность), Традиция, Конформность.

Существуют еще два мотивационных блока — Универсализм и Безопасность, которые выражают как индивидуальные, так и групповые интересы. Также исследователями была предложена следующая типология противоречий между ценностями:

1) Ценности *сохранения* (Безопасность, Конформность, Традиция) противоречат ценностям *изменения* (Стимулирование, Саморегуляция).

2) Ценности *самоопределения* — выхода за пределы собственного Эго (Универсализм, Благожелательность) — противоречат ценностям *самовозвышения* — акцентирования «самости» (Власть, Достижение, Гедонизм).

Кросс-культурные исследования ценностей проходят на двух уровнях: *индивидуальном и культурном.* На уровне индивида ценности понимаются как основа мотивов, которыми люди руководствуются в своей жизни. Отношения между различными ценностями отражают *психологическую* динамику конфликта и согласия, переживаемую людьми в процессе ежедневной актуализации своих ценностей. Отношения между различными ценностями на культурном уровне отражают *социальную* динамику конфликта и согласия, возникающую в результате стремления социальных групп и институтов к своим целям. Эти отношения не обязательно те же, что и на индивидуальном уровне. Для понимания природы ценностей на индивидуальном уровне (функций ценностей, их взаимосвязи в структуре личности) С. Шварц и В. Билски разработали теоретическую концепцию, в которой *ценности рассматриваются как некие (часто неосознаваемые) критерии выбора и оценки человеком своих поступков и других людей, событий* (Лебедева, 2001, 27).

С целью изучения ценностной сферы нами в течение ряда лет примененялась методика Шварца (Карандашев, 2004) в разных возрастных этнических группах (молдаване, русские, украинцы, болгары, гагаузы) (Кауненко, 2008, 335-339). В данной статье мы остановимся на результатах эмпирического исследования этнической группы молдаван на *индивидуальном уровне.*

Необходимо отметить один технический момент. Мы применяли методику Шварца, описанную в методическом руководстве В. Н. Карандашева, поэтому название мотивационных блоков дано в его переводе. Однако Н. М. Лебедевой и ее сотрудниками два мотивационных типа ценностей в методике Шварца переведены несколько иначе (но смысловая сторона тождественна). Так как исследования Н. М. Лебедевой для нас являлись базовыми, мы в скобках даем ее перевод двух МТ блоков ценностей — Доброта (Благожелательность) и Самостоятельность (Саморегуляция).

Целью исследования являлось эмпирическое изучение ценностной сферы молдаван на *индивидуальном уровне*. Мы предположили, что ценностная сфера представителей разных возрастных групп молдаван будет значимо отличаться.

Периоды исследования — 2004, 2008 (школьники); 2006 (студенты); 2007 (резиденты); 2008-2009 (трудовые мигранты). Выборка в целом составила 198 респондентов.

Образовательный состав выборки: школьники — 90 респ.; студенты — 40 респ.; взрослые — 68 респ. (35 резидентов и 33 трудовых мигранта).

Возрастной состав выборки: юношеский (16-18 — 19 лет), молодежный (18-19 — 25 лет), взрослый (25-55 лет).

Для сравнительного анализа ценностной сферы молодежи нами было проведено тестирование русских студентов г. Смоленска (Россия) — 34 респ. (2008 г.). Для сравнения средних показателей по ценностям и выявления различий нами был применен критерий Крускала-Уоллиса. При обработке данных использовались статистические пакеты SPSS 12.0 и Excel. Нами были подсчитаны средние значения ценностей — наиболее и наименее предпочитаемые; было проведено ранжирование мотивационных типов ценностей по всем возрастным группам.

Итак, обратимся к результатам эмпирического исследования. Как можно видеть из таб.1, у двух выборок школьников 2004, 2008 гг. совпадающими ценностями являются: Здоровье, Безопасность, Смысл жизни, Способный, Мир во всем мире, Самоуважение, Истинная дружба, Успешный, Чистоплотный, Способный. Ценность *Смысл жизни* более значима для школьников выборки 2008 г. (p<0,001), которая включает в себя цели в жизни; *Истинная дружба* (p<0,001). Для выборки школьников 2004 г. более выражены ценности *Способный* (p<0,001), включающий компетентность, способный эффективно действовать.

Выделяется ряд приоритетных ценностей, которые характерны для старших школьников выборки 2004 г. — Самостоятельный, Умный, Вежливый, Целеустремленный. Для выборки 2008 г. — Свобода, Право на уединение, Уважение родителей и старших, Удовольствие.

Таб. 1. Наиболее предпочитаемые ценности (школьники)

	Школьники 2004		Школьники 2008	
	Ценности	**М (ср. знач.)**	**Ценности**	**М (ср. знач.)**
1	Здоровье	6,56	Безопасность семьи	6,25
2	Безопасность семьи	6,3	Смысл жизни	6,23***
3	Смысл жизни	6,1***	Здоровье	6,12
4	Способный	6***	Истинная дружба	6,07***
5	Мир во всем мире	6	Самоуважение	5,87
6	Самоуважение	5,96	Мир во всем мире	5,8
7	Истинная дружба	5,95***	Свобода	5,77
8	Успешный	5.94	Право на уединение	5,72
9	Самостоятельный	5.92	Уважающий родителей и старших	5,7
10	Умный	5.84	Чистоплотный	5,67
11	Чистоплотный	5.76	Успешный	5,62
12	Вежливость	5.72	Способный	5,52***
13	Целеустремленный	5.72	Удовольствие	5,47

*Достоверность различий p< 0,5
** Достоверность различий p< 0,01
*** Достоверность различий p< 0,001

Итак, мы видим, что есть ценности, которые *тождественны* и не изменились у старших школьников, видимо, они составляют ядро ценностной сферы. Они входят в мотивационные типы Безопасность, Достижение, Универсализм. Согласно теории Шварца, ценности *самоопределения* — выходы за пределы собственного Эго (Универсализм, Доброта (Благожелательность) в оппозиции ценности *самоутверждения*, акцентирования «самости» (Власть, Достижение, Гедонизм). Как мы видим, у школьников сохранилась оппозиция между *самоопределением* и *самоутверждением*. Данная оппозиция соответствует возрастным особенностям старшего школьного возраста, когда происходит процесс выработки ценностных ориентаций и жизненных смыслов. Значимыми остаются ценности *сохранения* (Безопасность). Забегая вперед, отметим, что данный мотивационный тип ценностей характерен для стран, переживших крах экономики и социального устройства (бывшие советские республики). Для этих стран характерна ориентация на ценности Выживания, в отличие от высокоразвитых индустриальных стран (Франция, Германия Бельгия и др.), ориентированных на ценности Самовыражения. Данные выводы были сделаны американским социологом Рональдом Инглхартом, который инициировал исследование под названием «Всемирный обзор ценностей. Обзор проводился около 30 лет и охватывает 75 стран. (Лебедева, Татарко, 2009). Поэтому приоритет мотивационного типа ценностей Безопасность вполне объясним.

Появились ценности, входящие в разные мотивационные типы (МТ) — Гедонизм (удовольствие), Самостоятельность (самостоятельный), Конформизм (вежливость, уважающий родителей и старших). У старших школьников выявлены, как приоритетные, ценности МТ, составляющие *интересы индивида* (Достижение, Гедонизм, Самостоятельность), так и *группы* (Конформизм). МТ блоки — Универсализм, Гедонизм выражают как индивидуальные, так и групповые интересы. У старших школьников выборки 2008 г. более выражены ценности — Свободы (p<0,01), (свобода мыслей и действий); Право на уединение (p<0,001), (право на личное пространство); Уважение родителей и старших (проявляющий уважение) (p<0,001); Удовольствие (удовлетворение желаний) (p<0,001).

Таб. 2. Наименее предпочитаемые ценности (школьники)

	Школьники 2004		Школьники 2008	
	Ценности	**М (ср. знач.)**	**Ценности**	**М (ср. знач.)**
1	Смелый	4.52***	Любознательный	4***
2	Любознательный	4.4***	Чувство принадлежности	3,95
3	Принимающий жизнь	4.26	Мир красоты	3,95***
4	Богатство	4.2	Защищающий окружающую среду	3,85
5	Удовольствие	4.02***	Влиятельный	3,8
6	Духовная жизнь	4	Полезный	3,8***
7	Изменчивая жизнь	3.94***	Социальная сила	3,75
8	Послушный	3.82***	Благочестивый	3,65***
9	Авторитет	3.76**	Послушный	3,57***
10	Единство с природой	3.62	Принимающий жизнь	3,35***
11	Влиятельный	3.48	Единство с природой	2,97
12	Скромный	3.36	Сдержанный	2,75***
13	Социальная сила	2.64	Изменчивая жизнь	1,65***

*Достоверность различий p< 0,5
** Достоверность различий p< 0,01
*** Достоверность различий p< 0,001

Ценности, наименее значимые для старших школьников, включают ряд тождественных ценностей — Социальная сила, Влиятельный, Единство с природой, Любознательный, Принимающий жизнь, Послушный, Изменчивая жизнь. Ценность Изменчивая жизнь (жизнь, наполненная проблемами, новизной и изменениями), Любознательный (интересующийся всем, пытливый), Послушный (исполнительный, подчиняющийся правилам) стали еще менее значимыми у старших школьников 2008 г. ($p<0,001$). Наименее значимыми ценностями для выборки школьников 2004 г. являются: Удовольствие, Авторитет, Смелый. В то время как ценность Удовольствие для выборки 2008 г. является приоритетной, ценность Смелый (ищущий приключений, риск) занимает срединное положение среди наименее значимых ценностей.

Для школьников выборки 2008 г. стали наименее значимыми ценностями сравнительно со школьниками 2004 г.: Полезный (работающий на благо других), Сдержанный (избегающий крайностей в чувствах и действиях), Благочестивый (придерживающийся религиозной веры и убеждений). Наименее значимые ценности входят в различные мотивационные типы, но наибольшее количество составили ценности МТ — Власть.

Обратимся к эмпирическим данным по мотивационным типам (МТ) ценностей школьников (таб. 3, 4). По типам мотивационных ценностей (МТ) у школьников выборки 2004 и 2008 гг. одинаковый ранг имеют Конформность, Традиции, Безопасность, Достижения (таб. 3, 4). Наиболее приоритетными МТ у школьников выборки 2004 г. являются — Безопасность, Достижения, Самостоятельность (Саморегуляция), Доброта (Благожелательность). Эти МТ ценностей отражают стремление к снижению неопределенности мира, к социальному одобрению (в рамках разделяемых культурных стандартов), стремление к активности, автономности, независимости.

У выборки школьников-молдаван 2008 г. наиболее приоритетными являются также МТ Безопасность, Достижение, но появляются Гедонизм, Самостоятельность. То есть старшие школьники выборки 2008 г. также стремятся к определенности, самостоятельности, но появляется и приоритет получения удовольствия, наслаждения жизнью (Гедонизм).

Приоритет МТ ценностей — Самостоятельность (Саморегуляция), Достижение является результатом социокультурной модернизации, т.е. происходит изменение ценностей в сторону самостоятельности, автономности.

Таб. 3. Мотивационные типы ценностей школьников (2004)

№	Мотивационный тип	Нормативные идеалы	
		М (ср. знач)	Ранг
1	Конформность	5,05	5
2	Традиции	4,39	9
3	Доброта (Благожелательность)	5,17	4
4	Универсализм	4,93	6
5	Самостоятельность (Саморегуляция)	5,24	3
6	Стимуляция	4,51	8
7	Гедонизм	4,55	7
8	Достижение	5,29	2
9	Власть	3,61	10
10	Безопасность	5,55	1

Таб. 4. Мотивационные типы ценностей школьников (2008)

№	Мотивационный тип	Нормативные идеалы	
		М (ср. знач)	Ранг
1	Конформность	4,78	5
2	Традиции	3,78	9
3	Доброта (Благожелательность)	4,66	6
4	Универсализм	4,55	7
5	Самостоятельность (Саморегуляция)	4,81	4
6	Стимуляция	3,77	10
7	Гедонизм	5,05	3
8	Достижение	5,06	2
9	Власть	4,09	8
10	Безопасность	5,20	1

Наименее предпочитаемыми МТ являются для обеих выборок: Стимуляция, Традиции, Власть. Мы можем наблюдать здесь низкую оценку устремленности к новому (Стимуляция), низкую значимость ценностей символов групповой солидарности и следование им (Традиция), потребность в лидерстве, доминировании (Власть). Данные типы мотивационных ценностей относятся к полюсам Консерватизм (Традиция), Открытость изменениям (Стимуляция), Самовозвышение (Власть). В целом, можно видеть, что в своей структуре МТ ценностей у старших школьников тождественны. На первых позициях у школьников находятся ценности *сохранения, самовозвышения.*

Эмпирические данные наиболее предпочитаемых ценностей у студентов во многом тождественны ценностной сфере школьников (таб. 5). Но появились и новые приоритетные ценности «Зрелая любовь», «Наслаждающийся жизнью», (мотивационный тип Гедонизм) — приоритет данных ценностей соответствует возрастным характеристикам, когда идет активный поиск партнера для создания семьи. Данный возрастной период (первая фаза периода зрелости) характеризуется тем, что человек стремится к самостоятельной, независимой жизни, осознает себя взрослым. Происходит включение во все виды социальной активности и овладение многими социальными ролями. Наступает период встречи со спутником жизни, образования собственной семьи и рождения детей (Пиняева, Андреев, 1998).

Таб. 5. Наиболее предпочитаемые ценности (студенты)

	Ценности	М (ср. знач.)
1	Безопасность семьи	6,20
2	Здоровье	6,20
3	Мир во всем мире	6,05
4	Истинная дружба	5,93
5	Зрелая любовь	5,90
6	Успешный	5,80
7	Способный	5,58
8	Вежливость	5,53
9	Уважающий родителей и старших	5,53
10	Умный	5,53
11	Чистоплотный	5,45
12	Наслаждающийся жизнью	5,43
13	Целеустремленность	5,40

Наименее предпочитаемые ценности студентов практически также тождественны ценностям школьников, за исключением двух ценностей — Смелый (ищущий приключений, риск), Равенство (равные возможности для всех) (таб. 5). Интересно, что в целом сохраняется тождественность ценностей со школьниками. Несколько удивляет незначимость таких ценностей, как Богатство (материальная собственность, деньги), Изменчивая жизнь (жизнь, наполненная проблемами, новизной и изменениями), Смелый (ищущий приключений, риск).

Табл. 6. Наименее предпочитаемы ценности (студенты)

	Ценности	М (ср. знач.)
1	Смелый	4,25
2	Влиятельный	4,23
3	Равенство	4,13***
4	Послушный	4,03
5	Изменчивая жизнь	3,98*
6	Единство с природой	3,93
7	Духовная жизнь	3,90
8	Сдержанный	3,90
9	Богатство	3,88*
10	Авторитет	3,70
11	Скромный	3,35
12	Социальная сила	3,15
13	Принимающий жизнь	3,10

*Достоверность различий p< 0,5
** Достоверность различий p< 0,01
*** Достоверность различий p< 0,001

Анализ мотивационных типов ценностей студентов (таб. 7) выявил, что приоритетные позиции занимают следующие МТ ценности: Достижение, Безопасность, Конформность, Гедонизм. Данные мотивационные типы ценностей находятся, по Шварцу, в непротиворечивых отношениях и соотносятся с полюсами Консерватизм и Самовозвышение.

Мы можем выделить потенциал ценностей, занимающих хотя и срединное положение, — Доброта (Благожелательность), Универсализм, Самостоятельность (Саморегуляция), но могущих быть актуализированными, при определенных социально-экономических ситуациях. Данные МТ ценностей относятся к полюсам Открытость изменениям, Самотрансцендентность. В исследованиях российских психологов по проблеме социо-культурной модернизации была установлена положительная связь модернизации с группой ценностей Самоутверждение (*Власть, Достижение, Гедонизм, Стимуляция*) (Татарко, Козлова, Лебедева, 2007, 145).

Таб. 7. Мотивационные типы ценностей студентов молдаван.

№	Мотивационный тип	Нормативные идеалы	
		М (ср. знач)	Ранг
1	Конформность	5,06	3
2	Традиции	3,87	9
3	Доброта (Благожелательность)	4,87	5
4	Универсализм	4,66	7
5	Самостоятельность (Саморегуляция)	4,69	6
6	Стимуляция	4,38	8
7	Гедонизм	5,00	4
8	Достижение	5,25	1
9	Власть	3,67	10
10	Безопасность	5,18	2

Таб. 8. Мотивационные типы ценностей русских студентов

№	Мотивационный тип	Нормативные идеалы	
		М (ср. знач)	Ранг
1	Конформность	3,56	2
2	Традиции	4,1	1
3	Доброта (Благожелательность)	2,22	10
4	Универсализм	3,08	4
5	Самостоятельность (Саморегуляция)	2,25	89
6	Стимуляция	2,8	6
7	Гедонизм	2,83	5
8	Достижение	2,59	7
9	Власть	3,27	3
10	Безопасность	2,53	8

Если сравнить МТ ценности студентов-русских (Россия, Смоленск) и молдаван, то можно увидеть значимые различия в структуре ценностных типов. Так, наиболее приоритетными для русских студентов являются — ценности Традиции, Власть, Конформность, и наименее выражены — Доброта (Благожелательность), Самостоятельность (Саморегуляция), Безопасность (Лебедева, 2001, 30). Как можно видеть, у русских студентов приоритетными являются ценности, служащие *интересам группы,* «на уровне своих индивидуальных потребностей они нуждаются в сохранении традиции и подчинении своих интересов интересам выживания своей группы, сохранения ее уникальности» (Лебедева, 2001, 31). Наши данные по молодежи совпадают с исследованиями российского психолога Н. М. Лебедевой, длительно исследующей ценности россиян. В ее исследовании по методике Шварца у русских студентов также на первых позициях были такие МТ ценностей: Традиции, Власть, Конформность, т. е. преобладание групповых ценностей (Лебедева, 2001).

У студентов-молдаван приоритетными МТ ценностей являются — Достижение, Безопасность, Конформность и наименее приоритетными — Власть, Традиции, Стимуляция. О чем это говорит? Согласно теории Шварца, ценности Безопасность, Конформность относятся *к групповым*, к ценностям *сохранения.* Таким образом, мы видим, что у молдавских студентов, как и у русских, преобладают ценности коллективистской направленности. Приоритет ценностей МТ Достижение, Гедонизм свидетельствует об усилении самовозвышения, самоутверждения, т.е. акцент на *личностной идентичности, активизации индивидуальных целей и потребностей.* Таким образом, в странах постсоветского пространства (Восточная Европа) с различной социокультурной и экономической ситуацией у молодежи формируются как одинаковые, так и разные ценностно-мотивационные структуры, которые отражают также особенности своей культуры.

Перейдем к анализу ценностей взрослых — резидентов и трудовых мигрантов (таб. 9). Целые группы ценностей тождественны у обеих групп — Безопасность семьи, Мир во всем мире, Здоровый, Самоуважение, Смысл жизни,

Ответственный, Истинная дружба, Уважение родителей и старших.

У взрослых появляются предпочитаемые ценности, которые отличают их от предыдущих возрастных групп, — Право на уединение (право на личное пространство), Внутренняя гармония (быть в мире с самим собой), Национальная безопасность (защищенность своей нации от врагов), Честный (откровенный, искренний), Вежливость (предупредительность, хорошие манеры).

Таб. 9. Наиболее предпочитаемые ценности (взрослые)

	Резиденты		Мигранты	
	Ценности	**М (ср. знач.)**	**Ценности**	**М (ср. знач.)**
1	Безопасность семьи	6,69	Безопасность семьи	6,64
2	Мир во всем мире	6,66	Мир во всем мире	6,42
3	Здоровый	6,23	Истинная дружба	6,33
4	Самоуважение	6,23	Уважение родителей и старших	6,27
5	Внутренняя гармония	6,20	Смысл жизни	6,21
6	Смысл жизни	6,20	Чистоплотный	6,06*
7	Уважение родителей и старших	6,14	Здоровый	6,06
8	Способный	5,91	Самоуважение	6,03
9	Ответственный	5,83	Верный	5,94
10	Национальная безопасность	5,77	Целеустремленный	5,94*
11	Право на уединение	5,74	Ответственный	5,94
12	Истинная дружба	5,74	Свобода	5,88
13	Честный	5,71	Вежливость	5,85

*Достоверность различий p< 0,5
** Достоверность различий p< 0,01
*** Достоверность различий p< 0,001

Практически ценности мигрантов не отличаются от ценностей резидентов, за исключением ценности Целеустремленность, Чистоплотный, которые более выражены у мигрантов. Наши эмпирические данные по ценностям у взрослых подтверждают социологические исследования, проводимые в течение ряда лет отечественным социологом В. А. Блажко. В его исследованиях было выявлено, что у «молодых взрослых» (возраст 25-30 лет) в социальных ориентациях и в структуре жизненных ценностей начинают преобладать доминантные традиционные ценности: «стать профессионалом в своем деле» (80%), «человеком, у которого крепкая семья и хорошие дети» (78%), «быть здоровым и физически сильным» (62%)» (Блажко, 2010, 32).

Таб. 10. Наименее предпочитаемые ценности (взрослые)

	Резиденты		Мигранты	
	Ценности	**М (ср. знач.)**	**Ценности**	**М (ср. знач.)**
1	Послушный	4,14	Единство с природой	4,67
2	Потворствующий своим желаниям	4,06	Любознательный	4,64
3	Полезный	3,97	Наслаждающийся жизнью	4,61*
4	Сдержанный	3,71	Креативность	4,55
5	Смелый	3,69	Открытый к чужим мнениям	4,55
6	Благочестивый	3,63	Сдержанный	4,33
7	Выбирающий собственные цели	3,60	Благочестивый	4,33
8	Влиятельный	3,43	Авторитет	4,24
9	Авторитет	3,31	Смелый	4,21
10	Наслаждающийся жизнью	3,31*	Чувство принадлежности*	3,73*
11	Чувство принадлежности	2,57*	Влиятельный	3,36
12	Изменчивая жизнь	2,49	Социальная сила	2,12
13	Социальная сила	2,23	Изменчивая жизнь	1,97

*Достоверность различий p< 0,5
** Достоверность различий p< 0,01
*** Достоверность различий p< 0,001

Наименее предпочитаемые ценности резидентов и мигрантов во многом тождественны: Социальная сила (МТ Власть), Изменчивая жизнь, Смелый (МТ Стимуляция), Влиятельный (МТ Достижения), Благочестивый, (МТ Традиции). Несколько более выражены ценности у трудовых мигрантов: «Наслаждающийся жизнью» (МТ Гедонизм), «Чувство принадлежности». Как можно видеть, у мигрантов и резидентов наименее приоритетными ценностями оказались ценности, связанные с открытостью к изменениям, социальной активностью.

Анализ эмпирических данных по мотивационным типам ценностей взрослых (таб. 11, 12) выявил общее и различное в иерархии у трудовых мигрантов и резидентов. Наиболее приоритетным МТ ценностей для резидентов является Безопасность. МТ Безопасность соответствует полюсу Консерватизм, и выражает ценности *сохранения*, относится к ценностям, выражающим *интересы группы*. У трудовых мигрантов первый ранг занимает МТ Конформность, соответствующий также полюсу Консерватизм. Приоритет ценности Конформизм у трудовых мигрантов можно объяснить особенностями их стиля жизни вне страны, где значимым моментом является умение приспособиться, выжить в инокультурной среде, «не выделяться» (по крайней мере, на первых порах), естественное развитие получает установление гармоничных, бесконфликтных отношений с окружающей средой. В исследованиях Н. М. Лебедевой по проблеме межкультурного взаимодействия мигрантов и населения России было выявлено, что уровень воспринимаемой угрозы, выраженность мультикультурной идеологии выше у мигрантов, что объясняется их более выраженной потребностью быть принятыми в доминирующем обществе (Лебедева, 2009, 107)

Последующими приоритетными МТ ценностей у резидентов являются Конформность, Доброта (Благожелательность), которые относятся к полюсам *ценностей самоопределения, самосохранения.* У трудовых мигрантов — Доброта, Безопасность, относящиеся также к данным полюсам.

Таб. 11. Мотивационные типы ценностей резидентов

№	Мотивационный тип	Нормативные идеалы	
		М (ср. знач)	**Ранг**
1	Конформность	5,11	3
2	Традиции	4,23	7

3	Доброта (Благожелательность)	5,18	2
4	Универсализм	4,97	4
5	Самостоятельность (Саморегуляция)	4,71	6
6	Стимуляция	3,85	9
7	Гедонизм	3,92	8
8	Достижения	4,92	5
9	Власть	*3,56*	10
10	Безопасность	**5,57**	1

Таб. 12. Мотивационные типы ценностей мигрантов

№	Мотивационный тип	Нормативные идеалы	
		М (ср. знач)	Ранг
1	Конформность	5,50	1
2	Традиции	4,23	8
3	Доброта (Благожелательность)	5,18	3
4	Универсализм	4,96	6
5	Самостоятельность (Саморегуляция)	4,98	5
6	Стимуляция	*3,84*	10
7	Гедонизм	4,75	7
8	Достижения	5,10	4
9	Власть	4,11	9
10	Безопасность	5,48	2

Итак, на первых позициях у резидентов и трудовых мигрантов находятся ценности *сохранения и самоопределения.* Срединное положение занимают у трудовых мигрантов и резидентов Универсализм, Достижение, Самостоятельность, которые также отражают потребность в *самоопределении, самоутверждении, открытости изменениям.*

Последние позиции в иерархии ценностей занимают у обеих групп Власть, Стимуляция, а это означает, что стремление к *доминированию в рамках социальной системы, состязательность в жизни* являются наименее приоритетными для данной возрастной группы.

Таким образом, приоритетными ценностями МТ во всех возрастных группах является Безопасность, а именно: Безопасность семьи, Здоровье. Наименее предпочитаемыми являются Власть, Стимуляция, Традиции.

Эмпирические исследования, проведенные Н. М. Лебедевой, А. Н. Татарко по проблеме взаимосвязи культурных изменений и экономического сознания установили, что в наибольшей степени с экономическими установками связаны ценности Власти (с интересом к экономике и готовностью к риску, позитивным отношением к экономическим изменениям, социальными представлениями о деньгах как о власти, позитивным отношением к конкуренции и высоким уровнем деловой активности). Ценности Стимуляции позитивно связаны с экономическими установками и представлениями (интересом к экономике, склонности к риску). Ценности Достижение также демонстрируют положительные связи с экономическими установками: интересом к экономике и склонностью к риску, значимостью денег и собственности, позитивным отношением к конкуренции и представлением о необходимости приложения усилий для ведения бизнеса (Лебедева, Татарко, 2009, 250).

По нашим эмпирическим данным, ценности Достижение занимают срединное положение у группы взрослых и первые — у молодежи и школьников. С нашей точки зрения, это тот ценностный потенциал, который необходимо развивать и поддерживать через соответствующие социально-экономические программы, социальные институты. Он не должен остаться невостребованным.

Как было установлено в исследовании Н. М. Лебедевой, А. Н. Татарко, ценности Традиции негативно связаны с инвестиционным поведением и установкой на экономическую самостоятельность; ценности Безопасности негативно связаны с позитивным отношением к конкуренции. Ценности Универсализма позитивно связаны с представлениями о деньгах как о зависимости.

Итак, в данном исследовании было установлено: продуктивным экономическим установкам молодежи не способствует значимость групповых ценностей Традиции, Безопасности, Универсализма и Благожелательности (ценности *Сохранения и Самоопределения*) и способствуют ценности индивидуальные — Власти, Стимуляции, Достижения, Самостоятельности (ценности *Открытости к изменениям и самоутверждения* (Лебедева, Татарко, 2009, 250). Результаты исследования ценностей молдаван *на индивидуальном* уровне разных возрастных групп позволяют сделать следующие выводы:

1. Если суммировать данные по мотивационным типам ценностей, то в целом по всей выборке молдаван более выражены ценности Самоопределения (Доброта (Благожелательность), и Сохранения (Безопасность, Конформность). Менее выражены ценности Самоутверждения (Власть, Гедонизм) и Открытости изменениям (Стимуляция). Таким образом, в целом по всей выборке молдаван, превалируют ценности Самоопределения и Сохранения.

2. Если проанализировать данные *в возрастном аспекте*, то ценности Сохранения больше свойственны взрослой выборке, чем школьникам и студентам. Ценности Самоопределения также более выражены у взрослых, чем у молодежи, школьников, у них они занимают серединное положение. Ценности Самоутверждения несколько выше у школьников, студентов и низкие показатели — у резидентов, трудовых мигрантов. Особо хотелось бы отметить, что составляющая МТ ценностей Достижение занимает у студентов самый высокий ранг — первый, что может свидетельствовать о потенциале данного возрастного периода к различным инновациям. Данный блок занимает срединное положение и в иерархии ценностей взрослых, что также говорит о социоэкономическом потенциале данной возрастной группы. В нашем исследовании зафиксировано снижение значимости Традиции у молодого поколения (молодежи, старших школьников). Это свидетельствует о движении ценностей в сторону автономии личности, т. е. возрастает ценность независимости и самостоятельности.

3. Анализ всех трех возрастных групп молдаван дает возможность сделать вывод, что процесс модернизации оказывает влияние на *все возрастные группы*. Так, например, ценности МТ Традиции занимает у всех возрастных групп последние места (особенно у молодежи и юношеского возраста). У молодого поколения МТ ценностей Достижение, Гедонизм занимают приоритетные позиции.

4. Ценности «Здоровье», «Безопасность семьи», «Мир во всем мире» являются базовыми для всех возрастных групп молдаван.

5. Эмпирическое исследование ценностей молдаван, разных возрастных групп на индивидуальном уровне вы-

явило на данном временном этапе превалирование вектора *самоопределения* и *сохранения*. При разработке социальных, экономических программ необходимо учитывать, что МТ ценностей, позитивно связанный с продуктивными экономическими установками — Власть, Стимуляция, находится на периферии иерархии ценностей всех возрастных групп молдаван.

Вместе с тем, у молодого поколения (более выражено) и у старшего есть потенциал к инновационным вызовам общества в значимости таких мотивационных типов ценностей, как Достижение, Самостоятельность. Непростительно, чтобы данный потенциал остался невостребованным.

В дальнейшем мы намерены проанализировать результаты проведенного эмпирического исследования ценностной сферы молдаван на уровне *культуры*, что даст возможность понять *социальную* динамику конфликта и согласия, возникающую в результате стремления социальных групп к своим целям в настоящий период.

Литература

Блажко В. А. Роль социальных ценностей в самоидентификации молодежи (на материалах социологических исследований в Республике Молдова) // Теоретические проблемы этнической и кросс-культурной психологии. Материалы Второй Международной научной конференции. Москва, 26-27 мая 2010. Т. 1. М., 2010.

Карандашев В. Н. Методика Шварца для изучения ценностей личности: концепция и методическое руководство. СПб, 2004.

Кауненко И. И. Психологические особенности ценностной сферы молодежи Молдовы: кросс-культурный аспект //Усиление гражданской активности и самоутверждения молодежи — императив времени / Международная научно-практическая конференция, ред. член-корр. АНМ, проф. А. Тимуш. Chişinău, 2008.

Лебедева Н. М. Взаимная аккультурация москвичей и инокультурных мигрантов: социально-психологический анализ // Стратегия межкультурного взаимодействия мигрантов и населения России. Сборник научных статей / Под ред. Н. М. Лебедевой и А. Н. Татарко. М., 2009.

Лебедева Н. М. Ценностно-мотивационная структура личности в русской культуре // Психологический журнал. 2001. Т. 22, №3.

Лебедева Н. М., Татарко А. Н. Культура как фактор общественного прогресса. М., 2009.

Лебедева Н. М, Ясин Е. Г. Культура и инновации…к постановке проблемы // Форсайт. 2009. №2 (10).

Пиняева С. Е., Андреев И. В. Личностное и профессиональное развитие в период зрелости // Вопросы психологии. 1998. № 2.

Почебут Л. Г. Психология социальных общностей (толпа, социум, этнос). СПб., 2002.

Сушков И. Р. Психологические отношения человека в социальной системе. М., 2008.

Татарко А. Н., Козлова М. А., Лебедева Н. М. Психологические исследования социокультурной модернизации. М., 2007.

REZUMAT

În articol sunt analizate rezultatele studiului empiric privind valorile moldovenilor la nivel individual cu ajutorul metodei S.Şvarţ. Studiul a fost realizat pe diferite grupuri de vîrstă — adolescenţi (elevi ai claselor superioare), tineri (studenţi), maturi (rezidenţi, migranţi de muncă). Se compară valorile preferate şi mai puţin preferate. Valorile de bază comune pentru toate grupurile de vîrstă sunt — „Sănătatea", „Siguranţa în familie", „Pacea în toată lumea". „Autodeterminarea" şi „Protecţia" sunt valori prioritare.

Cuvinte-cheie: valori, tipuri motivaţionale, ierarhia valorilor.

РЕЗЮМЕ

В статье анализируются результаты эмпирического исследования ценностей молдаван на индивидуальном уровне с помощью методики С. Шварца. Исследование было проведено в разных возрастных группах: юношеский возраст (старшие школьники), молодежь (студенты), взрослые (резиденты, трудовые мигранты). Приводятся сравнения наиболее/наименее предпочитаемых ценностей. Ценности, являющиеся базовыми для всех возрастных групп, это: Здоровье, Безопасность семьи, Мир во всем мире. Приоритетными ценностями являются ценности *самоопределения* и *сохранения*.

Ключевые слова: ценности, мотивационные типы, иерархия ценностей.

SUMMARY

The author analyses the results of the empirical research of the values of Moldovans on the individual level by means of S. Schwarz' method. The research was carried out among different age groups — teenagers (senior schoolchildren), youth (students), grown-ups (residents, labor migrants). The most and the least preferred values are compared. The basic values for all the age groups are "Health", "Security of the Family", "Peace All over the World". Self-determination and maintenance are prior values.

Key words: values, motivation types, hierarchy of values.

Н. КАУНОВА

ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ МОЛОДЕЖИ МОЛДОВЫ О ЦЫГАНАХ

Проблема межкультурного взаимодействия и межнациональных отношений актуальна сегодня во всем мире, что обусловлено целым рядом текущих факторов и процессов. В настоящее время происходит «формирование трансэтнических функциональных систем и образуются новые нации-государства. Расширяющиеся и усложняющиеся процессы интеграции сопровождаются новыми формами и уровнями проявления дифференциации. При интеграции и одновременном росте самостоятельности разных этносов и этнических групп проявляется разница в их положении и потенциальных возможностях» (Бондырева, Сайко, 2009, 3). Это не может не сказываться на характере и особенностях межэтнического и межкультурного взаимовосприятия и взаимодействия. Негативными последствиями таких процессов являются обострение межэтнической напряженности, конфликтности, возникновение дискриминации, ксе-

нофобии, предубеждений и предрассудков. Эти феномены, в свою очередь, негативно сказываются на построении «гармоничного общества». Широко известный американский исследователь С. Хантингтон в своей работе «Столкновение цивилизаций» (2003) писал: «Мультикультурный мир неизбежен… Безопасность мира требует признания глобальной мультикультурности» (Хатингтон, 2003, 531). Мы живем в мультикультурном и мультинациональном мире, в котором невозможно избежать взаимодействия с представителями других культур. Психологи отмечают, что построение позитивных отношений между этническими группами связано с большими трудностями и этнические предубеждения играют в этом не последнюю роль.

Проблема предубеждений привлекает внимание исследователей в течение достаточно длительного времени, поскольку предубеждения являются одним из центральных феноменов межгрупповых отношений. Однако наличие выраженного интереса к какой-либо проблеме далеко не всегда означает высокую степень ее разработанности как на теоретическом, так и на практическом уровне. Проблема предубежденности широко исследуется психологами с 20-х гг. прошлого столетия, и к настоящему времени исследователи располагают достаточно большим объемом материала по проблеме этнических предубеждений как теоретического, так и практического характера. Но в большинстве своем данный материал представляет собой достаточно разрозненные, частные теоретические положения и эмпирические результаты, и по многим вопросам исследователи так и не пришли к единой точке зрения. В частности, нет единого толкования самого термина, его генезиса, структуры и функций.

Точкой отсчета для современных исследований предубеждений является выход в 1954 году книги американского психолога Г. Оллпорта «Природа предубеждений», в которой предубеждение рассматривается как антипатия, основанная на негибком и ложном обобщении (Оллпорт, 1954). В настоящее время большинство исследователей определяют предубеждение как негативную установку по отношению к индивиду, основанную на его членстве в определенной группе (Аронсон, 1999; Бонер, 2004; Маерс, 2008 и др.). Так, Н. М. Лебедева считает, что «предубеждение — это унифицированная, устойчивая и согласованная тенденция негативно реагировать на членов определенной этнической группы» (Лебедева, 2004, 77). Она выделяет следующие индикаторы предубеждений. Первый из них — негативная оценка. Второй — эта негативная оценка вызвана только этнической принадлежностью человека, а не его личностными качествами и распространяется на всех членов данной группы. Третий показатель — это организованная предрасположенность реагировать негативно на представителей той или иной этнической группы, по отношению к которой существуют предубеждения.

При изучении предубеждений базовым является вопрос их происхождения. Представители разных психологических школ делают акцент на различных причинах возникновения предубеждений. Среди факторов формирования предубеждений выделяют две крупные группы: первая — диспозиционные, или индивидуально-психологические, к которым относятся эмоциональные, когнитивные и мотивационно-личностные, и вторая группа — ситуационные, или социальные. Хотя разные исследователи выделяют разные причины предубеждений, важно отметить, что предубеждения могут возникать не только из вышеперечисленных, но и из других источников. Помимо этого, при их анализе необходимо учитывать не только психологические, но и культурные, исторические, социальные и экономические факторы.

При этом исследователи подчеркивают то, насколько медленно изменяются предубеждения, как сложно добиться перемен в положительную сторону во взаимоотношениях групп при наличии предубеждений.

Среди последних работ, посвященных изучению предубеждений, особый интерес вызывают исследования А. М. Арбитайло (2008), М. В. Котовой (2008), Н. В. Мешковой (2009). Так, в исследовании А. М. Арбитайло рассматриваются возможности юмора для преодоления этнических предубеждений. В работе показано, что чем выше значимость для человека его этнической принадлежности, его оценка собственной группы (аффективный компонент этнической идентичности), тем сильнее он будет воспринимать угрозу со стороны аутгруппы. Чем сильнее человек воспринимает угрозу со стороны аутгруппы, тем сильнее у него будет проявляться предубеждение к этой группе. Воздействие определенной комбинации содержания юмористического материала позволяет снизить проявления негативных установок к аутгруппе у предубежденных людей (Арбитайло, 2008).

Предметом исследования М. В. Котовой явилось влияние условий принадлежности человека к группе (то есть степени свободы выбора и смены группы) на возникновение этнического предубеждения. Этническое предубеждение, по мнению автора, обладает собственной спецификой, что обусловлено, прежде всего, его функцией — поддержания «закрытости» границ этнической группы. Данная функция дает возможность рассматривать этническое предубеждение не только как преграду на пути построения межгрупповых взаимоотношений, а как важный инструмент сохранения границ этнической группы, и в этом автор видит *позитивную функцию* предубеждения. Эмпирическое исследование М. В. Котовой показало, что, помимо социального фактора, на выраженность предубеждений оказывают влияние такие индивидуально-психологические особенности, как выраженность индивидуализма или коллективизма и различные стратегии идентичности (Котова, 2008).

Изучению ситуативных и личностных особенностей межгрупповой предубежденности посвящена работа Н. В. Мешковой (Мешкова, 2009). Автор рассматривает предубежденность как опредмеченную враждебность. Враждебность, генерализованная в картине мира индивида, является причиной негативного отношения вне ситуативного контекста. Выделяются два принципиально различных типа предубежденности: зависящая от ситуационного контекста предубежденность и не зависящая от него враждебность к группе. Роль социального контекста состоит в том, что он способствует не только формированию, но и проявлению уже имеющейся у индивида предубежденности.

Ключевой проблемой при изучении предубеждений и предрассудков является проблема ксенофобии, поскольку ксенофобия является основой развития в обществе дискриминации, отчуждения, насилия и конфликтов. В этой области несомненный интерес к феномену ксенофобии вызывает взгляд известного российского психолога Г. У. Солдатовой, которая рассматривает ксенофобию «как страх, который вызывают чужаки, неприязнь и враждебность по

отношению к *Чуждым*, непохожим на нас отдельным людям и целым группам» (Солдатова, 2006, 5). У разных индивидов и групп, как отмечает Г. У. Солдатовой, существуют свои системы чужеродности, и в основе каждой такой системы лежит единый универсальный психологический механизм — альтернатива *Мы — Они, Свои — Чужие*. Категория *Чужие* подразделяется на четыре группы: *свои Чужие, не свои Чужие, стигматизированные Чужие и враждебные Чужие*. Ксенофобия превращается в социально опасный феномен в том случае, когда *Чужие* из *Других* превращаются в *Чуждых*, которые вызывают страх и воспринимаются как угроза. Страх порождает неприязнь, который может перейти в ненависть и враждебность. Психологическая функция ксенофобии — защита от других, которая может выражаться в стремлении к полной или частичной изоляции, в предрассудках, дискриминации, насилии.

Современное общество Молдовы является полиэтничным и поликультурным. Полиэтническое общество понимается сегодня как «мозаика» различных культур и этносов, поскольку развитие любой культуры не может быть рассмотрено в отрыве от процессов межкультурного взаимодействия (Стефаненко, 2006). Сегодня в Молдове, наряду с титульным этносом — молдаванами, проживают представители таких национальностей, как украинцы, русские, болгары, гагаузы, поляки, евреи, цыгане и другие. Наименее изученным этносом являются цыгане.

Цыгане («рома») — это потомки выходцев из древней Индии (треть лексики — общая с современными индусами). Сегодня цыгане проживают практически во всех странах мира. Этот многочисленный народ не имеет ни письменности, ни территории, но сохраняет свои традиции, язык и уникальную культуру. При этом цыгане являются довольно закрытой группой с жесткой иерархичностью, подчиняющейся своим законам, правилам.

Согласно последней переписи населения (2004 г.), в Республике Молдова проживают 12 275 цыган. Однако, по неофициальным данным, в республике живут около 100 тысяч ромов (Думиника, 2008). Местом наиболее компактного проживания цыган на территории Молдовы является г. Сороки. Из 30 тысяч жителей этого города около 10 тысяч составляют цыгане.

Несмотря на то, что есть работы историков, социологов, этнологов, посвященные цыганскому этносу, их крайне мало, а психологические исследования и вовсе отсутствуют. Исключение составляет эмпирическое исследование нашей соотечественницы Лучии Сосниной (Соснина, 2005), проведенное в Молдове, в котором участвовали три группы респондентов — молдаване, русские и цыгане. Целью данного исследования являлось изучение социальных представлений о справедливости как важного регулятора группового и межгруппового взаимодействия в различных этнических общностях (на примере русских, молдаван и цыган).

Результаты ее исследования выявили как общие характеристики, так и особенности структуры представлений о справедливости в исследуемых группах. Так, ядром представлений о справедливости у молдаван, цыган и русских являются категории *честности, добра, правды, веры* как базовые ценности морального группового сознания. В то же время при оценивании справедливости в реальных ситуациях большую общность в критериях оценки демонстрируют выборки молдаван и русских.

Наибольшая этнокультурная специфика социальных представлений о справедливости выявлена в группе цыган, что проявляется в следующем. *Во-первых*, у цыган наблюдается большая выраженность в семантическом поле понятия справедливости категории «вера»; наличие категорий «клятва» и «послушание» и отсутствие категорий «открытость», «воздаяние», «равенство», что объясняется большей сохранностью традиций, закрытостью, жесткой иерархичностью группы и наличием в структуре представлений об имманентной справедливости. *Во-вторых*, выявлена незначительная связь представлений о справедливости с социально-экономической, политико-правовой сферами. По мнению Л. М. Сосниной, это объясняется тем, что «государственность» цыган ограничивается рамками семьи, рода, табора. Для этой «государственности» характерна жесткая иерархичность структуры, традиций, законов и норм, что выражается в доминировании таких регуляторов справедливости поведения, как «собрание», «клятва», «слово (барона)», решение цыганского суда. *В-третьих*, у цыган обнаружена наибольшая связь представлений о справедливости с религиозной, духовно-нравственной сферой жизнедеятельности (вера, мир, миролюбие). *В-четвертых*, для этнокультурной группы цыган при оценивании справедливости в реальных ситуациях (реального взаимодействия) более значима ориентация на удовлетворение своих (групповых) потребностей; соблюдение групповых норм; большая представленность имманентной справедливости (Соснина, 2005).

Анализ исследований в области психологии межэтнических отношений показал, что, по сравнению с другими этническими группами, именно о цыганах имеются слабые представления и наиболее сильные предубеждения и предрассудки (Асмолов, 2000; Кауненко, 2007; Солдатова, 2007). Так, можно обратиться к эмпирическому исследованию И. И. Кауненко, которое было направлено на изучение этнической идентичности титульного этноса и этнических меньшинств (болгар, гагаузов, русских и украинцев) разных возрастных групп (старшие подростки, молодежь, взрослые). Исследуя иерархию этнических предпочтений, т. е. субъективного статуса этнических групп, автор выявил, что наиболее низкий уровень в иерархии, независимо от этнической принадлежности и возраста, занимает группа цыган (Кауненко, 2007).

В данной статье мы ограничимся представлением и анализом данных, полученных с помощью анкеты, методики «Диагностический тест отношений» (ДТО) и методики «Культурно-ценностный дифференциал», которые разработаны известным российским психологом Г. У. Солдатовой. В исследовании приняли участие студенты 2-го и 3-го курсов вузов г. Кишинева, всего 44 человека.

При помощи анкеты мы пытались выяснить, как молодежь относится к представителям цыганского этноса, на основе чего они составили свое мнение о них и какой опыт общения с цыганами имеют. Обратимся к полученным данным. Около половины респондентов относятся к цыганам «недоверчиво, с подозрением» (40,9%); «игнорируют» — 15,9%, относятся «нейтрально» — 25% молодежи. Положительное отношение к цыганам демонстрирует лишь небольшая часть респондентов: «уважают» — 4,5%, «симпатизируют» 4,5% и «относятся с интересом, любопытством» — 9,1%. Доверие как психологическое явление можно трактовать в качестве состояния внутренней готовности субъектов к

взаимодействию, которое связано с чувством безопасности, будучи важнейшим механизмом в формировании межличностных, межгрупповых и межкультурных отношений. Тот факт, что около половины респондентов относятся к цыганам «недоверчиво», «с подозрением», может говорить о том, что у этой части респондентов при взаимодействии с цыганами могут активизироваться защитные стратегии поведения (избегание общения или уклонение от контактов) и сильно искажаться восприятие. При недоверии людей друг к другу возможности добровольной кооперации, сотрудничества в достижении каких-либо общих целей оказываются весьма ограниченными.

Чаще всего представления молодежи о цыганах складываются на основе «личного опыта общения» (48,8%) и на основе «рассказов друзей, родственников, знакомых» (56,8%). Судят о цыганах по «сообщениям СМИ» и по «кинофильмам и художественной литературе», соответственно, 31,1% и 36,4% респондентов; «имеют друзей, родственников, знакомых среди цыган» 13,6%, «затрудняются ответить» 11,4% и «не имеют представления о цыганах» 2,3%.

Более половины студентов характеризуют свой опыт общения с цыганами одновременно как положительный и отрицательный 52,3%, «не имеют опыта общения с цыганами» 29,5%, «имеют только отрицательный опыт» 11,4%. Лишь 2,3% молодежи имеют «исключительно положительный опыт общения» и 4,5% затрудняются ответить.

Для выявления этнических стереотипов студентов относительно группы цыган нами использовался «Диагностический тест отношений» (ДТО) Г. У. Солдатовой (Солдатова, 1998). Автор методики отмечает, что данный тест позволяет измерить такие параметры этнического стереотипа, как амбивалентность, выраженность и направленность. Амбивалентность характеризует степень эмоциональной определенности стереотипа (A). Выраженность (интенсивность) стереотипа отражает силу стереотипичного эффекта (S). Направленность (выраженность) характеризует знак и величину общей эмоциональной ориентации субъекта по отношению к данному объекту.

Сначала рассмотрим содержание этнического стереотипа, так как это нам поможет лучше понять образ цыган в представлениях молодежи. Итак, 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 характеристиками цыган, по мнению молодежи, являются такие, 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. Этот образ получается достаточно амбивалентным, что подтверждается данными по показателю коэффициента амбивалентности (A), который достаточно высок (0,723). Это может говорить о высокой неопределенности стереотипа, о том, что нет четкого предпочтения позитивному или негативному полюсу оценок. Следующие показатели этнического стереотипа — выраженность (S) и направленность (D) — слабо отрицательны: (-0,005) и (-0,003) соответственно. Таким образом, можно сказать, что у молодежи образ цыган достаточно неопределенный, противоречивый и слабо отрицательный.

Для построения адекватной стратегии работы с молодежью в области поликультурной компетентности очень важно понимать, каково содержание образа группы цыган в ценностной сфере культуры. Для этого мы использовали методику «Культурно-ценностный дифференциал» Г. У. Солдатовой (Солдатова, 1998). Данная методика позволяет изучить в пределах психологической универсалии «индивидуализм-коллективизм» групповые ценностные ориентации в четырех сферах жизненной активности: ориентации на группу, ориентации на власть, ориентации друг на друга и ориентации на изменения.

Итак, изучение представлений молодежи о культурно-ценностных ориентациях цыган показало следующее. В целом молодежь считает, что для представителей цыганского этноса в большей степени характерна «ориентация на группу». Так, более 80% студентов относят к самым характерным качествам цыган «взаимовыручку» и «верность традициям». Такой тип ориентации свойственен коллективистической культуре, представители которой стремятся к консолидации, к сохранению собственной группы и ее традиций; для них характерна внутригрупповая поддержка, помощь друг другу, этническая солидарность и сплоченность. Таким образом, этническая группа цыган, по мнению молодежи, является консервативной и консолидированной, с точки зрения сохранности традиций коллективистической культуры.

По второй шкале — «ориентация на изменения» — студенты видят цыган как народ, который демонстрирует в большей степени «открытость переменам» (53,8%), чем «закрытость для перемен», что проявляется в превалировании таких качеств, как «открытость» и «раскованность». В то же время мы обнаружили интересный факт: около половины респондентов не смогли сделать свой выбор по ценности «ориентации на перспективу» ни в пользу качества «устремленность в прошлое», ни в пользу качества «устремленность в будущее». На наш взгляд, это может быть связано, с одной сторон, с тем, что представители цыганского этноса мало участвуют в деятельности социально значимых институтов и, соответственно, имеют слабое влияние на ход и развитие различных процессов, происходящих в обществе, что, в свою очередь, может отражаться на представлениях молодежи о временной направленности группы цыган. С другой стороны — с особенностями менталитета и культуры цыган. В своей работе Л. М. Соснина (2005) отмечает, что важная черта в духовном мире цыган — это сочетание «бытовой расчетливости» с неким «легкомыслием» по отношению к будущему. Каждая цыганская семья живет сегодняшним днем; долгосрочные перспективы ее мало интересуют. Цыгане задумываются лишь о будущем своей семьи: планируют браки детей задолго до того, как те вырастут, копят деньги на свадьбу и т. д.

Результаты по шкале «направленность на взаимодействие — отвержение взаимодействия» показали, что в сфере межличностных отношений цыгане, по мнению студентов, демонстрируют большую закрытость для взаимодействия, чем открытость. Так, они видят цыган как более агрессивных (61,4%) и склонных к соперничеству (79,5%), но в то же время как более сердечных, чем холодных. Мы можем предположить, что в данном случае речь может идти о «работе» механизма проекции у наших респондентов, в основе которого может лежать скудный, «осколочный» социаль-

ный опыт взаимодействия с цыганами. И в то же время цыгане отличаются большой сохранностью традиций: корпоративностью и закрытостью, непроницаемостью (или избирательной проницаемостью) внешних воздействий на группу, что может затруднять процесс «сближения» при взаимодействии с цыганами.

Результаты по шкале «ориентация на власть» показали, что респонденты оценивают группу цыган как своевольную, не доверяющую власти и не склонную соблюдать законы. Таким образом, цыгане в большей степени воспринимаются как группа с низким уровнем социальных авторитетов. Эти данные согласуются с результатами, полученными в исследовании Л. М. Сосниной (2005), где она отмечает, что цыгане на протяжении всей своей истории сохраняли особое отношение к государству. Власть для цыган — нечто внешнее, ассоциируемое с внешней природой. 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. Для менталитета цыган смысл закона, его понимание концентрируется не в государственно-правовой, а в специфической узко-групповой плоскости. Закон для цыгана — это, прежде всего, соблюдение родовых законов-традиций: вера в слово и «Закон Божий», почитание высшего авторитета своей группы, «барона» и старейших.

Итак, изучение представлений молодежи о цыганах выявило их противоречивость в связи с бедным опытом взаимодействия, слабой информированностью о данной группе — все это может стать основой для формирования предубеждений.

Исходя из полученных эмпирических данных, мы считаем целесообразным заключительную часть статьи посвятить обзору некоторых моделей и способов оптимизации межгруппового взаимодействия, которые разрабатываются в русле социальной и этнической психологии.

«*Гипотеза контакта*», предложенная Г. Олпортом, гласит, что контакт между членами разных социальных групп способствует снижению враждебности в их отношениях. Она основана на предположении, что негативные стереотипы относительно членов аутгруппы возникают из-за недостатка контакта с ними, поскольку точность восприятия прямо пропорциональна интенсивности межличностного взаимодействия между членами разных социальных групп. Однако для того, чтобы контакт между членами разных групп приводил к улучшению их отношения друг к другу, необходимо выполнение нескольких условий. Перечислим некоторые из них: контакт должен быть постоянным и близким; общение должно давать подлинную возможность для знакомства; общение должно носить характер кооперации, а не конкуренции (общая цель); участники общения должны иметь равные статусы; контакт должен сопровождаться нормативной поддержкой (т. е. социальные нормы должны благоприятствовать этому контакту) и другие.

В последние годы широкое распространение получает модель Т. Петтигрю (см.: Гулевич, 2008), основанная на попытке объединения моделей декатегоризации, категоризации и рекатегоризации. Данная модель включает в себя несколько положений: 1. Контакт между представителями разных социальных групп приводит к установлению дружеских отношений. Их возникновение является важным условием уменьшения межгрупповой дифференциации, т. е. оптимизации межгрупповых отношений; 2. «Посредниками» в этом процессе выступают новые знания об аутгруппе, изменение оценки членов ингруппы, изменение поведения по отношению к членам аутгруппы, формирование позитивных эмоциональных связей с членами аутгруппы; 3. Начало позитивного контакта между представителями разных социальных групп соответствует модели декатегоризации, продолжение — модели категоризации и окончание — модели рекатегоризации. Адекватность этой модели уже была подтверждена недавними исследованиями, и, вероятно, именно она даст возможность завершить споры, связанные с ролью и способами построения эффективного межгруппового контакта.

Итак, эмпирическое изучение особенностей представлений о цыганах у молодежи показывает, что для оптимизации взаимодействия и «четкости» восприятия цыган требуется разработка адекватных молодежных программ по развитию поликультурной компетентности и их внедрение.

ЛИТЕРАТУРА

Арбитайло А. М. Этнические предубеждения и возможности юмора для их преодоления. Автореф. канд. психол. наук. Москва, 2008.

Аронсон Э. Общественное животное. Введение в социальную психологию. СПб., 1999.

Бондырева С. К, Сайко Э. В. Этносфера как составляющая воспроизводства Социума // Мир психологии. 2009. № 3 (59)

Бонер Г. Установки // Введение в социальную психологию. Европейский подход / Под ред. М. Хьюстона, В. Штребе. М., 2004.

Гулевич О. А. Психология межгрупповых отношений. М., 2008.

Думиника И. Ромы Республики Молдова // Материалы международной научно-практической конференции по цыганознанию «Ромы Украины: из прошлого в будущее». 10-11 июня 2008. Киев: Юстиниан, 2008.

Кауненко И. И. Проблемы этнической идентичности или Свой путь // Перекрестки. № 3-4. 2007.

Котова М. В. Степень свободы выбора группы как фактор возникновения этнических предубеждений. Автореф. канд. психол. наук. Москва, 2008.

Лебедева Н. М., Лунева О. В., Стефаненко Т. Г. Тренинг этнической толерантности для школьников. М., 2004.

Майерс Д. Социальная психология. СПб., 2008.

Мешкова Н. В. Ситуативные и личностные особенности межгрупповой предубежденности. Автореф. канд. психол. наук. Москва, 2008.

Психосемантический анализ этнических стереотипов: Лики толерантности и нетерпимости / Под ред. А. Г. Асмолова. М., 2000.

Солдатова Г. У. и др. Методология и технология оценки социальной напряженности в образовательной среде. М., 2007.

Солдатова Г. У. Психологические механизмы ксенофобии // Психологический журнал. М., 2006.

Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряженности. М., 1998.

Соснина Л. М. Сравнительное исследование социальных представлений о справедливости в различных этнических общностях (на примере русских, молдаван и цыган). Дисс. канд. психол. наук. Москва, 2005.

Стефаненко Т. Г. Этнопсихология: практикум. М., 2006.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.

Allport G.W. The Nature of Prejudice. N. V, 1958.

REZUMAT

În articol sunt prezentate rezultatele cercetării empirice, privind impresiile tinerilor din Moldova despre romi. În lucrare se arată atitudinea tinerilor față de reprezentanții etniei rome, ce a stat la baza formării unei păreri despre ei, experiența de comunicare cu romii, caracteristica stereotipurilor etnice ale romilor, imaginea romilor văzută prin prisma sferei valorice.

Cuvinte cheie: prejudecăți, relații intergrupale, reprezentări sociale, identitate etnică, stereotip etnic.

РЕЗЮМЕ

В статье излагаются результаты эмпирического исследования представлений молодежи Молдовы о цыганах. В работе рассматривается, как молодые люди относятся к представителям цыганского этноса, на основе чего они составили свое мнение о них, каков их опыт общения с цыганами, представлены характеристики этнического стереотипа цыган, содержание образа группы цыган сквозь призму ценностной сферы.

Ключевые слова: предрассудки, предубеждения, межгрупповые отношения, социальные представления, этническая идентичность, этнический стереотип.

SUMMARY

The article is devoted to the empirical research of the ideas about Gypsies spread among the young people of Moldova. The work considers the attitude of the youth to the representatives of Gypsies, the basis of their opinion concerning this ethnic group, their experience of communication with Gypsies, the characteristics of the ethnic stereotype of Gypsies, the essence of the image of Gypsies through the prism of value sphere.

Key words: ethnic prejudices, intergroup relations, social conceptions, ethnic identity, ethnic stereotype.

RELAȚII INTERETNICE ÎN SOCIETATE POLIETNICĂ
МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ СООБЩЕСТВЕ

О. ГАЛУЩЕНКО

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КОМИССИИ ПО ПРОВЕРКЕ СОСТОЯНИЯ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ В МОЛДАВСКОЙ АССР (1926 г.)

Часть II

Сравнительно низкий темп украинизации по сравнению с остальной территорией Украины обусловил приезд некоторых работников в автономную республику: «Характерно, что ослабленный темп украинизации аппарата на территории АМССР способствовал, до некоторой степени, приезду работников из УССР, например: по союзу Работпрос с января месяца по апрель прибыло 3 человека из УССР по нежелании изучать украинский язык. Обратных случаев не было»[1].

В это время из 377 руководящих работников Молдавской АССР 154 или 40,8% были этническими украинцами. Однако из них только 41 человек (26,6%) свободно владел языком своей национальности, 61 — слабо и 52 не знали украинского. Всего же к первой категории (хорошо знающих украинский язык) относились 53 руководящих работника, ко второй (слабо знающих) — 142 и к третьей (не знающие) — 182 человека. Из 2073 сотрудников центрального, районного и местного аппаратов, по неполным данным, могли писать по-украински 1147, читать — 1627 и говорить — 1346 человек. Правда, последние две цифры включали в себя и 1147 свободно владевших украинским[2].

Сложным для межнациональных отношений было положение в системе образования, где доля украинцев также была ниже, чем у национальных меньшинств за исключением болгар, но выше, чем у молдаван. Украинские школы Молдавской АССР сравнительно хорошо снабжались учебниками. Из общего количества выданных школам в 1925/26 уч. г. книг, на украинском языке было 60%, а из направленных клубам и хатам-читальням — 46%[3].

В своих выводах проверочная комиссия акцентировала внимание на том, что в значительной мере ранее уже украинизированный аппарат управления Балтского округа после создания Молдавской АССР, русифицировался, руководители ведомств, партийные ячейки, общественные организации не проявили должной инициативы. «Делопроизводство обследованных ведомств, — отмечается в документах, — за исключением Балтского РИКа и Наркомвнудела, не переведено на украинский язык к указанному декретом ВУЦИКа (1/I-26 г.) и постановлением [Молдавского — О. Г.] обкома КП(б) У (1/V-26 г.) сроку.

…Фактическое состояние украинизации центральных, районных аппаратов, за исключением Наркомвнудела, Совнаркома и Балтского РИКа, находится в зачаточном состоянии… Не украинизированы аппараты и работа общественных организаций»[4].

Проверочная комиссия предложила вместо одной общей комиссии по молдаванизации и украинизации создать при ЦИКе две раздельные, а также в районах с большинством молдавского населения украинизацию вообще не проводить, все силы сконцентрировав на молдаванизации. 25 мая Молдавский обком партии не согласился с этими предложениями. В его постановлении сказано: «Считать, что решение бюро обкома в части украинизации учреждений АМССР к 1-му мая не выполнено. Срок украинизации продлить до 1-го июля». Молдавским районам рекомендовалось ускорить молдаванизацию, но об отмене в них украинизации не говорилось[5].

В Конституции Молдавии 1925 г. положение о статусе молдавского, украинского и русского языков было дополне-

но статьей 10-й о языках национальных меньшинств: «Языки всех национальностей, населяющих территорию Автономной Молдавской Социалистической Советской Республики, равноправны. Каждому гражданину в Автономной Молдавской Социалистической Советской Республике обеспечивается возможность в его сношениях с государственными органами и в сношениях государственных органов с ним пользоваться родным языком, равно как пользоваться таковым на заседаниях съездов Советов, на всяких других съездах, заседаниях и разных публичных выступлениях» (Вехи.., 2000, 43).

По данным Всесоюзной переписи населения 1926 г., в республике проживали представители 45 этносов. Большинство из них были представлены незначительным числом людей: одна японка, англичанин, караим, кореец, перс, турок, два чеченца, шесть китайцев и др. (Галущенко, 2001, 42, 43). Отдельной национальной политики в отношении столь малого числа граждан не проводилась.

Особая национальная политика осуществлялась для пяти более многочисленных меньшинств: евреев (8,5%), немцев (1,9%), болгар (1,1%), поляков (0,8%). Восьмое место в порядке уменьшения численности занимали 918 ромов (цыган), девятое — 365 белорусов. Пятым национальным меньшинством (десятое место по численности), добившимся этого права, стали 314 чехов, вероятно потому, что они были в МАССР одним из наиболее развитых и к тому же компактно проживавшим этносом (Молдавия, 1928, 221).

В своем докладе комиссия подчеркнула, что сложный этнический состав населения весьма затрудняет как проведение молдаванизации и украинизации, так и реальное удовлетворение интересов национальных меньшинств.

Евреи

Авторы доклада отмечали, что евреи живут в основном в городах и местечках МАССР и в незначительном количестве в селах. Сельским хозяйством они традиционно занимались преимущественно в Каменском и Дубоссарском районах, где выращивали табак, виноград и другие культуры. Во время обследования 14 еврейских колхозов объединяли 1027 человек. Единоличников вместе с семьями насчитывалось до 4 тыс. человек. Значительное число евреев зарабатывали на жизнь кустарными промыслами. Около 11 тыс. вместе с членами семей входили в состав различных артелей, а 4,4 тыс. — работали индивидуально. В докладе говорилось: «Около 33% евреев или живет непроизводительным трудом — торговлей, которая с каждым днем, благодаря развитию госторговли и кооперации, все менее в состоянии удовлетворить необходимые потребности для существования или совсем ничего не делает, разлагается, нищенствует и не имеет никакого выхода из положения, никаких перспектив». Вместе с тем, 309 евреев были членами коммунистической партии, а 814 — комсомольцами. 8 ячеек КСМ перевели свою работу на идиш. Предлагалось значительно увеличить переселение евреев на свободные земельные участки для занятия сельским трудом, развить кустарные промыслы, обучать этому детей, молодежь и т. д.[6].

Немцы

Немцы компактно проживали в 18 населенных пунктах, расположенных главным образом в Григориопольском и Дубоссарском районах. Из 2 236 немецких хозяйств 497 имели одну лошадь, 805 — две лошади, безлошадных хозяйств насчитывалось 608 и без всякого скота — 254. Общая площадь земли немецких хозяйств составляла 19,4 тыс. десятин. Характеризуя немцев, авторы обследования отметили: «Население занимается преимущественно сельским хозяйством, имеет виноградники, сады и т. д. Более точных данных об экономике и быте немцев — нет». Слабо работал руководитель созданной 15 сентября 1925 г. немецкой секции при обкоме партии Подгостник. К примеру, о его переводе наказа избирателей депутатам, из ЦК КП(б)У отозвались так: «…отпечатанный Вами наказ на немецком языке, ни в коем случае не может быть распространен, т. к. неправильно переведен, а также не похож на немецкий язык»[7].

Болгары

Практически все болгары жили в Молдавской АССР только в одном селе Парканы Тираспольского района. Из 1167 их хозяйств к зажиточным относилось 92, к середняцким — 293, к бедняцким — 632. Комитет незаможных селян (бедняков) объединял 150 хозяйств. В докладе подчеркивалось: «В селе сильно развито садоводство, дающее на рынок лучшие сорта яблок и т. д. Отдельные хозяйства продают различных фруктов по несколько тысяч пудов. В общем, население находится в более благоприятных экономических условиях, чем евреи и другие нацменьшинства». Переселившиеся более века назад болгары этого села в значительной мере утратили болгарские обычаи и язык. «Болгарский язык применяется преимущественно в семье, — писали Афиногенов и Трахтенбройт, — так как окружающие села — украинские, молдавские и русские способствуют в сильной степени изменению и вытеснению его» [8].

Поляки

В отличие от болгар, поляки были расселены в двух десятках населенных пунктов, чаще всего со смешанным населением. Жившие в селах поляки занимались исключительно сельским хозяйством. В городах и поселках они селились в основном на окраинах и также занимались сельским хозяйством. Лишь небольшая их часть участвовала в ремесленном производстве и торговле. Были поляки служащие, а в Бирзуле — железнодорожники. Авторы отмечали: «Поляков очень трудно выявить. Многие из них скрывают свою национальность, например, в Бирзуле железнодорожники, в Тирасполе и Рыбнице — рабочие. Объясняется это некоторыми тяжелыми воспоминаниями (так, во время польской войны 1920 г. особая их регистрация, высылка некоторых и т. д.). Дети особенно скрывают в городах свою национальность и выдают себя за русских. Например, в Тирасполе 743 поляка, между тем детей поляков зарегистрировано в трудшколах всего 2 человека». Заведующий польской секцией бюро нацмена обкома партии, созданной 16 января 1926 г., Спалинский при помощи партийных, государственных и общественных организаций в течение 5 дней пытался пригласить поляков Тирасполя на собрание, но его действия: «…не привели ни к каким результатам. Явилось в последний день 15 поляков, не больше. Имеется тенденция скрывания своего происхождения»[9].

Чехи

В Молдавской АССР проживало немногочисленное чешское население. Занимались чехи исключительно сельским хозяйством, но вели его эффективно, что обеспечивало в то время сравнительно высокий уровень жизни[10].

После общей характеристики положения этнических меньшинств в Молдавии, авторы доклада остановились на вопросах их вовлечения в деятельность органов власти, создания национальных сельсоветов, удовлетворения культурных потребностей и т. д. Они отметили, что в автономной

республике членами коммунистической партии чаще являются русские, евреи и представители других национальных меньшинств, чем молдаване[11]. В первом составе ЦИКа МАССР все национальности, за исключением болгар были представлены, по мнению комиссии, удовлетворительно. На более низких уровнях власти положение характеризовалось следующим образом: «Сопоставляя участие отдельных национальностей в РИКах с количеством населения по национальному признаку, мы видим, что немцы и евреи занимают нормальный процент, поляки не представлены совершенно, украинцы и молдаване представлены слабо, а русские занимают почти в 3 раза больший процент, чем [их доля в составе — О. Г.] населения.

В сельсоветах все национальности, за исключением евреев, представлены удовлетворительно, евреи представлены слабо, прежде всего потому, что эта часть населения сконцентрирована в городах и местечках и что нет национальных [еврейских — О. Г.] сельсоветов.

В отношении же сельсоветов нацменьшинств, необходимо констатировать, что их крайне незначительное количество: из 208 с/с по республике, сельсоветов нацменьшинств только 8 или 3,8%»[12].

Все партийные, комсомольские, профсоюзные и другие общественные организации Молдавской АССР были по своему составу многонациональными, но участие представителей различных национальностей в их деятельности было разным. В коммунистической партии были больше представлены русские и евреи, а молдаване и немцы — слабо. В редких случаях состав некоторых организаций приближался к мононациональному. Так, из 86 членов профсоюза работников типографий, евреев было 79 человек, но, отмечалось в докладе: «…работа профсоюзов на языках нацменьшинств (еврейском особенно) тормозится тем обстоятельством, что, например, союз печатников не желает переводить свою работу на родной язык (еврейский)»[13].

Сложной продолжала оставаться в 1925/26 уч. г. ситуация в организации работы школ этнических меньшинств. Из 39,2 тыс. учеников украинцев было 50%, молдаван — 24%, русских — 14%, евреев — 9%, немцев, поляков и других — 3%. Если по проценту охвата детей начальным образованием национальные меньшинства опережали, порой значительно, украинцев и, особенно, молдаван, то с обучением на языке своей национальности дело обстояло плохо. Афиногенов и Трахтенбройт отмечали: «Охват детей нацменьшинств национальными и общими школами (молдавскими, украинскими и русскими) соцвоса превышает процент охвата детей молдаван, украинцев и русских. В то время как дети последних охвачены [соответственно — О. Г.] на 34,4%, 43% и 44%, процент охвата детей нацменьшинств гораздо выше: чехи на 80%, евреи на 74,4%, немцы на 66,1%, поляки на 45,5% и только болгары составляют 25,7% к общему количеству детей школьного возраста. Однако если выделить детей нацменьшинств, занимающихся в национальных школах и группах, то процент охвата их значительно понизится: евреи охвачены национальной школой на 37,2%, а поляки только на 12,7%»[14]. Низкий процент обучения детей нацменьшинств на родном языке отчасти был обусловлен желанием родителей дать им образование преимущественно на русском языке. В этом случае дети смогли бы в дальнейшем получить среднее специальное и высшее образование на том же языке, на котором учились в школе.

В своих выводах по результатам обследования комиссия отметила, что экономические и бытовые условия проживания этнических меньшинств в Молдавской АССР детально еще никем не изучались. Кроме выводов были сформулированы предложения по улучшению работы среди национальных меньшинств. В их числе: изучение ЦИКом МАССР вопроса о создании по просьбам населения дополнительных национальных сельских советов; преобразование национальных групп общих школ в отдельные национальные школы; улучшение снабжения литературой и др. Также комиссия отметила необходимость равного внимания к нуждам различных национальных меньшинств: «Просить обком КП(б)У дать директиву нацменотделу обкома, нацмену ЦИКа и нацмену НКП, чтобы они в своей практической работе уделяли одинаковое внимание всем нацменьшинствам, находящимся на территории АМССР»[15].

После обсуждения итогов проверки на заседании бюро Молдавского обкома партии внимание к вопросам реализации на практике национальной политики в республике усилилось. В материалах к отчету правительства МАССР II-му съезду советов Молдавии (май 1926 г.) подчеркивалось: «Перед Правительством АМССР встала ответственная задача — создать условия для свободного развития культур всех без исключения народов АМССР, ибо только в этих условиях можно будет достигнуть действительного и свободного сотрудничества». Были созданы еврейские сельсоветы в селах Рашково Каменского района и Гершуновка Рыбницкого района, польский сельсовет в Станиславовке Балтского района, а также немецкие сельсоветы в Мариенберге Алексеевского района и Бергдорфе Григориопольского района[16].

Примечания

1 Архив общественно-политических организаций Республики Молдова (АОПОРМ). Ф. 49. Оп. 1. Д. 622. Л. 32. Работпрос — профсоюз работников просвещения.

2 Там же. Л. 27, 28.

3 Там же. Л. 41-43.

4 Там же. Л. 17, 47, 48. См. подробнее: Національні процеси в Україні. Документи і матеріали. Ч. 2. Київ, 1997. С. 57, 58. Наркомвнудел — Народный комиссариат внутренних дел.

5 АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 622. Л. 51; Д. 521. Л. 55; См. подробнее: Галущенко О. С. Начало проведения политики украинизации в Молдавской АССР (20-е гг. XX в.) // Revista de etnologie şi culturologie. 2006. № 1.

6 АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 622. Л. 36-38; Д. 846. Л. 2. См. подробнее: Сотниченко В. Еврейская сельскохозяйственная колонизация на Украине в середине 20-х годов XX века // Вестник еврейского университета в Москве. 1997. № 3; Abramsky C. The Biro-Bidzhan Project, 1927-1959 // Kochan L., eds., The Jews in Soviet Russia since 1917. Oxford — London — New York. Third Edition, 1978; и др.

7 АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 662. Л. 38, 39; Д. 831. Л. 20; Д. 858. Л. 102, 103; Д. 859. Л. 1.

8 Там же. Д. 662. Л. 38.

9 Там же. Л. 38; Д. 831. Л. 30 об.; Д. 852. Л. 5. По данным переписи 1926 г. в Тирасполе был зарегистрирован только 101 житель-поляк. См.: Молдавия. Статистические материалы. Балта, 1928. С. 188.

10 АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 622. Л. 39.

11 Там же. Л. 44; См. подробнее: King C. Ethenicity and Institutional Reform: The Dynamics of “Indigenization” in the Moldovan ASSR // Nationalities Papers. 1998. No. 1.

[12] АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 622. Л. 39.
[13] Там же. Л. 44, 45.
[14] Там же. Л. 41, 49; Культура Молдавии за годы Советской власти. Т. 1. Ч. 1. Кишинев, 1975. С. 110. Соцвос — подотдел социального воспитания отдела народного образования.
[15] АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 622. Л. 52.
[16] Национальный архив Республики Молдова. КМФ-1. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3916. Л. 45; Материалы к отчету правительства АМССР 2-му Всемолдавскому съезду Советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов. Балта, 1926. С. 13.

Литература

Адамський В. Депортація української інтелігенції в контексте становлення тоталітарного режиму // Розбудова держави. Київ, 1996, № 8.

Вехи молдавской государственности. Сборник текстов Конституций. Кишинев, 2000.

Галущенко О. С. Молдавская государственность к востоку от Днестра в межвоенный период // Revista de etnologie şi culturologie, 2010, № 5.

Галущенко О. Население Молдавской АССР. Кишинев, 2001.

Молдавия. Статистические материалы. Балта, 1928.

King C. Ethenicity 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.

REZUMAT

Politica de indigenizare (korenizaţia) în URSS a fost oficial proclamată la Congresul XII al P.C.(b) din Rusia in aprilie 1923. În acest articol a fost examinată politica de moldovenizare/indigenizare în R.A.S.S. Moldovenească în anii 1924–1926 ca o variantă locală. O atenţie deosebită se acordă activităţii comisiei pentru verificarea relaţiilor interetnice în această republică autonomă.

Cuvinte-cheie: istorie, etnologie, politologie, indigenizare/korenizaţia, Transnistria, R.A.S.S. Moldovenească.

РЕЗЮМЕ

Политика коренизации в СССР была официально провозглашена на XII съезде РКП(б) в апреле 1923 г. В данной статье исследуется ее локальный вариант — политика молдаванизации в Молдавской АССР в 1924–1926 гг. Основное внимание уделено деятельности специальной комиссии по проверке состояния межэтнических отношений в этой автономной республике.

Ключевые слова: история, этнология, политология, коренизация, молдаванизация, Приднестровье, Молдавская АССР.

SUMMARY

The policy of korenizatsiia (indigenization/nativization) was officially promulgated in the Soviet Union at the XIIth Party Congress in April, 1923. The article investigates its local variant — the policy of moldovanization in the Moldavian ASSR in 1924-1926. The author focuses his attention on the activity of the special commission controlling the state of interethnic relations in this autonomous republic.

Key words: History, Ethnology, Political Science, korenizatsiia/indigenization/nativization, moldovanization, Transnistria, Moldavian ASSR.

В. НЕВЗОРОВА

К ПРОБЛЕМЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ ИСТОКОВ ХОРОВОЙ ДУХОВНОЙ МУЗЫКИ ДОБРИ ХРИСТОВА: БОЛГАРСКИЙ РАСПЕВ

Хоровая духовная музыка конца XIX — начала XX вв. занимает особое место в истории православного церковного пения. Поиски национальной идентичности, самобытности в этой области проявляются в отношении к древней церковной монодии, признании ее связи с народно-песенной традицией. Перед композиторами встает проблема соотношения авторского начала и канонов богослужебного пения. В это время заостряются проблемы, которые можно отнести к области композиторского ремесла: уместность использования новаторских средств музыкального языка, сохранение традиционных церковных жанров, правомерность привлечения разнообразных драматургических приемов и принципов концертности.

В каждой из национальных музыкальных культур обширного православного региона были найдены свои подходы и решения вопросов о том, как совместить национальные основы музыкального языка, современные достижения в области музыкального мышления и требования церковности богослужебного пения. В болгарской музыке многие из этих проблем пришлось решать в новый период болгарской истории именно Добри Христову. Непосредственно участвуя в православной церковно-богослужебной практике, композитор по роду своей деятельности регента хорошо знал прикладную церковную традицию. Богатый опыт ученого, исследователя-фольклориста, который собирал и изучал народную музыку как самой Болгарии, так и болгар Македонии, Бессарабии, основательное профессиональное образование, полученное им в Чехии под руководством А. Дворжака, позволили раскрыться таланту Д. Христова в полной мере. Многогранная деятельность композитора-фольклориста, внесшего большой вклад в профессиональную болгарскую музыку, заложившего основы музыкальной науки и педагогики в Болгарии, способствовавшего развитию исполнительства, окрашена стремлением к национальной почвенности. Чтобы оценить возвращение к древним истокам, следование духу и букве традиционных распевов в хоровой духовной музыке Д. Христова, необходимо вначале определиться с тем, что считать этими самыми истоками, выяснить позицию композитора в этом вопросе, а также современную научную точку зрения по данной проблеме.

Известно, что для русских композиторов конца XIX — начала XX в. возврат к подлинному богослужебному пению и стремление преодолеть иностранное — итальянское, позже и немецкое — влияние в этой области связывались с обращением к канонической традиции. Критерии «церковно-

сти» авторских музыкально-хоровых произведений, оценка их соответствия духу и букве святоотеческой православной традиции включают не только соответствие их положениям Священного Писания и последующим толкованиям церковных мыслителей[1]. С точки зрения теологии, богослужебные песнопения также непосредственно связаны с учением о молитве, сформулированном в писаниях отцов церкви — патристике. С собственно музыкальной точки зрения, новые многоголосные произведения для хора уместно сравнивать в стилистическом и духовном отношении с традиционными мелодиями древних распевов, освященных авторитетом церкви.

Для русской церкви, как известно, таким распевом является знаменный. Для болгарской православной церкви (как, впрочем, и для болгарского музыкознания), проблема генезиса, на первый взгляд, также не вызывает особых затруднений. Византийская монодия, адаптированная со временем к локальным особенностям культа и языка[2], — общий источник православной традиции богослужебного пения — признается истоком болгарской культовой музыки. Это подкрепляется двумя древнейшими болгарскими рукописями с музыкальными знаками — «Зографским трефологием» (XIII в.) и Синодиком царя Борила (XIV в.)[3]. Болгарские музыкальные памятники более раннего периода — времени христианизации и организации православной церкви, — а также периода османского ига не сохранились. Поэтому история богослужебного пения в Болгарии реконструируется по косвенным данным: ее отражению в музыкальных источниках балканской зоны и шире — всего православного региона.

Одним из таких музыкальных явлений-зеркал является одноголосный болгарский распев, почти повсеместно распространившийся в богослужебном пении русской православной церкви XVII-XVIII вв. и выдержавший многоголосную обработку. Достаточно хорошо изученный русскими и украинскими медиевистами, он до сих пор вызывает противоречивые суждения по вопросу своего происхождения и отношения к болгарской церковно-певческой традиции (Успенский, 1973; Вознесенский, 1890, 1898а, 1891б; Динев, 1963; Кръстев, 1966; Тончева, 1981а и т. п.)[4]. По мнению некоторых исследователей, болгарский распев сформировался еще в XIII-XIV вв. на основе византийской традиции, испытав влияние народной музыки. Позже, в XVII-XVIII вв., он проникает в певческую практику великорусской православной церкви через молдавско-румынские и южнорусские земли. Многочисленные образцы такого пения западнославянского происхождения (его репертуар, по некоторым данным, насчитывает более 300 песнопений, см. нотное издание — Корній Л., Дубровіна Л., 1998) обнаруживаются как в нотированных рукописных источниках балканского региона, так и в русских певческих книгах[5].

Так, по одной из научных гипотез, древнее болгарское пение, пострадавшее во времена оттоманской империи и греков-фанариотов, сохранилось в Валахии и Молдове, было перенесено в юго-западные области России, где зафиксировано квадратной (киевской) нотой с тем, чтобы на устах и нотах украинских певчих попасть в Москву во времена царствования Алексея Михайловича. Разделив судьбу древних русских распевов, болгарский распев находился в забвении до появления переложений Бортнянского и Турчанинова.

После свержения греков-фанариотов греко-византийское пение (псалтикия) в Болгарии заменялось славянорусским, в составе которого бытовал и болгарский распев. Для его собирания и изучения Св. Синод болгарской православной церкви направил Атанаса Николова в Россию. Труд регента увенчался успехом, первые выпуски Литургии и Вечерни, составленные из песнопений болгарского распева по старинным нотолинейным источникам, были напечатаны в 1906 г. в Санкт-Петербурге (Николов, 1905—1906).

В связи с работой А. Николова большой интерес представляет описание обстоятельств этого предприятия и оценка его результатов С. Смоленским, крупнейшим русским медиевистом. М. Рахманова пишет: «Еще в бытность свою директором Синодального училища Смоленский принял в него для обучения молодого болгарина Анастаса Николова, посланного в Россию болгарским Синодом. Из общения с Николовым родилась идея собрать воедино песнопения, фигурирующие в русских певческих рукописях под именем „болгарского распева“. Эта работа была издана в 1905 году под названием „Староболгарское церковное пение“ (sic!), и, выступая на собрании ОЛДП [Общества любителей древней письменности] в связи с ее выходом в свет, Смоленский говорил: „Цель труда Николова — восстановление староболгарского церковного пения и замена им как искусством народным пения греческого… Ввиду обозначившегося уже 15 лет назад нахождения полного круга староболгарского церковного пения труд Николова, кроме его новых находок, свелся к научному и практическому сведению разночтений, происходивших от разности до- и послениконовских текстов, равно и к систематизации всех найденных напевов. Особая важность труда г. Николова для русской музыкальной науки представляется в находке им несомненно болгарских напевов среди считавшихся у нас за киевские и западнорусские“» (Рахманова, 2009).

Подчеркнем, что целью работы А. Николова было не просто коллекционирование мелодий, отмеченных как «болгарские» в русских музыкальных рукописях, но и в перспективе возвращение их на родину — использование собранных образцов «болгарского распева» в современной богослужебной практике Болгарии. В этом свете большое значение будет иметь позиция Д. Христова, его отношение к рассматриваемой проблеме и его роль в продвижении этой певческой традиции. С научной точки зрения большое значение в решении проблемы южнославянского происхождения русской православной традиции богослужебного пения в целом и болгарского распева в частности сыграла экспедиция 1906 г. на Афон за источниками — древнейшими напевами и образцами нотации. В ее состав кроме русских медиевистов С. Смоленского и А. Преображенского вошел и знаток церковного пения А. Николов, болгарин, уроженец греческих Салоник, кратко охарактеризованный С. Смоленским следующими словами: «Николов отлично говорит по-гречески и по-турецки, бывал месяцами на Афоне, знает там многое, бывал в Македонии и Албании»[6], то есть можно предположить, хорошо знал не только изученный им в России русский «болгарский» распев, но и подлинное богослужебное пение Болгарии.

Участники экспедиции, сообщает М. Рахманова, помимо решения прочих задач, рассчитывали «в славянских рукописях на Афоне найти древнейшие варианты не только русского, но и болгарского и сербского пения, прототипы того, что попало позже в русские рукописи под именем «болгарского распева» (Рахманова, 2009). При этом С. Смоленский с его огромным опытом научной, практической (певческой),

организаторской и собирательской деятельности, вряд ли считал русский болгарский распев очень древним. Тем не менее, по его собственным словам, рассчитывал на «выяснение вопроса о бывшем, может быть, самостоятельном болгарском знамени до XIV века» (Рахманова, 2009).

Находки, сделанные экспедицией, обнаружили ценнейшие источники с образцами греческого пения и полное отсутствие в афонских рукописях образцов древнейшего славянского пения. Тем самым труды А. Николова в области «болгарского распева», ценные сами по себе, как основанные на документальных материалах, важны для истории русской традиции богослужебного пения и не могут быть обоснованы источниками, необходимыми для доказательства преемственности древнеболгарского пения и болгарского распева, бытующего в русских землях.

В перспективе трактовки проблемы болгарского распева в XX в. приведем выдержку из письма С. Смоленского к графу Шереметеву от 5 июля 1906 г. — вывод-размышление ученого об истоках богослужебного пения южнославянских народов: «По совести говоря, я не верю в причитывания здешних славян о том, как греки систематически истребляли славянские певческие книги <…> Я скорее склонен думать, что пение вблизи греков хотя и было, но не успело развиться так, как, например, то было у нас, вдали от греков. Незначительностью объясняю я и то, что до сих пор нигде неизвестно это пение (болгарское и сербское) по древним рукописям, и они даже в прежнее время не обратили на себя внимание ученых Европы, почему о славянских рукописях не слышно и в библиотеках западных» (Рахманова, 2009).

Сторонники другой научной гипотезы также полагают, что современное состояние знаний об истории болгарского церковного пения не позволяет документально подтвердить болгарское происхождение этой разновидности церковных распевов русской православной церкви. В то же время церковно-певческая практика в Болгарии XIX в. складывалась на основе поздневизантийского константинопольского пения, примененного к церковно-славянскому языку с болгарским произношением[7]. Изданы книги византийской нотации на болгарском, например, известные публикации Н. Триандафилова и А. Иванова. С этой точки зрения можно утверждать, что Болгария, так же, как и Румыния, внесла свой вклад в сохранение и приумножение византийского музыкального наследия в поздний период его истории.

Представление об отношении к обсуждаемой проблеме в современном болгарском музыкознании дает обзорная статья, посвященная этому музыкальному явлению в новом издании Православной энциклопедии. Ее автор, авторитетный болгарский медиевист Е. Тончева, указывает, что в болгарской музыкальной науке не прекращается дискуссия о том, что считать истинным болгарским пением. На самобытное церковное пение претендует один из поздних монодийных распевов Юго-Западной Руси, известный под названием «болгарский распев», с одной стороны, и греко-славянская монодийная певческая традиция византийского происхождения — с другой. Приверженцем гипотезы о болгарском распеве как истинном церковном пении болгарского народа в числе таких музыкальных деятелей, как Христо Шалдев, Димитр Тюлев, Алексей Шулговский, Георги Байданов и др., стал и Добри Христов.

В то же время в ходе научного обсуждения проблемы генезиса болгарского распева все чаще выдвигаются аргументы в пользу его балканского, в частности, болгарского происхождения. Так, этноним «булгарикон» — «болгарский» по-гречески — встречается в балканских рукописях в поздневизантийскую и раннюю поствизантийскую эпохи (XIV-XV вв.)[8].

Возвращаясь к тому распеву, который в русской церкви именуется болгарским, следует подчеркнуть, что он полностью отличается от позднего болгарского пения византийской традиции. Так как немногочисленные музыкальные памятники древнеболгарского богослужебного пения, упоминавшиеся выше, относятся совсем к другой — византийской — традиции, а другие древние источники болгарского пения, которые смогли бы восполнить пробел в несколько веков в его истории и связать болгарские древности с образцами позднего болгарского распева, бытовавшего в Росси, неизвестны, то «болгарским» этот распев можно считать условно.

Справедливости ради следует заметить, что, помимо песнопений обсуждаемого болгарского распева, под влиянием видного византолога П. Динева, своего соотечественника, Д. Христов обращался в хоровом творчестве и к мелодиям поствизантийского стиля. Однако гармонизации и авторские обработки именно болгарского распева оказались наиболее органичными и высокохудожественными, оставаясь востребованными различными хоровыми коллективами, светскими и церковными, всего православного региона.

Примечания

1 Этот аспект церковной музыки, как указывалось выше, детально проработан в исследованиях К. Яповой (см., например: Япова, 2007).

2 Болгарский извод (редакция) церковно-славянского языка, распространенный в Болгарии X века, с XII в. — в виде так называемого «среднеболгарского» языка — служит языком болгарской духовной и светской литературы до XVII в., позже вытесняется книжным церковнославянским русских церковных изданий.

3 Изображения указанных рукописей болгарского происхождения, выполненных в византийской нотации, опубликованы в издании: Петров, Кодов, 1973.

4 Обширная библиография по этой проблеме приводится болгарским медиевистом Е. Тончевой в статье из современной Православной энциклопедии (Тончева, 2002б).

5 Одним из наиболее ранних нотированных памятников болгарского распева считается рукопись белорусского происхождения, известная как Жировицкий Ирмологион. Эта рукописная книга XVII в. содержит богатейшую коллекцию песнопений так называемого «болгарского напеву» — под этим названием распев записан в большинстве источников юго-западных областей России. Как установила исследовательница Е. Ю. Шевчук (Шевчук, 2005б), его репертуар в упомянутой рукописи включает циклы «Бог Господь» с тропарями, богородичны догматики, евангельские стихиры, припевы, троичны и отдельные песнопения — неизменяемые из Обихода, некоторые седальны, степенны 4-го гласа, до 40 стихир из Минеи и Триоди, отдельные каноны. Песнопение «Достойно есть» записано в 2 версиях, что считается редкостью. На текст «Достойно»», кроме «болгарского» напева, имеется также мелодический вариант «великого» напева того же стиля. Показательно, что болгарские мелодии соседствуют с двумя редкими для русских рукописей песнопениями сербского распева — уникальной херувимской и более популярным причастным стихом «Хвалите Господа со небес». Еще два редких образца песнопения «Да исполнятся уста наши» по типу своей мелодики, вероятно, при-

надлежат к болгарскому напеву. Эти находки подтверждают предположение Е. Тончевой, что сам факт проникновения болгарского распева в Белоруссию и Украину отражает «стремление к сохранению православной идентичности через восприятие разных балканских традиций — греческой, сербской, болгарской» (Тончева, 2002а).

6 Из первого проекта экспедиции С. Смоленского, изложенного в письме к председателю Общества любителей древней письменности графу Шереметеву летом 1902 года (хранится в архиве Общества). Цитировано по: Рахманова, 2009.

7 Понятие извода как «выголоски» (в дополнение к изводу как редакции церковно-славянского языка) касается фонетики культового языка — богослужебного произношения церковно-славянских слов. Известны московская, украинская (на Западной Украине), старообрядческая, болгарская и т. д. выголоски.

8 Заметим, что среди российских и украинских медиевистов также находятся сторонники данной точки зрения. Так, соавтор статьи о болгарском распеве в Православной энциклопедии — Е. Шевчук — уверенно относит это явление к византийскому ареалу (Шевчук, 2002а).

Литература

Вознесенский И. Осмогласные распевы трех последних веков православной русской церкви, (вып.) II. Болгарский роспев в России. К., 1891.

Вознесенский И. Церковное пение православной Юго-Западной Руси по нотно-линейным ирмологам XVII и XVIII веков. К., 1890, М., 1898.

Динев П., О самобытности болгарского распева // Болгарская музыка. Т. III. София, 1963.

Корній Л., Дубровіна Л. Болгарський наспів з рукописних нотолінійних ірмолоїв України кінця XVI-XVII ст. / НБУВ. К., 1998.

Кръстев В. Пути развития болгарской музыкальной культуры в период XII-XVIII столетий // Musica antiqua Europae orientalis. Acta scientifica congressus I. Bydgoszcz, 1966. *Warszawa*, 1966.

Николов А. Старобългарско народно пеене по старите руски нотни ръкописи от XVII и XVIII в. (Древнеболгарское церковное пение (по старым нотным рукописям XVII и XVIII вв.). Кн. 1: Литургия. СПб., 1905; Кн. 2: Вечерня. СПб., 1906; Литургия за народен хор: Наредил за пение … на 1, 2, 3 и 4 гласа. София, 1921.

Петров С., Кодов Хр. Старобългарски музикални паметници. София, 1973.

Рахманова М. Афонская экспедиция // Православие и современность. Саратов, 2009, № 11 (27). URL: http://www.eparhia-saratov.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=7531&Itemid=125 (25.11.2009) [Электронный ресурс].

Тончева Е. Болгарский распев // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002, URL: http://www.pravenc.ru/text/149677.html (2.10.09) [Электронный ресурс].

Тончева Е. Манастирът «Голям Скит» — школа на «Болгарский роспев»: Скитски «български» ирмолози от XVII-XVIII в. — школа на «Българский роспев». София, 1981. Ч. 1: За Болгарский роспев; Ч. 2: Из Болгарский роспев.

Успенский Н. Д. Болгарский распев // Музыкальная энциклопедия. Т.1. М., 1973.

Шевчук Е. Ю. Болгарский распев в Юго-Западной Руси // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 643-646. URL: http://www.pravenc.ru/text/149677.html (2.10.09) [Электронный ресурс].

Шевчук Е. Ю. Жировицкий (Жировичский) в честь Успения Пресвятой Богородицы Ставропигиальный мужской монастырь. Певческая традиция // *Православная энциклопедия.* Т. 9. М., 2005. URL: http://www.pravenc.ru/text/182311.html#part_9) (2.10.09) [Электронный ресурс].

Япова К. Музиката на горните сърца. София, 2007.

REZUMAT

Autorul investighează aspecte actuale nu numai pentru lucrările corale ale compozitorului, dar și pentru tradiția ortodoxă de cântare bisericească în ansamblul ei. În baza datelor din muzicologia bulgară, ucraineană și rusă, autorul analizează ipoteza principală a originii slave sau bizantine a cântării bulgare. Sunt discutate conceptele de geneză rusă, greacă bizantină sau slavă de sud derivate din cântarea bizantină, în căutare de argumente pentru a demonstra caracterul specific național al patrimoniului eclesiastic coral al compozitorului Dobrin Hristov.

Cuvinte-cheie: cântarea bulgară, cântarea veche bisericească bulgară, cântarea psaltică bizantină, muzica bisericească, imnuri.

РЕЗЮМЕ

Автор рассматривает проблему, актуальную не только для хорового творчества композитора Добри Христева, но и для православной певческой традиции в целом. Опираясь на данные болгарского, украинского и русского музыкознания, автор анализирует основные гипотезы о славянском или византийском генезисе болгарского распева. Рассмотрены концепции его русского, греко-византийского либо югославянского, производного от византийского, происхождения, в поисках аргументов для доказательства национальной специфичности хорового духовного наследия композитора.

Ключевые слова: болгарский распев, староболгарское церковное пение, византийское пение, церковная музыка, песнопения.

SUMMARY

The author investigates the issues being of importance not only for choral works of the composer, but also for the Orthodox singing tradition as a whole. Basing on the data of the Bulgarian, Ukrainian and Russian musicology, the author analyzes the main hypotheses of the Slavic or Byzantine origins of the Old Bulgarian chant. The conceptions of its Russian, Greek Byzantine or Southern Slavic, Byzantine-derived origins are considered in search of the arguments to prove the national specificity of the choral spiritual heritage of the composer.

Key words: (Russian) Bulgarian chant, Old Bulgarian church singing, Byzantine chant, church music, hymns.

А. МАГОЛА

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВЛАДЫКИ ИННОКЕНТИЯ УСОВА В «БОГОСПАСАЕМОМ РУМЫНСКОМ КОРОЛЕВСТВЕ»[1]

После октябрьского большевистского переворота 1917 года вся территория бывшей Российской Империи была охвачена многочисленными социальными, политическими, экономическими и духовными потрясениями. Кампания по уничтожению духовенства, интеллигенции, зажиточного крестьянства и дворянства, развернутая большевистскими властями, спровоцировала массовый исход населения в соседние государства. Здесь особо следует отметить враждебное отношение руководителя нового большевистского государства, Ульянова-Ленина, к духовенству и Церкви, выраженное в Письме к членам Политбюро от 19 марта 1922 года: «…мы можем (и поэтому должны) провести изъятие церковных ценностей с самой бешеной и беспощадной энергией и не останавливаясь перед подавлением какого угодно сопротивления… Чем большее число представителей реакционного духовенства и реакционной буржуазии удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше: надо именно теперь проучить эту публику так, чтобы на несколько десятков лет ни о каком сопротивлении они не смели и думать…» (Солонин, 2004, 385). Как видно из этого письма, физическое уничтожение духовенства и других социальных групп российского населения было возведено на уровень государственной политики. В данной ситуации следует учитывать и разруху, вызванную гражданской войной, которая также привела к эмиграции военных и гражданского населения. Среди последнего преобладала интеллигенция, представители буржуазии, коммерсанты, интеллектуальная элита, люди из высшего света, близкие ко двору, и даже члены правительства (Колупаев, 2002, 7).

Политика советского правительства по отношению к старообрядцам резко изменилась в конце 20-х годов, когда в ходе проводившейся в СССР коллективизации сельского хозяйства была развернута кампания по «ликвидации кулачества как класса». Старообрядческое крестьянское хозяйство в большинстве своем было достаточно зажиточным, и это дало основание Н. К. Крупской сказать, что борьба с кулачеством есть одновременно борьба со старообрядчеством, внутри которого более крупным и организованным было Белокриницкое согласие. В результате массовых репрессий против старообрядцев в 30-х гг. к 1940 г. на свободе остался один архиерей Белокриницкой иерархии, были закрыты все монастыри, многие области, прежде считавшиеся старообрядческими, лишились всех действующих храмов, было арестовано подавляющее большинство священнослужителей. При закрытии храмов и монастырей производилась тотальная конфискация икон, утвари, колоколов, облачений, книг, было уничтожено немало библиотек и архивов. Часть старообрядцев эмигрировала, преимущественно в Румынию и Китай. На территории Румынии русские липоване живут с начала XVIII в., а в 20-30-х гг. XX в. здесь селились старообрядцы-беженцы из СССР (Православная энциклопедия, 2002, Т. IV, 554). В Румынию бежали тогда не только старообрядцы. Румынское королевство приютило в те дни 2 тысячи русских. О том, как единоверцы приняли беженцев, писал очевидец: «А кто только в Румынии не жил, в достатке и мире! Венгры, немцы, греки, болгары, евреи, турки, армяне, сербы, бессарабцы, рутяне, цыгане… В Румынии не было великой разобщенности нашего века… Была Румыния страной обетованной. Голода не знали, на всех хватало. То, что поражало новоприбывших, и это в трудные годы войны, — необыкновенное изобилие. Нам, прошедшим через годы войны и голода, оно казалось невероятным, Румыния предстала страной с молочными реками и кисельными берегами. Крестьяне с любовью обрабатывали свою землю, и она платила за это с щедростью…Были веселые крестьяне, обильнейшие базары, богатейшие ярмарки»[2]. Румыния в это время объединилась с Бессарабией, где тем самым была облегчена возможность нормальной жизни. «Согласно переписям 1920-х годов, русскими… записались… в Румынии 742 тысячи». Эта цифра включает в себя всех русских, и в том числе проживавших на территории Бессарабии[3].

В этот же период бежал в Бессарабию епископ Нижегородский и Костромской Иннокентий Усов, крупнейший писатель и апологет старообрядческой Церкви России конца XIX — начала XX вв. (Православная энциклопедия, 2002, Т. IV, 550).

Незаурядная личность владыки Иннокентия нашла отражение в произведениях таких русских писателей, как М. М. Пришвин, М. А. Кузьмин и др. (Александров, 2002, 135; см. примечание 214).

Иван Григорьевич Усов (мирское имя будущего Белокриницкого митрополита Иннокентия) родился 25 января 1870 г.[4] в посаде Святск, Суражского уезда, Черниговской губернии (Мельников, 1999, 485; Александров, 2002, 135). В юности он был учеником священноинока Арсения Швецова (впоследствии епископа Уральского и Оренбургского (1897-1908)) и после 1885 года подвизался в роли начетчика и собеседника (Православная энциклопедия, 2001, Т. III, 419; Мельников, 1999, 485, 479) в старообрядческом Предтеченском монастыре вблизи посада Клинцы и в других Стародубских посадах и слободах (Мельников, 1999, 485-486). По профессии он был иконописцем (Мельников, 1999, 485). В качестве старообрядческого начетчика он исколесил почти всю великую страну Российскую и как старообрядческий писатель прославился на всю Россию (Мельников, 1999, 485). Он был отличным миссионером и способствовал утверждению и распространению старообрядчества в Российской империи.

Иван Усов занимался и типографской деятельностью. В конце 80-х — начале 90-х гг. XIX в. совместно с иеромонахом Арсением Швецовым он организовал в селе Безводном Арзамасского уезда Нижегородской губернии типографию и мастерскую по производству гектографированных изданий (на титульных листах выпускавшихся здесь книг было обозначено: «Яссы, типография Б.Н.П…къ», аббревиатура расшифровывается: «Бог нам помощник») (Православная энциклопедия, 2001, Т. III, 419), что подтверждает тот факт, что И. Усов и А. Швецов поддерживали тесные отношения с единоверцами из Румынии и эти книги распространялись в Молдове, Буковине, Добрудже и Бессарабии.

После рукоположения иеромонаха Арсения Швецова в епископа Уральского и Оренбургского, которое состоялось 21 октября 1897 г. (Православная энциклопедия, 2001, Т. III, 419), Иван Усов жил при епископе Арсении в городе Ураль-

ске (Мельников, 1999, 485). Вполне вероятно, что именно в этот период он принял монашеский постриг с именем Иннокентий и был рукоположен в сан священноинока.

В 1903 г., в возрасте всего лишь 33-х лет, священноинок Иннокентий Усов был рукоположен в епископа Нижегородского и Костромского (Александров, 2002, 135; см. примечание 214). Ту благодать, которую получил во время хиротонии, он приумножил многократно и использовал на служение своей многострадальной Церкви. Одним из важнейших его деяний, осуществленных в высоком сане архипастыря, было основание в 1904 г. первого старообрядческого журнала в России «Старообрядческий вестник», который издавался первоначально нелегально, а с 1906 г. открыто выходил в Нижнем Новгороде под названием «Старообрядец», а в 1908-1909 гг. — «Старообрядцы» (Православная энциклопедия, 2002, Т. IV, 553; Круглов, 1912, № 4, 916, 919).

В 1905-1917 гг. в Российской Империи было основано около 10 старообрядческих монастырей (Православная энциклопедия, 2002, Т. IV, 552). Из архиереев Белокриницкой иерархии особенно активно устроением обителей занимались Нижегородский епископ Иннокентий Усов, Московский архиепископ Иоанн и Петроградско-Тверской епископ Геронтий Лакомкин. Основанные ими монастыри предназначались не только для иноческих подвигов, но и для духовно-просветительных целей (Православная энциклопедия, 2002, Т. IV, 553). Старообрядческие монастыри и скиты имели огромное духовно-воспитательное и руководящее значение для всего старообрядчества. Здесь создавалась старообрядческая литература, тут выковывались крепкие духом борцы за святую старину, отсюда вышли наиболее видные деятели прошлого. Особого внимания заслуживает заволжский Спасо-Преображенский монастырь в Нижегородской епархии, устроенный епископом Иннокентием. Он предназначался для культурно-просветительных целей: отсюда должны были выходить начетчики, уставщики, учителя церковного чтения и пения и другие духовные деятели. Здесь воздвигнут был величественный храм с пятью алтарями, один из них освящен в память старообрядческих мучеников: протопопа Аввакума, священника Лазаря, диакона Феодора и преподобного Епифания, сожженных живьем в срубе после многолетних мучений. Для келий братии построен большой двухэтажный каменный корпус, во всем отвечающий современной технике: с центральным водяным отоплением, вентиляцией, водопроводом и пр. (Мельников, 1999, 433-434).

Но заботы Нижегородского епископа не ограничивались лишь старообрядцами, проживающими на территории России. Он посещал липованские общины Бессарабии, хорошо знал существующие здесь проблемы и был связан с липованами всего региона — от Карпат и до нижнего Дуная. Также он посещал и старообрядцев Буковины, а 10 сентября 1906 г., вместе с архиепископом Арсением Уральским и Леонтием Славским участвует в торжественном возведении в сан митрополита Белокриницкого, епископа Макария Тульчинского (Александров, 2002, 124-259; см. примечание 190, 93).

Сразу после Октябрьской революции 1917 г., в ходе массовой ликвидации домовых церквей, закрылись домовые старообрядческие храмы. В 1918 г. были упразднены почти все старообрядческие монастыри, Богословско-учительский институт в Москве и все старообрядческие периодические издания. Во время гражданской войны имел место случай жестокой расправы красноармейцев и чекистов над старообрядческими священнослужителями, а близ станции Шамары на Урале в 1919 г. большевики сожгли нетленные останки Пермско-Тобольского епископа Антония Поромова, чтобы прекратить их почитание.

Отвечая на призыв главы российских старообрядцев Белокриницкой иерархии архиепископа Мелетия Картушина, который в своем Пастырском послании 1918 г. говорил об Октябрьской революции, что «сам сатана ополчился на христианство всеми силами своего ада» и призывал христиан действовать против врагов Божьих «духовным оружием» (Православная энциклопедия, 2002, Т. IV, 553), епископ Иннокентий активно выступал против коммунистического безбожья. Известно, что он читал лекцию «В защиту религии» в Добровольческой армии, которая впоследствии была опубликована в Румынии в нескольких изданиях; им была составлена «Молитва об избавлении России» от пагубы воинствующего безбожья. А в 1920 г. он был вынужден эмигрировать в Румынию, где впоследствии становится епископом Кишиневским (Старообрядчество.., 1996, 115). Для управления Кишиневской епархией епископ Иннокентий имел письменное поручение не только от Одесского епископа Кирилла, в ведении которого находилась Бессарабская епархия до 1918 г., но и от Рязанского епископа Александра, заменявшего в Москве архиепископа Мелетия, скрывавшегося в то время от большевиков в Донской области (Мельников, 1999, 304-305). Находясь в Бессарабии, владыка Иннокентий активно участвует не только в жизни Кишиневской епархии, но и других старообрядческих епархий Румынии. Итак, 23 мая 1921 г., в Неделю о слепом, участвует в освящении Вознесенской церкви в городе Тульча в сослужении епископа Измаильского Феогена, Тульчинского епископа Никодима, девяти священников и шести дьяконов. Вот как в Тульчинской летописи описывает это событие очевидец: «также приезжего народа было многое множество: мужей и жен. Даже не вместимо было в церкви. После освящения пригласили всех людей на обед. И по обеде вошли в церковь. Епископ Иннокентий сказал слово о Святой Церкви: какая есть Церковь соборная и апостольская. И поучил людей, како подобает христианам жити и к церкви Божьей приходити. После всего пожелал всем здравия с душеспасительными успехами. Взаимно народ его благодарил за это святительское благословение, от идоша всякий в страну свою» (Александров, 2002, 113, 268).

Как упоминает Ф. Е. Мельников, епископ Иннокентий был и лично известен румынским и австрийским старообрядцам еще до Октябрьской революции, так как он, по поручению российских старообрядческих епископов, был и в Австрии, и в Румынии, объездил здешние епархии и даже участвовал в возведении в митрополиты своего предшественника Макария. Поэтому, в том же 1921 г., в июле, состоялся Освященный Собор в городе Измаиле (в Бессарабии, тогда входившей в состав Румынии). На Соборе был избран в митрополиты Иннокентий, епископ Нижегородский, в то время занимавший Кишиневскую кафедру. Избрание епископа Иннокентия в митрополиты было утверждено и Российским старообрядческим Собором, состоявшимся в Москве в следующем, 1922 г., в мае. Но занять митрополичью Белокриницкую кафедру ему все-таки не было тогда суждено. По клеветническому и злостному доносу на него врагов старообрядческой Церкви в мае того же 1922 г. он был выслан румынским правительством в Сербию, и хотя по ходатайству румынских старообрядцев он через полтора года был возвращен в Румынию, но на митрополичий престол

был уже возведен другой епископ, румынский подданный, Никодим, занимавший Тульчинскую епархию (Мельников, 1999, 303). Здесь следует особо отметить тот факт, что это первое избрание Иннокентия на Белокриницкую кафедру не было известно широкому кругу читателей.

Старообрядческая Церковь и ее иерархи всегда пользовалась в Румынии благожелательным отношением к ним как самого государства, так и его правительств. В отличие от России, где до 1905 г. старообрядцам не разрешалось строить церкви, монастыри, скиты, открыто и свободно совершать богослужения, крестные ходы и носить облачения, иметь церковный звон, а на храмах ставить кресты, в Румынии же они искони пользовались всеми религиозными правами фактически, но румынским государством эти права не были закреплены в каком-либо специальном законе или статуте. По этому поводу в мае 1925 г. в городе Брэила был созван Собор, на котором и решено было начать ходатайствовать перед правительством о признании старообрядчества как самостоятельного и законного культа. Главным деятелем в этом деле был епископ Кишиневский Иннокентий. Именно он составил и соответствующий Меморий правительству о правах старообрядцев. Но ходатайства эти не доводились до конца, ибо многие старообрядцы были против признания их правительством в каком-либо специальном законе. После Белокриницкого Собора 1936 г. епископом Иннокентием был составлен новый Меморий, в котором излагалась история старообрядчества, его основы и отличие от других вероисповеданий (Мельников, 1999, 129, 309, 310, 323).

В начале 30-х гг. в Измаильской епархии происходили большие смуты и волнения из-за ее епископа Феогена, который вел Церковь к раздору и расколу. Ввиду таких обстоятельств епископ Иннокентий, с единодушного согласия всей Измаильской епархии, рукоположил для нее нового епископа, протоиерея Стефана Кравцова (беженца из Одессы, с 1931 г. священствовавшего в городе Кишиневе), получившего при пострижении имя Силуяна. Рукоположение состоялось в городе Вилкове 15/28 июля 1935 г. при участии почти всего духовенства епархии и при многотысячном собрании народа. Освященный Собор старообрядческой Церкви, созванный в мае месяце 1936 г. под председательством Белокриницкого митрополита Пафнутия Федосеева, единогласно утвердил епископа Силуяна на Измаильской кафедре, а Феогена окончательно удалил на покой. Епископ Иннокентий утвержден был на Кишиневской кафедре, и сами эти епархии, Измаильская и Кишиневская, были, наконец, канонически и соборно присоединены к остальным старообрядческим епархиям в Румынии, о чем и послано соответствующее извещение Московской архиепископии. После всего во всей Бессарабии водворился мир церковный и полная тишина по всем приходам (Мельников, 1999, 304, 305). Другой Собор Белокриницкой Митрополии, в котором участвовал и Кишиневский епископ Иннокентий, проходил в городе Брэила в 1938 г., под председательством митрополита Пафнутия, при участии епископов Савватия Славского, Силуяна Измаильского и представителей липованского духовенства и мирян со всех приходов Румынии[5]. По видимому, на этом Соборе обсуждался новый Меморий правительству о правах старообрядцев, составленный епископом Иннокентием и был принят Статут, составленный Ф. Е. Мельниковым. Только в ноябре 1938 г. правительству был предоставлен Митрополитом Пафнутием, как этот Статут, так и Меморий (Мельников, 1999, 310).

По избрании епископа Силуяна в митрополиты, Измаильская епархия избрала в епископы себе Вилковского вдового священника о. Анисима Лысова, нареченного в иночестве Арсением. По поручению митрополита Силуяна он был рукоположен епископом Иннокентием Кишиневским в сослужении со Славским епископом Савватием 2 февраля 1940 г. в городе Измаиле (Мельников, 1999, 323).

Следует особо отметить тот факт, что Белокриницкая Митрополия окормляла не только липован Румынии, но распространяла свою духовную власть и на старообрядческие приходы, расположенные в разных странах мира, кроме России. Даже в далекой Маньчжурии существовали тогда старообрядческие приходы. В 1942 г. там была устроена старообрядческая епархия, в состав которой входят старообрядцы, находящиеся в Китае, Америке (Канаде) и в Австралии. На состоявшемся 22 июля ст. ст. 1940 г. собрании епископов и священнослужителей, в Славском монастыре, постановлено было рукоположить на Маньчжурскую епархию благоговейного и достойного христианина Тита Деевича Качалкина, которого еще пять лет назад маньчжурские старообрядцы избрали кандидатом в епископы. Постриженный в иноки с именем Тихона, он был рукоположен в епископы Маньчжурской епархии митрополитом Силуяном и епископом Иннокентием 25 августа 1940 г. в селе Камень (Добруджа) (Мельников, 1999, 130, 311-312).

В конце июня 1940 г. Бессарабия отошла к советской России. Епископу Иннокентию пришлось покинуть город Кишинев. Он поселился в городе Тульча. Тульчинские христиане обратились к нему с просьбой принять в свое управление Тульчинскую епархию. На это дал письменное согласие и епископ Савватий Славский, который одновременно управлял Тульчинской епархией с 1927 г. На основании сего Белокриницкий митрополит Силуян и поручил епископу Иннокентию управлять Тульчинской епархией, и таким образом он стал одиннадцатым иерархом, который управлял этой старинной и значимой епархией (Мельников, 1999, 317, 318-319).

К большому сожалению, сохранилось очень мало письменных источников о деятельности епископа Иннокентия в Румынии. Для этого необходимо тщательное изучение российских и румынских архивов, частных, монастырских и приходских собраний документов и библиотек. После закрытия старообрядческих церквей города Кишинева в 1955 г. весь архив Кишиневской епархии был помещен в столичной Мазаракиевской церкви, который сгорел в период между 1955 и 1960 гг. вместе со многими иконами, книгами и другой церковной утварью[6].

Еще до рукоположения в епископский сан Иван Григорьевич Усов получил в России большую известность как писатель-полемист, написавший солидные сочинения в защиту и оправдание старообрядческой Церкви. Появление его капитальных сочинений: «Разбор ответов на 105 вопросов» и «Церковь Христова временно без епископа» — было для врагов старообрядческой Церкви ошеломляющим. Первая книга написана в 1885 г., а вторая издана в 1901. Необходимо особо отметить, что книгу «Церковь Христова временно без епископа» автор сам же и напечатал в созданной им подпольной типографии под Нижним Новгородом, сам даже и набирал, находясь под ежеминутным страхом быть «выданным и накрытым» (Мельников, 1999, 303, 494, 495; см. примечание 552). Написал он немало сочинений и на другие темы, например: «Об исповеди преосвященнаго Амвросия

митрополита Белокриницкаго» (1900), «О миропомазании священнослужителей, присоединяемых к православию от ереси второго чина» (1902), «О крещении греческой церкви и митрополита Амвросия» (1903), «Будущее и настоящее состояние людей» (1903), «О посланничестве митрополита Амвросия и о занятии им старообрядческой Белокриницкой епархии» (1904) и многие другие. Все эти книги были изданы за границей России, на Буковине, в городе Черновцы (Мельников, 1999, 495; Старообрядчество.., 1996, 115).

В 1918 г. большевистское правительство России закрыло все старообрядческие типографии. Начались еще более жестокие, чем раньше, гонения безбожной власти, в результате которых последователи «древлего благочестия» понесли самый большой урон из всех конфессий советского государства.

В межвоенный период старообрядческие книги вновь печатаются в Кишиневе (Румыния), в Варшаве (Польша), в Харбине (Китай), в Николаевске (США), в Сиднее (Австралия), в Риге (Латвия), в Швейцарии и в других местах (Знатнов, 2003, 261).

Находясь в Румынии, епископ Иннокентий продолжает литературно-богословскую и апологетическую деятельность, направленную на защиту истинной веры от безбожного атеизма. Он пишет и издает много книг, брошюр, статей, молитвенников, церковных календарей, листовок и проповедей религиозного и миссионерского содержания. История издания в Румынии его трудов может стать темой самостоятельного исследования, поэтому позволим себе сделать беглый обзор основных старообрядческих книг и других публикаций, напечатанных епископом Иннокентием в Кишиневе и других городах перед второй мировой Войной. В эти годы им были выпущены в нескольких изданиях следующие книги: «Старообрядческий молитвенник» (1924), «Оправдание бегства христиан во время гонений» (1927, 1-е издание; 1933, 2-е издание), «Почему христиане празднуют воскресение, а не субботу. Ответ адвентистам седьмого дня» (1930, 1-е издание; до 1935, 2-е издание; Харбин, 1930), «В защиту религии (лекция)» (1931, 1-е издание; 1936, 2-е издание; 1938, вышло 4-е издание), «О брадобритии» (до 1933), «Необыкновенная ночь в хлеве» (1933г.), «Кого больше всего почитают и прославляют» (1934, 2-е издание), «О перевоплощении душ» (до 1935, 2-е издание), «Апокалипсические чудовища» (1935г.); (первые главы этой книги печатались в белградском «Церковном обозрении» в 1942-1943гг.), (Знатнов, 2003, 261), «Каноны за умерших и за единоумершаго» (1924?), «Церковно-славянская Азбука» (1924?), «Часовник» (1924?), «Социализм и христианство» (1924?), Псалтырь (1927), «Краткие наставления относительно брака» (до 1936) и другие.

Кроме книг и брошюр, в Кишиневе были изданы многочисленные листовки и листки с проповедями владыки Иннокентия, а также стенограммы его выступлений на старообрядческих съездах: «Епископа Иннокентия Архипастырское обращение» (январь 1924, — 2 с.), «Праздник Преображения Господня» (1933, — 4 с.), «Слово на Вознесение Господне» (1933, — 4 с.), «Сретение Господне» (1936, — 4 с.), «Старообрядческий листок: издание непериодическое» (№ 1; № 2, Июль 1924.), листок «Не обманывайтесь» (1924?), «Неизвинительный грех» (1924), «Протоколы старообрядческого съезда Измаильской епархии» (1935, — 36 с.) и другие[7]. Конечно, это далеко не все, что он издавал и писал, однако, это то, что пока удалось найти.

Успех Кишиневских старообрядческих изданий был огромен. Многие из них выдержали несколько изданий во Франции, Польше, США, Канаде. Причем, переиздавали их не старообрядцы и не для старообрядческого читателя (Знатнов, 2003, 262).

Например, одна из его работ, написанная в Кишиневе, «Почему христиане празднуют Воскресенье а не Субботу», была опубликована во Франции, Югославии и Китае. О ней вышли положительные отзывы в парижской газете «Возрождение» и в белградском журнале «Курьер». Эта же книга была дополнена новыми материалами, переведена и после тщательной литературной обработки была опубликована на румынском языке под названием «De ce creştinii serbeazǎ Duminica şi nu Sâmbăta» в ежемесячном миссионерском журнале Румынской Православной Церкви «Misionarul», в котором печаталась в течение двух лет почти в каждом номере[8]. На румынском языке были изданы и другие его книги.

Последний Освященный Собор старообрядческой Церкви, состоявшийся еще в дореволюционной России, был открыт в Москве, на Рогожском кладбище, 31 мая 1916 г. Замечателен этот Собор тем, что он канонизировал старообрядческих святых мучеников: епископа Павла Коломенского, протопопа Аввакума и с ним сожженных сострадальцев, а также замученных никонианами боярыню Феодосию Морозову, княгиню Евдокию Урусову, Марию Данилову и других — и установил совершать им службы, по Общей Минее, до составления посвященных им отдельных служб. Впоследствии, уже в эмиграции, всем этим святым были составлены отдельные службы Кишиневским епископом Иннокентием (Мельников, 1999, 413, 414; см. примечание 443), который таким образом обогатил богослужебную старообрядческую литературу новыми литургическими текстами.

Иерархическое возвышение и последний, очень краткий и трагический период жизни владыки Иннокентия, описывает другой знаменитый старообрядческий писатель и апологет Ф. Е. Мельников в своей книге «Краткая История Древлеправославной (старообрядческой) Церкви», написанной в Румынии в период с конца 1930-х до 1947 г.

На состоявшемся в г. Брэила Освященном Соборе 25 апреля (8 мая) 1941 г. епископ Иннокентий, временно занимавший кафедру Тульчинской епархии, был единогласно избран митрополитом Белокриницким. Опытный в церковно-иерархических делах, уже 38 лет управлявший епархиями (в России и Румынии), знаменитый старообрядческий писатель, он мог бы принести Церкви в качестве митрополита огромную пользу. У него действительно были большие планы и намерения: создать в Митрополии центр просвещения, развернуть широкое школьное строительство во всех заграничных старообрядческих приходах, создать свою старообрядческую типографию, издавать старообрядческий журнал и книги, как Богослужебные, так и поучительные, и апологетические. Но ничему этому не суждено было осуществиться. По возведении в сан митрополита 27 апреля (10 мая) 1941 г., в г. Брэила, епископами Савватием Славским и Тихоном Маньчжурским, митрополит Иннокентий поселился в г. Тульча. За короткий срок Бессарабия и Буковина, а с ней и Белокриницкая митрополия, весьма пострадавшая от большевиков и от военных действий, обрели религиозную свободу. Новому митрополиту не суждено было переехать в Митрополию и начать там созидательную и восстановительную работу, так как ситуация 22 июня 1941 г. определила другой исход событий. За короткий срок

Бессарвбия и Буковина, а с ней и Белокриницкая Митрополия, весьма пострадавшая от большевиков и от военных действий, обрели религиозную свободу.

Как иностранец он был эвакуирован из пограничного с Советским Союзом города Тульча в город Яссы. А между тем советские войска подвергли этот город обстрелу и воздушным налетам. Владыка Иннокентий в такие моменты переживал страшную трагедию: друзья его и покровители бежали из города кто куда мог, а ему не позволялось переменить место жительства. Одинокий, бесправный, всеми оставленный и в то же время поднадзорный, с минуты на минуту ожидавший, что он может попасть в руки своих самых жестоких врагов-большевиков, он был так потрясен своим безвыходным положением, что психически не выдержал. Только уже в таком болезненном состоянии митрополит Иннокентий был перевезен в старообрядческое селение Писк, в трех верстах от г. Брэила, где 3/16 февраля 1942 г. в три часа утра его многострадальная душа отошла к Господу Богу. Торжественно-печальные похороны его состоялись тут же, в с. Писк, 9/22 февраля 1942 г. Отпевали погребение епископ Тихон Маньчжурский и временно Тульчинский и епископ Арсений Измаильский со множеством священников и дьяконов, прибывших из разных приходов Румынии (Мельников, 1999, 312-313; Александров, 2002, 135, 145, 270). Могила митрополита Иннокентия находится у алтаря храма «Рождества Пресвятой Богородицы», а на восьмиконечном надгробном кресте была сделана следующая памятная надпись: «На сем месте погребено тело митрополита Иннокентия преставльшагося 3 февраля 1942 года на 73 году от роду» (Церковь, 2002, вып. 4-5, 82).

Еще при жизни владыка Иннокентий вместе с Ф. Е. Мельниковым, Стефаном Кравцовым и другими достойными людьми старообрядчества заочно был приговорен к расстрелу в стране Советов за антибольшевистскую пропаганду. Но и после его смерти власть боялась и ненавидела его. Вот как липованский священник Лука Давыдович Иван (1933 г. р.) из хутора Писк, города Брэила, описывает надругательство офицеров НКВД над могилой Иннокентия Усова: «…как только вошла [Советская — п. а.] армия в Брэилу [август 1944г. — п. а.], у нас на хуторе офицеры появились. И все пытали: «Где Иннокентий Усов?». Когда их подвели к его могиле и показали, то один от злости расстрелял крест и могилу[9]. Как и в других случаях, самую высокую оценку его многотрудной деятельности и жертвенному подвигу дали его враги, для которых он был опасен не только при жизни, но даже и после смерти.

Духовное наследие восьмого Белокриницкого митрополита актуально и сегодня, когда разные силы в России, Молдове, да и, наверное, на Украине, пытаются вовлечь старообрядцев в политическую борьбу или использовать их Церковь в своих политических интересах. Предвидя эту ситуацию много лет назад, когда еще проживал в России, «маленький черный монашек с нервным, интеллигентным лицом», — как описывает владыку Иннокентия в своей книге «У стен града невидимого» (известна также под названием «Светлое озеро») русский писатель Михаил Пришвин (1873-1954), — высказывался в пользу «полного разграничения земной Церкви от земного государства. В душе старообрядцев… есть два таинственных круга. Один круг государственный, другой — религиозный, эти круги где-то пересекаются, и на месте их пересечения сидит-глядит зверь-антихрист» (Старообрядчество.., 1996, 115).

Поистине пророческие слова, которые можно отнести не только к Старообрядческой Церкви, но и к другим национальным Православным Церквам.

В сентябре 2006 г. на Освященном Соборе Русской Православной Старообрядческой Церкви, впервые состоявшемся в селе Белая Криница, среди многих вопросов, вынесенных на обсуждение, рассматривался и вопрос о прославлении Дальневосточной епархией в качестве местночтимых святых архиепископа Антония Шутова, епископа Арсения Уральского и Ф. Е. Мельникова (Православный старообрядческий.., 2007, 116-117). Все они были современниками и духовно связаны между собой и с будущим епископом Иннокентием. Федор Мельников был соратником Ивана Усова в отстаивании правоты старой веры, а вместе они были учениками епископа Арсения Швецова, который, в свою очередь, был близким сотрудником и учеником Архиепископа Антония Шутова. Владыка Иннокентий Усов, так же как и они, много потрудился на ниве Божией и достоин быть прославлен в лике святых как исповедник старой веры и страдалец за правду и Святую Церковь. Его жизнь и труды могут служить прекрасным примером не только для верующих старообрядцев, но и для всего Православного христианского мира.

Примечания

1. Из Архипастырского обращения епископа Иннокентия после возвращения в Румынию из Сербии. Кишинев, Январь 1924 года. Личный архив к.и.н. Александра Пригарина, доцента кафедры Археологии и Этнологии Украины Исторического факультета Одесского Национального Университета.
2. Русская армия в изгнании, 1920-1923. Весть, № 61, 1998. С. 243; Вулич В. Румынские миниатюры. Вече, № 28, 1988. С. 152-153, — цит. по: Egumen Rostislav Kolupaev. O icoană din Chişinău în Africa // Luminătorul, № 4 (43), 1999. Chişinău. P. 51-52.
3. Назаров М. Миссия русской эмиграции. Изд. 2-е, т. 1. М. 1994. С. 114 — цит. по: Egumen Rostislav Kolupaev. O icoană din Chişinău în Africa // Luminătorul, № 4 (43), 1999. Chişinău. P. 52.
4. Эта дата рождения публикуется впервые. Она указана на прижизненной репродуцированной фотографии епископа Иннокентия, сделанной в Кишиневе в 1940 г. (Фото из архива автора). Энциклопедический словарь «Старообрядчество». М., 1996. С. 114 дает другую дату рождения, — 23 января 1870 г.
5. Из коллективного фото участников Собора 1938 г. Из полевых материалов к.и.н. Александра Пригарина, доцента кафедры Археологии и Этнологии Украины Исторического факультета Одесского Национального Университета.
6. Устное свидетельство Петра Еремеева, бывшего секретаря Кишиневской старообрядческой епархии в 1993-2004 гг.
7. Полевые материалы к.и.н. А. Пригарина. Пользуясь случаем, выражаю особую благодарность и признательность господину А. Пригарину за предоставленные полевые материалы.
8. См. журнал «Misionarul», № 1-2, 4-12/1932. P. 56-153; 264-717; № 1-10/1933. P. 28-572.
9. Из воспоминаний липованского священника Луки Иова. Полевые материалы А. Пригарина от 20.08.2003 г.

Литература

Александров В. П. Тульчинская летопись=Letopisețul tulcean. Bucureşti, 2002.

Знатнов А. Предварительные итоги и перспективы составления старообрядческой библиографии // Старообрядцев Молдавии живое слово. Материалы международной научно-практической конференции «Старообрядчество Мол-

давии: истоки и современность», состоявшейся в Кишиневе 14-16 декабря 2002 г. Кишинев, 2003.

Колупаев В. Е. Русский флот в Африке // Военно-Исторический Архив, № 7 (31). М., 2002.

Круглов Ф. Расколо-старообрядческая жизнь // Миссионерское обозрение, журнал внутренней миссии, № 4, апрель 1912 (XVII). СПб.

Круглов Ф. Расколо-старообрядческая жизнь // Миссионерское обозрение, журнал внутренней миссии, № 5, май 1912. СПб.

Мельников Ф. Е. Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999.

Православная энциклопедия. Т. III. М., 2001; Т. IV. М., 2002.

Православный старообрядческий церковный календарь. М., 2007.

Солонин Марк. Бочка и обручи, или Когда началась Великая Отечественная война. Дрогобыч, 2004.

Старообрядческий церковный календарь. М., 1988.

Старообрядчество. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996.

Усов И. Разбор ответов на сто пять вопросов. Б.г., б.м.

Церковь, № 8, 22 февраля 1909.

Церковь. Выпуск 4-5. М., 2002.

Южанин. Пояснение к «Посланию» архиепископа Иоанна к раздорствующему епископу Мефодию // Церковь, № 5, 1 февраля 1909.

Egumen Rostislav Kolupaev. O icoană din Chișinău în Africa // Luminătorul, № 4(43), 1999. Chișinău.

REZUMAT

În acest studiu este prezentată personalitatea excepțională, activitatea bisericească și opera teologico-literară a ierarhului lipovean Inochentie Usov, care a activat peste o jumătate de secol în calitate de scriitor, apologet, misionar și episcop de Nijnii-Novgorod (1903-1920) în Rusia și episcop de Chișinău (1920-1941), episcop de Tulcea și Mitropolit de Fântâna Albă în România interbelică.

Cuvinte cheie: activitatea bisericească, opera teologico-literară, ierarhul lipovean Inochentie Usov.

РЕЗЮМЕ

В данной статье представлены результаты исследования церковной деятельности и богословских трудов владыки Иннокентия Усова, который более полувека работал на духовном поприще в России (1903-1920) и Румынии в межвоенный период (1920-1941).

Ключевые слова: старообрядчество, церковная деятельность, богословские труды, владыка Иннокентий Усов.

SUMMARY

This article presents the results of the studies of church hierarch Innokentiy Usov's activity and theological works. His walk of life connected with church includes more than half a century long work in Russia (1903-1920) and Romania in interwar period (1920-1941).

Key words: Old Believers, church activity, theological works, church hierarch Innokentiy Usov.

CERCETĂRI LINGVOCULTUROLOGICE ŞI ETNOCULTURALE
ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ И ЭТНОЛИТЕРАТУРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

С. ПРОКОП

ЖУРНАЛ «КОДРЫ» — ВАЖНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ЛИТЕРАТУРНОГО ПРОЦЕССА РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА

Русскоязычная местная литература, зародившаяся на молдавской земле в начале XIX века, получила возможность сформироваться и развиваться во многом благодаря литературно-художественным журналам, в числе которых приоритетным является журнал «Кодры». Это литературно-художественное и общественно-политическое издание сыграло неоценимую роль в формировании общереспубликанского литературного процесса, явившись средоточием новых художественных произведений, литературных имен и направлений. Помимо того, журнал «Кодры» стал, по сути, школой литературного мастерства и обмена опытом между коллегами по литературному цеху, объединяющим началом молдавско-русских литературных взаимосвязей.

Настоящая статья — один из первых подходов к большой теме, которую автор намеревается развивать в дальнейшем. Представленное исследование призвано обозначить, пока лишь обзорно, основные вехи, этапы формирования журнала, рассказать о тех, кто стоял у его основания, и о тех, кто пытался спасти его от гибели. Одной из основных задач, стоящих перед автором, является краткая характеристика основных видов деятельности журнала, способствовавших формированию важных составляющих республиканского литературного процесса.

Датой основания русскоязычного журнала республики считается июнь 1948 года, несмотря на то, что свое наименование «Кодры», один из самых репрезентативных литературно-художественных журналов в Молдове, получил значительно позже, в 1968 году. До его появления в Кишиневе с 1948 по 1956 годы выходил двухмесячный литературно-художественный и общественно-политический журнал Союза писателей республики на молдавском языке «Октомбрие», который дублировался на русском языке («Октябрь»). С 1957 года уже ежемесячно он издается под названием «Днестр», который фактически был двуязычным изданием, и в котором публиковались как молдавские, так и местные русскоязычные писатели. В 1963 году этот журнал приобретает новое название — «Нистру»[1].

Через пять лет принимается решение об открытии нового, самостоятельного, не дублирующего, литературно-художественного и общественно-политичес-кого ежемесячного журнала Союза писателей Молдавии на русском языке под названием «Кодры».

С тех пор прошло много лет, на протяжении которых у молдавского журнала «Кодры» сложилась своя неповторимая история. В разные годы журнал «Кодры» возглавляли: в 1968—1976 — А. Наниев; в 1976—1988 — К. Шишкан; с 1989 — Ю. Греков (скончался в 2010 году).

Удивительно, но факт, что ЦК КПМ назначил первым главным редактором журнала «Кодры» агронома по специальности, журналиста с некоторым опытом работы в районной газете — Александра Наниева. Он вспоминает, что «из ста двадцати семи членов Союза писателей каждый хотел стать редактором нового журнала» (Наниев, 2008). Однако писатель Константин Шишкан, отказавшись от этой должности, тогда был утвержден в качестве ответственного секретаря и зам. главного редактора (на общественных началах). Первый номер был подготовлен к печати в считаные недели. Он вышел в конце августа 1968 года благодаря той команде, в состав которой входили: талантливый поэт и прозаик Константин Шишкан (ответственный секретарь), прозаик, переводчик, литературный критик Михаил Хазин (зав.отделом прозы), поэт Анатолий Ренин (зав. отделом критики), Дмитрий Ольченко (зав. отделом поэзии), прозаик Евгений Габуния (зав. отделом очерка и публицистики). В состав редколлегии в разные годы, помимо писателей Петру Заднипру, Лидии Мищенко, входили также и научные работники, имевшие писательский опыт: академик АНМ, а тогда доктор филологии Константин Попович; прозаик, доктор наук Герасим Успенский; Николай Билецкий — ныне член-корреспондент АНМ, а тогда доктор филологии; журналист и доктор наук Дмитрий Коваль и др.

На страницах журнала «Кодры» публиковались материалы, знакомящие читателя с творчеством известных писателей, что значительно умножало популярность издания, подписчиков у которого становилось с каждым годом все больше и больше. Девять лет А. Наниев пробыл в должности главного редактора журнала «Кодры», пока на смену ему не пришел молодой, но уже достаточно зрелый поэт и прозаик, с немалым опытом издательской работы, Константин Шишкан. Приход К. Шишкана на должность главного редактора знаменовал начало нового, одного из самых значительных в судьбе журнала периодов. Именно в течение этого отрезка времени журнал, по признанию Секретаря Правления Союза писателей СССР, вошел в пятерку лучших в стране республиканских журналов, внеся неоценимый вклад в становление и развитие местного литературного процесса.

Литературно-художественный и общественно-политический журнал «Кодры» изначально исполнял несколько основных миссий, среди которых основополагающими были — объединительная, соборная и просветительская. Журнал ставил перед собой задачу не только сплочения литературных сил республики в одну семью, сохраняя, тем не менее, за собой право поддерживать дружеские связи со многими писательскими союзами других стран, но и формирования своеобразного культурного центра, вокруг которого объединялись интеллигенция и читающая публика.

В этой связи представляется уместным выделить наиболее важные направления, поддерживаемые журналом на протяжении всего периода его деятельности:

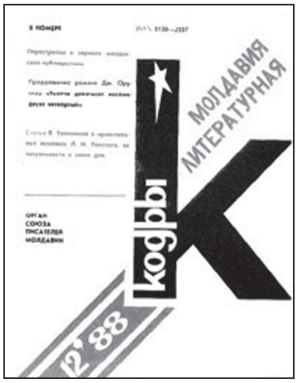
— пропаганда молдавской литературы и культуры на территории всего постсоветского пространства;
— формирование отряда переводчиков, обеспечивающих качественные переводы произведений молдавских авторов;
— в рамках просветительской миссии — перевод и публикация шедевров мировой литературы;
— в рамках формирования школы литературного мастерства — публикация критических статей и обзоров профессиональных критиков;
— в рамках поддержки местных подрастающих молодых литературных дарований — публикация дебютов отдельными блоками в журнале и выделение один раз в году журнальной площади молодым, начинающим авторам;
— в рамках поддержки литератур национальных меньшинств республики, помимо местных русских, публиковались переведенные на русский язык произведения украинских, болгарских, гагаузских, еврейских и цыганских писателей;
— в рамках формирования «молдавской пушкинианы» — публикации ученых и писателей республики на тему «Пушкин в Молдавии»;
— в рамках поддержки и формирования отряда местных литераторов — публикация новых стихов и глав из новых книг;
— пропаганда российской современной литературы и классики;
— приобщение читателя к лучшим образцам румынской современной литературы и классики;
— соответствуя своей общеполитической направленности, ежемесячник не мог не отражать актуальную сторону жизни республики, публикуя материалы «на злобу дня»;
— в рамках социальных трансформаций и вновь открывшейся реальности нового демократичного общества журнал публиковал ранее запрещенную литературу, открыв читателю имена и произведения писателей и публицистов мирового масштаба.

Пунктирно обозначив эти направления, заметим, однако, что далеко не только ими ограничивалась деятельность журнала. Как орган Союза писателей Молдовы, публиковавший произведения молдавских и румынских писателей в русских переводах, журнал «Кодры» сыграл огромную роль в приобщении мировой русскоязычной аудитории к лучшим образцам местной молдавской и русской литературы. В рамках ее популяризации ежемесячник сыграл важнейшую, во многом прогрессивную роль. Необходимо отметить также, что зачастую именно русский перевод служил посредником при переводе произведений молдавских авторов на иностранные языки.

На страницах этого издания публиковались литературные переводы местных переводчиков, многие из которых были уже хорошо известны читателю постсоветского пространства. Это имена М. Арсеньевой, А. Бродского, А. Горло, К. Шишкана, Ю. Грекова, Н. Савостина, В. Измайлова, В. Майорова, О. Максимова, Р. Ольшевского, Ю. Павлова, Н. Сундеева, А. Коркиной, М. Хазина, В. Чудина, Л. Фельдшер. Их мастерски исполненные переводы знакомили широкую русскоязычную аудиторию с произведениями таких авторов, как: М. Эминеску, И. Крянгэ, В. Александри, И. Друцэ, П. Боцу, И. Балцан, П. Заднипру, Г. Виеру, Д. Матковски, А. Бландиана, Л. Ботнару, Л. Бэлтяну, И. Виеру, Е. Галайку-Пэун, П. Гома, А. Гужель, Г. Дарие, Н. Есиненку, Н. Костенко, Н. Русу, М. Сореску, А. Сучевяну, В. Телеукэ, М. Чиботару, А. Чокану, И. Мынэскуртэ и многих др. Эта своеобразная миротворческая миссия русских авторов свидетельствовала, прежде всего, о толерантности и национальной терпимости, а в целом — о той культурной составляющей журнала, которая способствовала обретению читательской аудитории для молдавской интеллигенции, с перспективой выхода и в более широкий мир, на уровень мировой литературы. В качестве примера можно привести следующий факт литературной жизни: в 1981 году в журнале «Кодры» (1981, № 6) впервые напечатана повесть Иона Мынэскуртэ «Завтра, когда мы встретимся на Земле»[2].

Мужественно выдержав социальные «разломы» конца прошлого века, журнал, продержавшись более полувека, сохранил главную свою составляющую, явившись средоточием мощных литературных корней двух культур: славянской и романской. Пожалуй, нигде в мире не найти столь редкого, присущего только бессарабской земле, сплава этих двух древних культур.

Еще одним немаловажным аспектом деятельности журнала явилась его критическая направленность. Рубрики, посвященные литературной критике, публиковались в журнале в разные годы с завидным постоянством. Рубрика «Статьи и рецензии» пополнялась материалами не только о русской и молдавской литературе, но и о литературах национальных меньшинств, испокон веков проживающих на территории Республики Молдова: украинской, гагаузской, болгарской еврейской и цыганской. Нельзя недооценивать роль журнала в поддержке и продвижении литератур национальных меньшинств нашего края, которые зарождались и развивались на русском языке, и о которых журнал не только публиковал критические и рецензионные материалы, но и помещал стихотворные подборки и главы из книг.



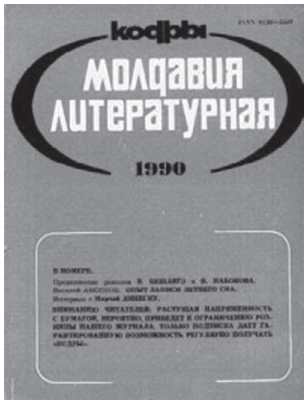
Важной составляющей культурологической деятельности журнала явились публикации мировой классики. Уже в период руководства журналом К. Шишкана читатель смог познакомиться со многими произведениями мировой литературы. В рубрике «Зарубежная новелла» журнал в разные годы публиковал произведения Дэвида Лоуренса[3], Фиона Макдональда, автора детских энциклопедий, рассказы Альфреда Барреджа[4], С. Моэма[5], А. Кристи[6], К. Воннегута. Так, например, в 1988 в журнале «Кодры» (№ 6) был опубликован его рассказ «За стеной»[7].

Помимо публикаций произведений мировой, русской, молдавской классики, журнал печатал также запрещенную в советское время литературу. Так, например, публикация романа Джорджа Оруэлла «Тысяча девятьсот восемьдесят четвертый» («Кодры. Молдавия литературная», 1988, 10) произвела настоящий фурор не только в местной, но и общесоюзной читательской аудитории. Роман некогда запрещенного писателя публикует не всесоюзный, а местный журнал «Кодры». В те годы это свидетельствовало о прогрессивности журнала. В «1984-м» Оруэлл изобразил возможное будущее мировое общество как тоталитарный иерархический строй, основанный на изощренном физическом и духовном порабощении, пронизанный всеобщим страхом и ненавистью. В этой книге впервые прозвучало известное выражение «Большой брат следит за тобой», или «Все животные равны, но некоторые — равнее других», а также введены ставшие широко известными термины «двоемыслие», «мыслепреступление», «Министерство правды», «внутренняя партия» и «новояз»[8]. До начала перестройки произведения Оруэлла были запрещены в СССР, именно поэтому его легальная публикация в 1988 году в молдавском журнале была смелым решением.

Одной из знаменательных черт журнала периода редакторства К. Шишкана можно назвать линию, взятую главным редактором на поддержку молодых талантов. В 80-е годы, как главный редактор журнала «Кодры», Константин Борисович Шишкан организовал при ежемесячнике «Литературную мастерскую», которой руководил. Журнал постоянно предоставлял слово молодым начинающим авторам. Как правило, это было в конце года, когда журнал полностью составлялся из произведений начинающих писателей, причем составляли эти номера сами молодые литераторы. Многие из тех, кто начинал свой путь в большую литературу с публикаций в молдавском журнале, стали впоследствии известными писателями не только в пределах республики или бывшего Союза, но и далеко за их пределами. Так, например, появившиеся в журнале поэтические публикации Е. Бауха, обратили на себя внимание художественной общественности, как и рассказы для детей Спиридона Вангели. Рассказ Кирилла Ковальджи «Пояс Ипполиты» также опубликован впервые в журнале «Кодры» (№1,1982 г.); первые свои рассказы публикует здесь Игорь Гергенредер, ныне живущий и публикующийся в Германии. Талантливый поэт Виктор Голков свои первые стихи публикует в журнале «Кодры». Евгений Хорват (1961, Россия — 1993, Германия) — русский поэт, затем немецкий художник, начинал свою литературную деятельность с журнала «Кодры». Первая посмертная публикация стихов Хорвата в России состоялась уже в 1994 году в журнале «Знамя», а выход в 2005 книги «Раскатанный слепок лица» заставил говорить о поэзии Е. Хорвата как об одном из самых интересных явлений русской литературы конца XX в.

В рамках *молдавской пушкинианы* журнал периодически публиковал материалы о пребывании Пушкина на бессарабской земле, новые документы и источники, обнаруженные молдавскими пушкинистами: Г. Богачем, М. Хазиным, В. Кушниренко, С. Рыбаком, Л Куручом. Так, например, только в одном 1983 году молдавским академическим исследователем Л. Куручом о Пушкине были опубликованы новые материалы, среди которых: «Снова об истоках романса А. С. Пушкина «Черная шаль». («Кодры. Молдавия литературная», 1983, 146-149), литературным критиком С. Рыбаком

на тему: «Михайловское лукоморье» («Кодры. Молдавия литературная», 1983, 130-145), М. Хазиным рассмотрены «Пушкинские мотивы: Люди, книги, рукописи» («Кодры. Молдавия литературная», 1983, 52-90). В этом контексте уместно напомнить, что именно в журнале «Кодры» (1983, 4) впервые было высказано предположение, что один из самых проницательных и проникновенных пушкинистов, Михаил Осипович Гершензон — тайный потомок Николая Михайловича Орлова.



В конце восьмидесятых в судьбе журнала «Кодры» произошли перемены: ежемесячник возглавил писатель, известный в республике филателист Юрий Греков[9]. Журнал «Кодры», с недавно введенным подзаголовком «Молдавия литературная», еще какое-то время продолжил линию, начатую К. Шишканом, сохраняя те же рубрики и разделы. В редколлегию в те годы, кроме бывших в ее составе Георге Маларчука, Герасима Успенского, Дмитрия Ольченко и Виктора Чудина, вошли Маргарита Арсеньева и Александр Бродский (известные в республике переводчики), молдавские писатели — Аурелиу Бусуйок, Николае Есиненку, русские писатели — Анатолий Клименко, Валерий Косарев (отв. секретарь), Лидия Латьева, Николай Савостин и литературный критик, доктор филологии, Андрей Цуркану.

В эти годы журнал, главной задачей которого всегда было отражение литературного процесса в республике, видит свою задачу, в основном, в возвращении в читательский обиход литературных произведений до тех пор недоступных читателю. В течение пяти лет (1989-1993) ежемесячник впервые опубликовал произведения классической и современной литературы, запрещенные прежней системой: «Воспоминания» Никиты Хрущева (1989-1990)[10], фантастический роман Мордукай Рошвальда «Седьмой уровень, или Дневник последнего жителя земли» (1989)[11], письма к Веронике Микле М. Эминеску (1989), роман Владимира Набокова «Лолита» (1989)[12], роман Георгия Безвиконного «Последний лишний человек» (1990)[13], рассказ Василия Аксенова «Опыт записи летнего сна» (1990)[14], роман Дмитрия Быстролетова «Записки из Живого дома» (1990)[15]. Увидели свет главы из книги Вернона Кресса «Зекамерон XX века» (1990)[16], книга Фридриха Ницше «Так говорил Заратустра» (1990)[17], роман Сола Беллоу «Планета мистера Саммлера» (1991)[18], книга С. П. Мельгунова «Красный террор в России» (1991)[19], эссе Мирчи Элиаде «От Залмоксиса до Чингис-хана» (1991)[20], «Тайна Запада. Атлантида-Европа» Дмитрия Мережковского (1991)[21]. На страницах журнала в последующие годы появились: «Пепел мечтаний» Тудора Аргези (1992)[22], роман Михаила Садовяну «Жизнь Штефана Великого» (1992)[23], роман Ивана Солоневича «Россия в концлагере» (1992)[24], а также роман Сергея Петраки «Евангелие от Маркса»(1993)[25], книга Николая Морозова «История возникновения Апокалипсиса» (1993)[26], главы из нового романа Константина Шишкана «Молнии в снегу» (1993)[27], фрагменты из романа Паула Гома «Искусство бега по замкнутому кругу»(1993)[28], «Тайна трех» Дмитрия Мережковского (1993)[29], книга Виктора Суворова «Ледокол. Кто начал вторую мировую войну?» (1993)[30], новый роман Лидии Истрати «В погоне за ветром, или Суета сует» (1993) и повесть Валентины Батяевой «Брат мой Авель» (1993) и др.

Реакция на эти публикации журнала бумерангом разнеслась по всему бывшему Союзу. Со всех уголков Союза в редакцию журнала поступали письма со словами благодарности и восхищения. «Уважаемая редакция! — пишет Лавриков Николай из села Черепаново Новосибирской области, — В № 38 за 1989 год „Литературной газеты“ я прочитал анонс неизвестного мне журнала „Кодры“ на 1990 г. и, признаться, не поверил своим глазам. Хотя у меня и была уже сделана подписка на журналы („Новый мир“, „Дружба народов“, „Литературная учеба“, „Огонек“), выписал ваш журнал. Сейчас очень сожалею, что не выписывал его в прошлом году: такого уровня всех материалов, печатающихся в одном номере, по-моему, нет ни в одном журнале… Даже уроки молдавского языка, печатающиеся с № 3, мне интересны, хотя я не молдаванин и жить ни в Румынии, ни в Молдавии не собираюсь, но мне интересен процесс сравнения его с латынью, которой я увлекаюсь. Как уже упомянул, я выписываю „Литературную учебу“, где идет „экспериментальный“, новый перевод Евангелия, но с нетерпением жду напечатания Евангелия в „Кодрах“ — вы, наверное, дадите канонический текст и будет интересно сравнить. Я люблю англоязычные вещи Набокова (почему-то на русском — ранний Набоков — он мне нравится намного меньше) и большое спасибо Вам за „Лолиту“. Очень интересен, ни на кого из пишущих сейчас не похожий, В. Бешлягэ. Если возможно, передайте мою благодарность ему за чудесный роман. Но, признаться, если бы перед этим я не читал „Улисса“ Джойса, то В. Бешлягэ мне показался бы трудным для восприятия. Сейчас же я просто наслаждаюсь им» (Журнал «Кодры», 1990, № 6, 198-199).

О популярности журнала свидетельствовал его тираж. Так, например, если в 1988 г. он составил 14.641 экз., то шестой номер 1990 г. порадовал читателей тиражом в 68.607 экз. Однако, экономическая ситуация в эти годы в республике была крайне нестабильной, что привело к тому, что уже в 1993 г. тираж журнала составил 5.064, достигнув отметки в 1.000 экземпляров в 1996-1998 гг. В 2006 г. журнал возобновил свою деятельность — увидели свет четыре номера в двух книгах (1-2) и (3-4), однако тираж в силу известных причин не был указан.

Наступившие «тяжелые» в финансовом плане девяностые годы сказывались и на издательских планах. Какое-то время помогал выйти из создавшегося положения Культурный фонд «Basarabia», взявший на себя миссию генерального спонсора, который издавал в те годы несколько газет и журналов, а также содержал литературный журнал «Кодры». Руководитель фонда — Андрей Вартик [31] — личность в Молдове известная. Однако эта временная поддержка так и не вывела издание на прежние рубежи. Не выдержав натиска рыночной экономики, журнал уже в середине девяностых годов, оставшись без спонсорской поддержки, «теряет набранную высоту» не только в тираже, но и в содержании. Многочисленные когда-то рубрики сокращены, варьируя в пределах трех-четырех: «Проза», «Поэзия», «Краеведение», «Искусство». Журнальная площадь предоставляется, как правило, лишь местным русскоязычным авторам, которые продолжают знакомить читателя со своими новыми произведениями, — Н. Саво-

стину, Г. Немчинову, Ю. Грекову, Ю. Павлову, А. Миляху, И. Ремизовой, М. Метляевой.

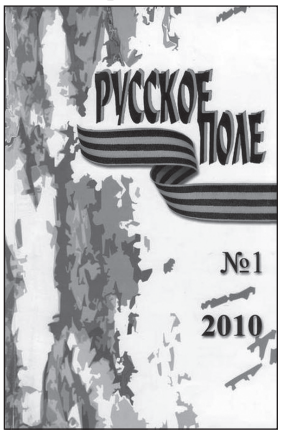
Один из последних, юбилейных номеров журнала «Кодры» (№ 5-6, 1998), вышедший в конце прошлого столетия, предварялся, словно «гласом вопиющего в пустыне», словом главного редактора, который приводим полностью: «В юбилеи принято подводить итоги, но сегодня как раз тот случай, когда мне бы не хотелось этого делать — потому что, согласитесь, писать некролог занятее малоприятное. Этот номер, вероятно (очень вероятно), — последний номер журнала, родившегося в июне 1948 года и за полвека ставшего неотъемлемой частью культуры и духовной жизни страны. Морализировать по этому поводу бессмысленно — я устал унижаться, доказывая очевидное. И то, что журнал все-таки дожил до «золотого юбилея», случилось — нужно, чтобы читатель это знал — благодаря двум людям. И сегодня я хочу с благодарностью назвать их: Василий Ланчу и Борис Михалаке, печатавшие журнал в долг, терпеливо веря вместе со мной: государство рано или поздно поймет, что нельзя равнодушно смотреть, как гибнет литературный журнал. Увы, эта вера, эта надежда — напрасны. Сегодня мы живем в мире, где все — от доморощенных «бизнесменов» до самых высоких чиновников — выучились «считать», но разучились читать. Ходят в церковь, крестятся (иногда путая руку), по всякому поводу поминают всуе имя Божье, но великие заповеди «вера без дел мертва» и «не хлебом единым жив человек» — для них звук пустой. Кричи — не докричишься. Остается уповать на чудо…» («Кодры. Молдова литературная», 1998, №5-6).

И «чудо», в образе издательства «Prut International», протянувшее руку помощи, тонущему в пучине рыночных отношений журналу, не заставило себя ждать. Как результат — четыре номера журнала в двух переплетах, появившихся в 2006 году. Однако, похоже, бесповоротно канули в лету прежние рубрики журнала, даже привычный состав редколлегии и тот — в отставке. В лице Юрия Грекова журнал нашел и составителя, и редактора, и корректора. Еще одна попытка спасти журнал не удалась.

И словно в оправдание, Ю. Греков, будто передавая эстафету, в двух журнальных номерах 2006 года представляет читателю новый литературный альманах «Литературный диалог», приглашая тем самым авторам публиковаться. Это новое издание, появившееся в Кишиневе, предприняло попытку прийти на смену умирающим «Кодрам». Редактором издания стал Николай Грес, а инициатором писатель-сатирик Иван Дуб, много лет публиковавшийся как в молдавских, так и в российских сатирических изданиях, в том числе в «Кодрах». «Литературный диалог» состоялся в трех выпусках 2005, 2006, 2007 годов. В первой книжке альманаха читатель получил возможность познакомиться с творческими исканиями более сорока известных и еще только начинающих поэтов и прозаиков. Здесь же опубликована критическая статья Валентина Ткачева «Утюг пошлости», рассматривающего произведения Олега Юзифовича, председателя Тираспольской писательской организации. Однако профессиональный уровень этого издания не оправдал ожидания читателей.

Другой альтернативой журналу «Кодры» выступил возрожденный журнал «Наше поколение», основанный в 1912 году. Очередной его номер вышел с преамбулой: «Печатный орган нашего поколения. Ежемесячный литературно-художественный, общественно-политический журнал».

Редактор-издатель Надежда Тодорова в статье «От редакции» писала: «Наше поколение должно быть свежо, бодро и здорово, потому что оно может надеяться и верить в лучшую жизнь и обновление в смысле честности, трезвости… На знамени поколения должно быть начертано: Оздоровление. К здоровой, разумной, трезвой и деятельной жизни и будет призывать наш журнал, не признавая партийности, которая ставит рамки, суживает жизнь. Журнал наш будет органом поколения. Он будет, как зеркало, отражать жизнь, думы и душу поколения» (Тодорова, 2009).



Ассоциация русских писателей республики обрела свое издание — литературно-художественный и публицистический журнал — «Русское поле». Учредителем и главным редактором русскоязычного издания стала Олеся Рудягина. Редколлегию составили известные и молодые, начинающие литераторы края — Валентина Костишар, Олег Краснов, Виктория Алесенкова, Сергей Пагын, Татьяна Орлова. В 2010 г. вышел первый номер журнала, в котором опубликованы стихи Виктора Кочеткова, Олеси Рудягиной, Валентины Костишар, Александра Челышева, Наталии Родины, Сергея Пагына, проза из новой книги Николая Савостина, Татьяны Орловой, Яны Казаченко и др. О новом местном русскоязычном журнале узнали наши поэты-эмигранты, отметившие в своем журнале «Кстати» (США) важность этого события: «посев на «Русском поле» прошел успешно. Какие он даст всходы, богатым ли будет урожай, покажет будущее. Сейчас ясно одно: вопреки назойливо внедряемому некоторыми «деятелями» в общественное сознание мнению, что русской литературы и русскоязычных читателей в Молдове практически нет, можно с полной уверенностью утверждать, что это не соответствует истине. Русская литература в республике есть. Современная, живая, сильная, яркая. И журнал «Русское поле» — лучшее тому подтверждение» (Сундеев, 2010).

Время покажет, станут ли новоявленные «толстые» русскоязычные журналы в Кишиневе центром культуры и воз-

рождающейся духовности. На данном этапе, когда в современном изменяющемся мире вопрос о культуре становится одним из самых основополагающих, нет смысла поддаваться всеобщему коммерческому ажиотажу «сбрасывания с корабля современности классики». В этом контексте правомерно попытаться спасти «тонущий» старейший кишиневский русскоязычный журнал «Кодры». Переоценивая прошлое с новых духовных позиций необходимо признать, что именно журнал «Кодры» на протяжении всей своей полувековой истории являлся и продолжает оставаться одним из сильных литературно-центрических начал в большом поликультурном пространстве Молдовы. Объединив вокруг себя не только известных разноязычных писателей, но и новую сформированную смену из числа талантливой молодежи, он способствовал сохранению русской культуры, популяризации произведений автохтонных писателей, продолжал знакомить русскоязычную аудиторию с новыми произведениями мировой классики, чем и снискал себе славу как одного из самых интересных региональных русскоязычных журналов на территории постсоветского пространства.

Примечания

1 Кирилл Ковальджи в книге воспоминаний «Моя мозаика» (первые две части были опубликованы в книге «Обратный отсчет», М.: Книжный сад, 2003) закрытию журнала «Днестр» (1962) посвящает стихотворение, назвав его «На смерть “Днестра”»:

Прощай, журнал. Не будем плакать.
Закрой обложки, как глаза.
Тебе приказано не плавать,
С тебя сорвали паруса.
Пускай ты выглядел неброско
И плавал лишь у берегов,
Пусть не толпился у киосков
Неблагодарный Кишинев,
Пусть мимо шли на матч футбольный
Читатели за валом вал,
Но Партиздат, хоть недовольно,
А все ж дотацию давал.
Пускай была скромна оценка,
И на страницах номеров
Не Евтушенко — Малашенко,
Не Кочетов — а Кочетков…
Прощай. Ты не был «Новым миром»,
Большим ты не был кораблем,
Но был ты нашим, значит — милым,
Не раз мы по тебе взгрустнем.
Прощай же «Днестр». Ты рвался лихо
В литературный океан.
Пойдем задумчиво и тихо
В одноименный ресторан.
Питомцы старого журнала
Помянем все, что было встарь, -
Как у строптивого штурвала
Стоял, качаясь, Пономарь,
Была пора — при каждом крене
Летят за борт редактора,
Но неизменен Толя Ренин
На шаткой палубе «Днестра».
Прощай, журнал. Мы не заплачем
(Воды и слез ты не любил),
Но доброй памятью заплатим,
Как ты за строчки нам платил!

2 Мынэскуртэ Ион (р. 1953, с. Попешты, Дрокиевский р-н) — молдавский писатель-фантаст. Закончил отделение журналистики Кишиневского ун-та. Член СП СССР. Произведения М. переводились на казахский, русский, таджикский. Автор книг: «Аромат возвращений» / Пер. с молд. В. Мещерякова // «Проба личности». М.: Известия, 1991. С. 242-247; «За пределами молчания — мысль» // Горизонт (Кишинев), 1985. № 8. С. 30-31; «Завтра, когда мы встретимся на Земле» / Пер. с молд. В. Балтага // «Оглянись на дом родной». Кишинев: Литература артистикэ, 1984. С. 313-329; «Мужчины Вселенной» / Пер. с молд. Г. Сквиренко // «Оглянись на дом родной». Кишинев: Литература артистикэ, 1984. С. 304-313; «Сентябрьские звезды»: / Пер. с молд. В. Балтага // Кодры, 1982. № 6. С. 65-96. (Послесловие: М. Чимпой: С. 96-97).

3 Хотя многие считают лучшей частью наследия писателя его рассказы, все же именно романы — «Сыновья и любовники», «Радуга», «Влюбленные женщины» и «Любовник леди Чаттерлей» — позволяют назвать Лоуренса выдающимся писателем XX в.

4 Кодры, № 4, 1991. С. 128-131.

5 Сомерсет Моэм создал более 100 рассказов, 25 пьес, 21 роман и ни в одном литературном жанре не был новатором. Его прославленные комедии, такие, как «Круг» (1921), «Верная жена» (1927), не отступают от канонов английской «хорошо сделанной пьесы», считает критика. Лучшие романы Моэма — в значительной степени автобиографические «Бремя страстей человеческих» и «Пряники и эль» (1930); экзотический «Луна и грош» (1919), навеянный судьбой французского художника П.Гогена; повесть о южных морях «Тесный угол» (1932); «Острие бритвы» (1944). После 1948 г. Моэм оставил драматургию и художественную прозу, писал эссе, по преимуществу на литературные темы, принесшие ему славу «английского Мопассана».

6 Относится к числу самых известных в мире авторов детективной прозы и является одним из самых публикуемых писателей за всю историю человечества. А. Кристи опубликовала более 60 детективных романов, 6 любовных романов (под псевдонимом Мэри Уэстмэкотт) и 19 сборников рассказов.

7 Курт Воннегут (1922-2007) — один из известнейших американских прозаиков XX века. Рассказ — «Next Door» (другое название: «Следующая дверь») был написан в 1955 году.

8 Роман-антиутопия «1984» (1949) Дж. Оруэлла стал продолжением «Скотного двора», в котором показал перерождение революционных принципов и программ: «Скотный двор» — притча, аллегория на революцию 1917 года и последующие события в России.

9 Греков Юрий Федорович (1938-2010) — прозаик, переводчик, журналист, известный в республике филателист. Автор более 20 книг.

10 Сын Н. Хрущева, Сергей, вспоминает: «Три года, с 1967-го по 1970-й, он диктовал свои воспоминания — почти 400 страниц печатного текста. Когда у него случился инфаркт, КГБ материалы отобрал. Но мы успели сделать копию и переправили ее за границу. В 71-м году в США вышла книга «Хрущев вспоминает». Но даже через десятилетия в ЦК никто не поинтересовался тем, что диктовал Хрущев. Не распечатали, не посмотрели. С книги сделали перевод для ограниченного круга. Их интересовало не то, что сказал Хрущев, а то, что опубликовано в Америке, — нет ли там чего о людях, которые сейчас у власти. Воспоминания начинаются с 1929-го года и заканчиваются смертью Сталина и арестом Берии. Никита Сергеевич считал, что это самый важный период, а то, что он делал сам, якобы никому неинтересно. Запрет на имя Хрущева был снят только в начале 90-х. Его

воспоминания напечатали в пяти номерах журнала «Огонек». Потом публикации запретили люди из ЦК, но главный редактор журнала Виталий Коротич на свой страх и риск выпустил еще четыре номера с воспоминаниями // Ровно 40 лет назад Никита Хрущев начал диктовать свои воспоминания // Газета «Бульвар Гордона», № 26 (114), 26 июня 2007 http://www.bulvar.com.ua/arch/2007/26/468120b5595b6/

11 «Седьмой уровень, или Дневник последнего жителя Земли» (1959; на русск. 1991) — остается одним из самых ярких художественных протестов против *ядерной войны;* являя вместе с тем пример классической *антиутопии*. Тоталитарное общество, сложившееся в микросоциуме противоатомного убежища, с жестко регламентированной частной жизнью, номерами вместо имен и планами заново заселить Землю, как только спадет радиация, способно лишь оттянуть развязку. Радиация проникает и на самый защищенный «седьмой уровень», убивая оставшихся (в т. ч. и безымянного офицера, автора дневника, из которого читатель узнает о произошедшей трагедии). Отмеченный настроением «тотального пессимизма», роман, тем не менее, был активно использован международным движением за ядерное разоружение.

12 Примечательно, что публикация романа началась в 12 номере журнала за 1989 и продолжилась уже в новом году. Тем не менее, перепечатка первых глав «Лолиты» была сделана, начиная с шестого номера журнала в 1990 году по многочисленным просьбам читателей, подписавшихся на «Кодры».

13 В середине прошлого века жил в Бухаресте известный историк, писатель, публицист Георгий Безвиконный. Главной страстью всей его жизни был великий русский поэт Пушкин, изучению жизни и творчества которого ученый посвятил долгие годы.

14 В 1990 году (№ 2) журнал повторно опубликовал «миниатюру» Василия Аксенова «Опыт записи летнего сна», которая в свое время сыграла совершенно неожиданную роль в судьбе журнала. Напомним, это произведение, написанное в Ниде (Литва), датировано автором июлем 1969 и впервые опубликовано в журнале «Кодры» в 1970 году. «Февральский номер 1970 года, где она была впервые напечатана, в мгновение ока стал библиографической редкостью. К читателю попали считанные экземпляры по той простой причине, что большая часть девятитысячного тогда тиража была отправлена под нож. Редакции влетело по первое число и на полную катушку (включая оплату расходов за уничтоженный тираж)» («Кодры», 1990, № 2, с. 115). Написанная ритмической прозой, эта миниатюра писателя, попытка записи настоящего сна являет собой пример иронической фантасмагории, отстранения от действительности, и в то же время, непередаваемым ощущением грубой, физической реальности. Использование автором в произведении рифмы является свидетельством не какого-то изобретенного автором писательского метода, а внутренним порывом.

15 В 1989 году журнал (при гл. редакторе Ю. Грекове) опубликовал воспоминания Д. А. Быстролетова (1901-1975), художника-графика, ставшего жертвой сталинских репрессий в 1938 году и реабилитированного в 1956. В предисловии к первой книге «Как я умер» автор писал: «…я полагаю, что подобное свидетельское показание окажется очень нужным советскому народу, ибо неизбежно придет время, когда о методах государственного управления можно будет говорить свободно и спокойно… Будь что будет — я пишу в собственный чемодан, но с глубокой верой, что когда-нибудь эти страницы придут к людям…» («Кодры. Молдавия литературная», 1989, 1).

16 Писатель и общественный деятель, Петр Зигмундович Демант много лет провел в сталинских лагерях (с 1941 по 1953), что не могло не отразиться на его литературном творчестве. Писал под псевдонимом Вернон Кресс. Главы из книги «Зекамерон XX века» появились впервые в 5 номере журнала «Кодры» за 1990 год. Примечательно, что лишь спустя два года книга появится отдельным изданием — Вернон Кресс. Зекамерон XX века. Роман. (М.: Художественная литература. 1992). А спустя еще два года Андрей Василевский в журнале «Новый мир» напишет о книге любопытные заметки: «Конечно, “Зекамерон XX века” вовсе не роман, как обозначено в выходных данных, что, впрочем, не умаляет его достоинств. Это книга, точнее, три книги рассказов, расположенных в хронологическом порядке. Рассказов в буквальном смысле слова, от глагола *рассказывать*. Рассказывать о чем-либо, о ком-либо. О послевоенной Колыме. О товарищах по заключению. О лагерной работе». (Андрей Василевский. Коротко о книгах // «Новый Мир» 1994, №1).

17 Трактат Фридриха Ницше «Так говорил Заратустра» — написан в жанре философско-художественной прозы. Сложное и богатое философское произведение. В самом начале книги автор дает свое видение сверхчеловека, являющегося воплощением всего самого наилучшего в человеке. Книга создавалась урывками, но в необыкновенно короткие сроки: фактически чистое время написания первых трех частей заняло не больше месяца. Эта книга — своего рода ницшеанская Библия. По признанию Ницше, на него снизошли два «видения»: сначала мысль о «вечном возвращении», а потом и образ самого Заратустры.

18 Роман «Планета мистера Сэммлера» — жемчужина творчества Сола Беллоу (Соломона Белоуса), (американского писателя еврейского происхождения, прозаика, эссеиста и педагога). Родился в семье эмигрантов из России. Основная проблематика его художественных произведений — сохранение человеком собственного «я» в хаосе социальных, национальных и моральных обязательств, возложенных на него обществом, поиск себя в чуждом мире. В 1976 г. был удостоен Нобелевской премии по литературе за «глубоко человеческое понимание и тонкий анализ современной культуры». «Планета мистера Сэммлера» — уникальное слияние классического стиля с постмодернистским авангардом. Говоря о цивилизации США как о цивилизации, лишенной будущего, автор от лица главного персонажа книги Сэммлера заявляет, что человечество не может существовать без будущего и настойчиво ищет объяснения хода истории. Беллоу известен также как автор многочисленных афоризмов, среди которых: «Смерть — это зачерненная сторона зеркала, без которой мы бы ничего не увидели».

19 Имя известного историка Русского зарубежья Сергея Петровича Мельгунова (1879-1956) знакомо современному читателю, главным образом, благодаря книге «Красный террор в России, 1918-1923», изданной в Москве в 1990 г. Однако до сих пор, как отмечает Александр Репников: «Имя Сергея Петровича Мельгунова остается практически неизвестным в современной России. Зачастую о нем знают только историки-профессионалы. Между тем, в начале XX века Мельгунов был известным автором исторических трудов по истории церкви, масонства, революционного движения в России. Впоследствии его работы вызывали полемику в русском зарубежье, в то время как в Советской России его имя было предано забвению» (Александр Репников. Возвращение историка (Сергей Мельгунов) // http://www.russkie.org). Книга С. П. Мельгунова «Красный террор в России. 1918-1923» — документальное свидетельство злодеяний, совершенных под лозунгом борьбы с классовыми врагами в первые годы после октябрьского переворота. Она основана

на свидетельских показаниях, собранных историком из разных источников, но в первую очередь из печатных органов самой ВЧК («Еженедельник ВЧК», журнал «Красный террор»), еще до его высылки из СССР.

20 В 7 номере журнала «Кодры» был опубликован перевод С. Голубицкого эссе Мирчи Элиаде — самого знаменитого и культового специалиста по философии и истории религии, магии, оккультизму и йоге. Румынский писатель, историк религий и исследователь мифологии, профессор Чикагского университета с 1957 года, писатель родился в Бухаресте в 1907 году и умер в Чикаго в 1986. Знаменитый румынский исследователь, внесший огромный вклад в развитие религиоведения.

21 Мережковский Дмитрий (1865-1941) — русский писатель, поэт, критик, переводчик, историк, религиозный философ, общественный деятель. В этой книге (1931) автор пишет о погибшей Атлантиде в 30-е годы XX века, по крохам собирая любые упоминания о ней.

22 Один из крупнейших румынских поэтов XX века. Член Румынской Академии. В переводе Валерия Косарева это стихотворение впервые было опубликовано на страницах журнала.

23 Исторический роман одного из основоположников новой литературы в Румынии повествует о героическом прошлом Румынии, которое противопоставляется ее настоящему. Выражен протест против антинародной политики правящих классов, против фашизма. Книга М. Садовяну, стилизованная под летопись, посвящена жизнеописанию молдавского господаря Штефана Великого (1457-1504), патриота, борца против иноземных захватчиков, мудрого политика, который, понимая свободолюбивые устремления народа, отстаивал его интересы и в своей борьбе опирался на народ.

24 Автобиографические очерки выдающегося российского публициста Ивана Лукьяновича Солоневича, русского публициста, мыслителя, журналиста и общественного деятеля (1891, Российская империя — 1953, Монтевидео, Уругвай), «Россия в концлагере» — одно из лучших произведений в российской литературе XX века. Незаслуженно забытое, оно гораздо менее известно в России, чем за ее пределами. Книга И. Солоневича «Россия в концлагере» была первой серьезной попыткой очевидца рассказать об империи сталинских трудовых лагерей.

25 Петраки Сергей (1963) — прозаик. Дебютировал рассказом «Мы и побережье» (1989) в коллективном сборнике молодых поэтов и прозаиков «Дельтаплан». «Сергей Петраки — отмечает К. Б. Шишкан — принадлежит к молодым писателям «новой волны», весьма критично и неординарно подходящим к реалиям современной им действительности. В 90-х годах молодой прозаик активно печатается, причем пробует свои силы уже в таком сложном жанре, как роман. В 1993 году в журнале «Кодры. Молдова литературная» выходит в свет его первое крупное прозаическое произведение «Евангелие от Маркса» (журнальный вариант, № 1-3). В этом непростом романе, где видения, фантастические ситуации соседствуют с реалиями советских будней, явственно проступают нити, связующие творчество молодого писателя с булгаковской традицией. В 1997 году С. Петраки выступает в журнале с новым большим романом «Армагеддон мертвых» («Кодры», 1997, № 1-2). Подробнее об этом см.: К. Б. Шишкан, С. Г. Пынзару, С. П. Прокоп. Русская литература Молдовы в лицах и персоналиях (XIX — начало XXI вв.)

26 В настоящей книге Николая Морозова (1854-1946), революционера-народника, ученого, почетного члена Академии наук СССР (1932), основным является астрономическое вычисление времени возникновения Апокалипсиса.

27 К. Шишкан создает в 2002 году новый роман «Молнии в снегу», назвав его еще «романом о хождении за три времени творческой интеллигенции Молдовы». Написанный в лучших традициях реалистического сложно-ассоциативного романа, он интересен автобиографическими мотивами мемуарного плана, разножанровыми вплетениями, несущими в себе лирические страницы и детективный сюжет, драматические коллизии и элементы памфлета.

28 Книга известного румынского писателя и диссидента Паула Гомы (Paul Goma), урожденного села Мана Оргеевского р-на (род. 1935), проживающего в настоящее время в Париже.

29 Центральное место в трилогии «Тайна трех» (1923) занимает трактовка русским писателем и философом загадок и тайн древнейших цивилизаций (Египта, Вавилона, Древней Греции и др.), отразившихся в христианской религии и философии.

30 «Ледокол» Виктора Суворова по оценке лондонской газеты «Таймс», — самое оригинальное произведение современной истории. Книга переведена на 27 языков, выдержала более 100 изданий. В ней автор предлагает свою версию начала Второй мировой войны.

31 Вартик Андрей (1948-2009) — режиссер, писатель, публицист, журналист, исследователь, депутат первого парламента (1990), советник президента, а в последние годы — директор программ на радиостанции Vocea Basarabiei.

Литература

Греков Ю. // «Кодры. Молдова литературная», 1998, № 5-6.

Ермолова В. Роль литературно-художественных журналов в сохранении и развитии русской культуры Украины — http://russian.kiev.ua/archives/2007/0702/070209cp01.shtml

«Кодры. Молдавия литературная», 1983, 4.

«Кодры. Молдавия литературная», 1983, 6.

«Кодры. Молдавия литературная», 1988, 10.

«Кодры. Молдавия литературная», 1989, 1.

Куруч Л. Снова об истоках романса А. С. Пушкина «Черная шаль» // «Кодры. Молдавия литературная», 1983, № 6.

Наниев А. У истоков «Кодр» // Независимая Молдова, 7 августа 2008.

Парамонов К. Толстые журналы http://www.russ.ru/journal/kniga/98-06-15/param.htm

Рыбак С. «Михайловское лукоморье» // «Кодры. Молдавия литературная», 1983, № 6.

Сундеев В. Журнал «Русское поле»: посев // «Кстати» http://www.kstati.net/articles.php?a=435

Тодорова Н. Из программного заявления «От редакции» // «Наше поколение», 2009, № 1 (12).

Усенбекова С. Мы все продолжение друг друга (О журнале «Простор») http://prstr.narod.ru/texts/num0503/use0503.htm

Хазин М. «Пушкинские мотивы: Люди, книги, рукописи» // «Кодры. Молдавия литературная», 1983, № 4.

REZUMAT

Prezentul articol este prima încercare de a arăta locul și rolul revistei literare de limbă rusă din Moldova «Codrii» în contextul local literar. În consecință, autorul își propune să identifice provocările cu care se confruntă revista pentru mai mult de o jumătate de secol. În prezent, cea mai veche revistă de limbă rusă «Codrii» din R. Moldova nu se mai editează. Acest studiu restabilește cele mai importante repere ale revistei, care a jucat de mai mult timp rolul de centralizare a culturii ruse în țară.

Cuvinte cheie: reviste literare de limbă rusă, cultura rusă, problema, jurnalul.

РЕЗЮМЕ

В предлагаемой статье впервые предпринимается попытка обозначить место и роль молдавского русскоязычного литературного журнала «Кодры» в местном литературном контексте. Исходя из этого, автор ставит перед собой цель выявить задачи, стоящие перед журналом на протяжении более полувека. В настоящее время издание старейшего русскоязычного журнала «Кодры» приостановлено. Настоящим исследованием автор восстанавливает основные вехи деятельности журнала, на протяжении длительного времени игравшего роль центра русской культуры в республике.

Ключевые слова: литературный журнал, русскоязычный, русская культура, задачи толстого журнала.

SUMMARY

For the first time this article attempts to determine the place and the role of the Moldovan Russian-language literary magazine «Codri» in the local literary process. Accordingly, the author aims to identify challenges the magazine has been facing for more than half a century. Currently the oldest Russian-language edition of the magazine «Codri» is suspended. This study restores the main milestones of the activity of the magazine that has played the role of the center of Russian culture in Moldova for a long time.

Key words: literary magazine, Russian-language, Russian culture, the aims of the magazine.

В. И. СЫРФ

ПРОБЛЕМА ВИДОВОЙ НОМИНАЦИИ КОМИЧЕСКИХ МИНИАТЮР В ГАГАУЗСКОЙ НАРОДНОЙ ПРОЗЕ

В гагаузской фольклористике имеется ряд неизученных вопросов, которые следует сделать достоянием науки. Они относятся как к проблемам общетеоретического характера, так и к исследованию отдельных видов устного народно-поэтического творчества. К числу таковых относится и рассматриваемая нами проблема видовой номинации комических миниатюр в гагаузской народной прозе.

Основным материалом для изучения данной проблемы послужили фольклорные тексты, публиковавшиеся в конце XIX века и на протяжении всего XX-го века, а также произведения, хранящиеся в рукописном фонде Сектора *Этнология гагаузов* АН РМ, в личных архивах гагаузоведов.

Наше сообщение не претендует на исчерпывающую полноту рассмотрения вопроса, а является лишь попыткой определения особенностей формы и содержания видов несказочной комической прозы гагаузов.

Одну из наиболее объемных и содержательных частей фольклорного наследия любого народа составляет *устная проза*. Гагаузская народная проза включает в себя два крупных раздела: *сказочный эпос* и так называемую «*несказочную прозу*».

Термин «*народная/фольклорная проза*» имеет родовое значение, ее разделение на сказочную и несказочную прозу — видовое значение, а данные части, в свою очередь, делятся на подвиды и их разновидности.

В фольклоре любого народа прозаические виды составляют большую группу, но они не у всех народов изучены в равной степени. К. В. Чистов писал: «Фольклористика до сих пор не располагает ни общепринятой классификацией жанров народной прозы, ни международной системой терминов, обозначающих ее важнейшие разновидности» (Чистов, 1964, 1).

Правда, известно, что, начиная примерно с середины XX-го века, предпринимались попытки классификации и терминологической номинации видов устной прозы, не относящихся к сказке. Например, К. Сидов предлагал классифицировать виды несказочной прозы как сообщение (*Chroniknotizen*), воспоминание (*Memorat*) и рассказ (*Fabulat*) (Sydow, 1948). «Термины эти, — отмечал К. В. Чистов, — широко вошли в обиход международной фольклористики, но до сих пор не обрели эквивалентов на русском языке» (Чистов, 1964, 1-2). От себя добавим, что они еще не нашли применения и в гагаузской фольклористике.

Вопросы классификации и изучения видов народной прозы в широком плане разрабатывались также швейцарским ученым М. Люти и чешским филологом О. Сироваткой (обзор работ в дальнем зарубежье см.: Чистов, 1964, 1-2; Азбелев, 1966, 176-180; Померанцева, 1975, 8-11), русскими учеными-фольклористами (см., напр., Пропп, 1955; Пропп, 1976; Элиасов, 1960; Емельянов, 1960; Чистов, 1964).

Несмотря на обилие предлагаемых принципов классификации видов народной прозы, все они, по существу, сводятся к тому, что устная проза должна классифицироваться на основе учета: а) функции, которую выполняет вид; б) отношения исполнителей и слушателей к содержанию рассказываемого (верят — не верят); в) степени художественности произведения народной прозы; г) отношения вида к действительности.

Эти принципы взаимодополняют друг друга и делят всю фольклорную прозу, сказочную и несказочную, на две большие группы, соответственно: а) эстетические и информативные виды; б) виды, содержащие в себе недостоверную и достоверную иннформацию; в) виды, в которых повествование воспринимается исполителями и слушателями как неправдивое и правдивое; г) художественные и нехудожественные виды.

Несказочная проза в репертуаре гагаузов состоит, на наш взгляд, из следующих видов: а) мифы, б) демонологические рассказы, в) предания, г) легенды, д) притчи, е) комические миниатюры, в том числе анекдоты. Эти устные рассказы, в свою очередь, могут делиться на тематические группы или циклы. Включение комических миниатюр в данный раздел народной прозы проводится нами с известной долей условности, поскольку они, с одной стороны, в гораздо большей степени, по сравнению с другими, перечисленными выше, видами несказочной прозы, соответствуют критериям эстетики и художественности, недостоверности и неправдивости (как и сказки), а с другой стороны, такие повествования по своей композиции и функциональной направленности не могут быть отнесены к разделу сказок.

Кроме того, наряду с проблемой классификации актуальна в нашем случае также проблема сопоставления со «смежными» видами фольклора.

Следует сказать, что все виды и подвиды гагаузской народной прозы могут вступать во взаимодействие как друг с другом, так и с другими видами фольклора. Во многих случаях обнаруживается их видовая нерасчлененность. Так, совпадающие видовые признаки прослеживаются в мифах и сказках о животных, в анекдотах и бытовых сказках и т. п. Отметим при этом, что для обозначения не только сказки, но и любого другого фольклорного повествования, в том числе анекдота и других разновидностей комической народной прозы, гагаузы пользовались одним названием — *masal* (Мошков, 1901, 2). Данное явление свидетельствует о синкретичности гагаузского фольклора, о незаконченности образования в нем отдельных видов и подвидов.

Впервые гагаузские фольклорные тексты собрал и опубликовал В. А. Мошков (тексты фактически представляли собой комические миниатюры об остроумных и находчивых шутниках и хитрецах, которых гагаузы называют *Настрадин* и *Кösä*, см. Мошков, 1895).

Впоследствии фольклорная проза комического характера публикуется на протяжении XX-го века в ряде сборников и служит иллюстративным материалом в специальных научных работах по гагаузоведению (Мошков, 1904; Манов, 1938; Zajaczkowski, 1966; Танасоглу, 1959; Бабоглу, 1969; Гайдаржи, 1973; Келар, 1992 и др.).

Разнообразие сюжетов и традиционную классификацию гагаузской народной сказки рассматривает в своей обзорной статье по устному народному творчеству гагаузов фольклорист *Л. С. Чимпоеш*. К разряду бытовых сказок автор относит разновидность сатирико-юмористических сказок, хотя они представляют собой анекдоты о *Настрадине* (именно в такой огласовке бытует среди гагаузов имя Ходжи Насреддина — *В. С.*) и байки о *Кösä* (Чимпоеш, 1995, 12).

При исследовании комических миниатюр в гагаузском устном фольклоре особое внимание нами обращалось на теоретическое и практическое разделение родственных видов народной прозы (см. ниже), их отделение от бытовых/новеллистических сказок, а также на их классификацию по тематическим группам/циклам (например, о *Ходже Настрадине* или о *Балакире*).

Итак, **комические миниатюры** (*cümbüşlü annatmalar*) состоят из близких по функциональной направленности, но отличающихся по форме и объему, а также связью с действительностью произведений народной прозы. Проблема видовой номинации данных произведений состоит в том, что следует определиться, по каким критериям их различать. Попытаемся далее дать им краткую характеристику на основании изученных нами текстов.

Анекдот (*fıkra*) занимает первое место по широте распространенности и количеству зафиксированных единиц по сравнению с *байкой/побасенкой* (*porezen*) из обыденной жизни и *небылицей* (*palávra*). По своей тематике анекдоты у гагаузов очень разнообразны: о мудрецах и глупцах, о хитрецах и простаках, о лентяях, о богачах и бедняках, о ворах, о духовенстве, на этническую тему и пр.

Если анекдот — это повествовательное произведение эпического характера с острой ситуацией, лежащей в его основе, и неожиданностью развязки, то байка или побасенка, в отличие от односюжетного по форме и короткого по объему анекдота, состоит из ряда сюжетных картинок, смешных перипетий главного героя, действие в ней разворачивается постепенно и подробно. И в анекдотах, и в байках нашли своеобразное воплощение общечеловеческие темы, идеи, определенные социальные отношения, показаны быт и домашняя жизнь народа. Наиболее популярными персонажами анекдотов и забавных историй выступают острословы, шутники и хитрецы *Hoca Nastradin, Balakir, Kösä*.

Многочисленные примеры забавных историй или баек можно найти в комических миниатюрах об остроумных и находчивых шутниках и хитрецах, которых гагаузы называют *Настрадин* и *Кösä* (см. Мошков, 1895; Танасоглу, 1959, 155-163; Zajączkowski, 1966, 128, 134-136; Бабоглу, 1969, 243-255), *Балакир* (Танасоглу, 1959, 123-124; Келар, 1992). У гагаузов в их комических рассказах встречаются также и другие имена хитрецов и пересмешников: *Чóну Мäл* (Курогло, Маруневич, 1983, 97), *Шалвир или Йаланжы Пéтри* (Чимпоеш, 2006, 115), *Жÿмбÿшчÿ Вáни* (Кösä, 1996, 13) и др.

Небылица у гагаузов представлена и как самостоятельный вид повествовательного фольклора, и как разновидность присказки, которая встречается, как правило, в зачинах и концовках сказок, но к их содержанию никакого отношения не имеет. Однако и в том, и в другом случае вымысел доведен до абсурда, чем достигается комический эффект (*примеры см. в Приложении*).

От рассмотренных выше произведений народной прозы комического характера следует отличать ряд произведений гагаузского фольклора, которые хоть и близки к ним по функциональной направленности, но все же по своим формальным показателям относятся к другому разделу устного народно-поэтического творчества — к *афористическим* видам. *Забавная шутка* (*cümbüş/şaka*), *прибаутка* (*gülümsä*), *каламбур* (*söz oyunu*) определяются нами как короткие остроумные выражения или высказывания, а также как краткие диалоги персонажей, наполненные комическим содержанием посредством не только игры слов, но и двусмысленным пониманием их значений.

Рассмотрим несколько конкретных случаев: *Буйур, буйур — сакы́нма, геери ол — соку́лма* (Пожалуйста, пожалуйста — не стесняйся, но и вперед не проходи) (*шутка хозяина дома*) (Словарь, 1973, 393); *Биздä бизä биз деерлар, сиздä бизä не деерлар?* (У нас на шило/на нас* самих шило/мы говорят, а у вас на нас/на шило что говорят?) (Шило, 2008). (*Здесь и далее перевод автора — В. С.*)

* Слово *биз* в гагаузском языке зафиксировано в двух омонимических значениях: 1. как *личное местоимение* мы и 2. как *нарицательное существительное* шило (Словарь, 1973, 82).

Таким образом, рассмотренный и изученный нами материал по проблеме видовой номинации комических миниатюр в гагаузской народной прозе позволяет сделать следующее заключение. В основе повествования ряда произведений народной прозы, бытующих у гагаузов, лежат комические ситуации, однако в зависимости от композиции, динамизма развития сюжета, наличия/отсутствия диалогов персонажей, остроты ситуации, связи с действительностью их следует классифицировать, на наш взгляд, как *анекдот* (*fıkra*), *байка* (*porezen*) и *небылица* (*palávra*).

Дальнейшее исследование произведений подобного типа, как мы полагаем, приблизит нас к более глубокому пониманию смеховой культуры гагаузов, поможет уточнить классификацию других видов народной прозы гагаузов, а также поможет разобраться во всей структуре фольклорного наследия народа.

Литература

Азбелев С. Н. Проблемы международной систематизации преданий и легенд // Русский фольклор. М.-Л., 1966. Т. 10. С. 176-195.

Вълчев В. Хитър Петър и Настрадин Ходжа. Из историята на българския народен анекдот. София, 1975.

Даскалова-Перковска Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е. Български фолклорни приказки: Каталог. София, 1994. С. 396-626.

Емельянов Л. И. Проблема художественного устного рассказа // Русский фольклор. М.-Л., 1960. Т. 15. С. 247-264.

Курогло С. С., Маруневич М. В. Социалистические преобразования в быту и культуре гагаузского населения МССР. Кишинев, 1983.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда: Этнографические очерки и материалы // Этнографическое обозрение. М., 1901. Кн. LI. № 4. С. 1-80.

Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Пропп В. Я. Легенды // Русское народное поэтическое творчество. М.-Л., 1955. Т. 2, кн.1. С. 378-386.

Пропп В. Я. Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне). М., 1999.

Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 34-45, 46-82.

Танасоглу Д. Сёзбашы // Буджактан сесляр. Литература йазылары. / Хазырл. Д. Танасоглу. Кишинев, 1959. С. 13-14.

Чимпоеш Л. С. Гагаузские народные гуляния // История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины (Сборник статей к 100-летию со дня рождения И. И. Мещерюка). Кишинев, 1999. С. 264-276.

Чимпоеш Л. С. Устное народное творчество гагаузов (80-е гг. XIX — XX вв.) // Ştiinţa. Chişinău, 1995. № 8. P. 12.

Чимпоеш Л. Устное народное творчество гагаузов (к вопросу о классификации) // Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке: Материалы Пятых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2006. С. 113-117.

Чистов К. В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. М., 1964.

Элиасов Л. Е. Русский фольклор Восточной Сибирии. Предания. Улан-Удэ, 1960. Ч. 2. С. 13-46.

Çimpoeş L. Gagauz fıkraları ve nükteleri (Milletlerarası türk halk edebiyatı ve folklor kongresi. Konya, 1993) // Erciyes. Kayseri, 1998. No: 245. S. 16-18.

Çimpoeş L. Gagauz Halk Edebiyatında Fıkralar ve Hoca Nasretinin Anlatmaları // 21.Yüzyılı Nasrettin Hoca ile Anlamak.Akşehir, 8-9 Mayıs 2008. Ankara, 2009. S. 201-205.

Dron I. Gagauz geografiya terminnerinin laflıı. Chişinău, 2001.

Sydow C. W. von. The Categories of Prose Tradition // Selected Papers on Folklore. Copenhagen, 1948. S. 60-88.

Zajączkowski Wł. Gagavuz Folkloru // I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi bildirileri. Ankara, 1976. C. I. S. 249-257.

Опубликованные источники

Бизим дост Настрадин. / Хазырл. П. Чеботарь. Комрат, 1992.

Буджактан сесляр. Литература йазылары. / Хазырл. Д. Танасоглу. Кишинев, 1959. С. 123-124, 155-163.

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.

Гагаузско-русско-молдавский словарь. 11 500 слов / Сост. Г. А. Гайдаржи, Е. К. Колца, Л. А. Покровская, Б. П. Тукан. М., 1973.

Гайдаржи Г. А. Гагаузский синтаксис. Относительное и бессоюзное подчинение придаточных. Кишинев, 1973. С. 81-86.

Жарти Балакіра. / Упорядк. та перекл. С. Келар. Київ, 1992.

Кösä М. Гülümсемää — дийл гünaa = Улыбаться — не грех. Б.м., 1996.

Литература окумаклары 9-10 класслар ичин. Хазырл. Н. Бабоглу, И. Бабоглу. Кишинев, 1988. С. 10-12, 84-86.

Манов А. И. Потеклото на гагаузите и техните обичаи и нрави. Варна, 1938. С. 146-150.

Мошков В. А. Гагаузские тексты // Изв. Общества археологии, истории и этнографии при Имп. 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. Перевод. СПб., 1904. С. 190-264.

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.

Танасоглу Д. Н. Ана дили. Грамматика хем литература окумаклары 5-жи класс ичин. Кишинев, 1990. С. 64-66.

Baboglu N., Baboglu I. Gagauz literaturası. Hrestomatiya VIII-ci — IX-cu klaslar için. Chişinău, 1997. P. 4-5.

Zajączkowski Wl. Jezyk i folklor Gagauzow z Bulgarii. Kraków, 1966. S. 128, 134-136.

Рукописные источники

Ванчу в темном царстве. Инф. К. М. Дерменжи, 46 лет. МССР, Вулканештский р-н, с. Дерменжи, 1960. Запись Г. А. Гайдаржи. Архив автора.

Как цыган овцу украл. Инф. Н. И. Гаргалык, 45 лет. МССР, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1959. Запись Е. К. Колца. Архив автора.

Кто старше? Инф. П. Н. Дерменжи, 65 лет. МССР, Тараклийский р-н, с. Дерменжи, 1959. Запись Г. А. Гайдаржи. Архив автора.

Святые: у кого их больше? Инф. Н. И. Гаргалык, 45 лет. МССР, Комратский р-н, с. Дезгинжа, 1959. Запись Е. К. Колца. Архив автора.

Такая привычка есть у меня. Инф. К. М. Дерменжи, 44 года. МССР, Тараклийский р-н, с. Дерменжи, 1958. Запись Г. А. Гайдаржи. Архив автора.

Шило, мы и вы. Инф. Г. К. Кышлалы, 44 года. Молдова, г. Кишинев, 2008. Запись В. И. Сырфа. Архив автора.

Приложение

Примеры анекдотов: *Кимдä таа чок айоз вар?*

Бир чыфытлан бир попаз бааса конмушлар, кимин религиясында таа чок айоз вар. Ким енсейжек, о таа чок тел сач öбüрüн сакалындан йолажек. Попаз демиш: «Свети Никулай» да чекмиш чыфыдын бир тел сач. Озаман чыфыт демиш: «Авраам хем Яков» да чекмиш попазын сакалындан ики тел сач. Попаз чок дüшüнмемиш да демиш: «Кырк айоз» да капмыш чыфыдан хепси сакылыны (Святые, 1959)

Святые: у кого их больше?

Поспорили раввин с попом, в какой из их религий больше святых. Кто победит, тот больше выдернет волосков из бороды соперника. Поп говорит: «Святой Николай» и выдергивает из бороды раввина один волосок. Тогда раввин говорит: «Авраам и Яков» и выдергивает из бороды попа два волоска. Поп долго не стал думать и сказал: «Сорок святых» и выдернул всю бороду раввина;

Нижä чингенä койуну чалмыш.

Бир вакыт бир чингенä чалмыш бир койун тырладан. Чалмыш, кимсей ону тутмамыш, ама чобаннар танымышлар, ким чалды да вермишлäр чингенейи давайа.

Даваетчи сормуш чингенейи, сölесин, насыл чалды койу-ну. Чингенä демиш: «Ай-айдынды, койуннар йатарды, нижä те бу инсан сала ичиндäн (гöстермиш чингенä инсана доору). Ешек дурарды, нижä сиз (гöстермиш даваетчи тарафына). Кöпеклäр йатардылар тырланын бир тарафында, нижä оннар (гöстермиш аудукатлара доору). Бäн гирдим, урдум бир койун сыртыма, кимсей бана бишей демеди, гиттим евä да хепси» (Цыган, 1959)

Как цыган овцу украл

Однажды цыган украл овцу из кошары. Украл, никто его не поймал, но чабаны разведали, кто украл, и подали на цыгана в суд.

Судья попросил цыгана рассказать, как он украл овцу. Цыган ответил: «Месяц светил ярко, овцы лежали подобно вот этой публике в зале (показал цыган в сторону людей). Осел стоял так, как вот Вы (указал в сторону судьи). Собаки спали в стороне от кошары, вот как они (направил свой взгляд в сторону адвокатов). Я вошел, схватил на спину овцу, никто мне ничего не сказал, отправился домой, вот и все»;

Ангыныз таа бüük?

Бир чала конушкада мусаафирлäр сормушлар Настрадинä: «Хожа, сäн ми бüüксüн оса кардашын мы таа бüük?» — «Билмеерим», — Хожа жуваб етмиш. — «Былдырлар анам дäärди, ани кардашым бир йаш таа бüükмüш. Озамандан артык бир йыл гечти — шинди акран лääзым олалым» (Кто старше, 1959)

Кто старше?

Однажды на пирушке гости спросили Настрадина: «Ходжа, ты старше или брат твой старше [тебя]?» — «Не знаю», — ответил Ходжа. — «В прошлом году мать моя говорила, что брат старше меня на год. С тех пор год уже прошел, значит, теперь мы должны быть ровесниками»;

Вар ölä табеетим.

Настрадин Узун-кумнарда дениз бойу гидäрмиш. Разгелä даражажык йолда каршы гелмиш бейлäн. Бей дüртмüш ону бош бüüрüнä да демиш: «Беним йок табеетим хербир ахмаа йол вермää». — «Беним са вар ölä табеетим!» — жуваб етмиш Настрадин да чекилмиш бир тарафа. (Такая привычка, 1958)

Такая привычка есть у меня.

Настрадин шел вдоль моря по песчаной косе Узун-кумнар*. Случайно на узенькой дорожке повстречал бея. Бей толкнул его по впадине под мышкой и сказал: «Я не привык всякому глупцу дорогу уступать». — «А у меня есть такая привычка!» — ответил Настрадин и отодвинулся в сторону.

* *Узун-кумнар* — мифотопоним, совпадающий с реальным топонимом (*букв.* длинные пески). Так гагаузы называют песчаную косу вдоль черноморского побережья Болгарии, где в настоящее время размещены курортные комплексы «Солнечные берег» и «Золотые пески». Так же в говоре гагаузов с. Ески Тройан (Старый Троян/Старые Трояны) звучит «название песков на побережье Черного моря между местностями Каролино-Бугаз и Затока» (Dron, 2001, 121).

Примеры небылиц: *Су бойунда бостан бакардык бобамнан икимиз. Беним адым Иван Петрович; бобам анылмыш адам, бäн да прост диил. Биздäки сусаклар хем карпузлар йокту бир бостанжыда. Пек бüüктü кабаклар, таа да бüüктü бир кабак — кökени битмиш суйун бойунда, прудун бойунда. Бüüдükчäн, бüüдü пруду айкырылды ötäнки кенара кökени. Сора башлады инсаннар гечмää üстündäн. Бир да кабак баалады бüük. Бобам бени йоллады, кесейим. Алдым нажаа, тутундум кесмää; кабаа кесäркан, качырдым нажаа кабак ичин, görämедим, гиттим евä. Бобам сорду: «Иван, кестин ми кабаа?» — «Кесмедим, качырдым нажаа кабак ичинä» — «Бей, йазык нажаа, гидäсин да буласын нажаа». Вäн корктум бобамдан, дöндüм геери, гиттим, гирдим кабаан ичинä, аарамаа нажаа. Гездим бир гün, гездим ики гün, — йок нажак, дурдум да дüшünерим. Бактым, гелер бир адам атлы. Каршылаштык. Сордум она: «Нажаа булмадын мы?» — «Шашкын булгар, арайор нажаа. Бäн качырдым хеп о кабаан ичинä бир превка хергелä, üч гün олду, арайорум, да буламыйорум, да сäн нажаа булажан* (Мошков, 1904, 204)

Мы вдвоем с отцом держали баштан у воды. Меня зовут Иван Петрович; мой отец известный человек, да и я не простой. Лучше наших сусаков (род тыквы — *В. С.*) и арбузов не было ни у кого из бахчеводов. Тыквы у нас выросли очень большими, а одна из них была настолько велика, что ее корень заканчивался на берегу пруда. Со временем эта тыква разрослась так, что перекинулась на другой берег пруда. Со временем люди стали проходить по ней с берега на берег. А сама тыква созрела, и отец отправил меня, чтобы я ее срезал. Взял я топор, принялся рубить, но уронил топор внутрь тыквы. Заглянул туда, ничего там не увидел, да и вернулся домой. Отец спрашивает: «Иван, срезал ли ты тыкву?» — «Срезал, из-за этого и топор уронил внутрь тыквы» — «Ах, жаль топора! Сходи да поищи топор». Я со страху перед отцом вернулся назад, дошел до места, проник внутрь тыквы и давай топор искать. Ходил день, ходил два — нет топора, остановился и стал думу думать. Смотрю — скачет всадник. Мы повстречались. Спросил я его: «Не находил ли ты топор?» — «Вот ошалелый болгарин, топор ищет! Я упустил вот в эту же тыкву табун лошадей, три дня прошло, как ищу, да не нахожу, а ты топор хочешь найти»;

Заман замандайкана, башак самандайкана, тыназ калбурдайкана, бäн саллангачтайкана, бобам да дüннеедä таа йоккана, Уз'ун падишаалыында девелäр боталарыннан топ ойнармышлар, клиселердä мелеклäр синек гиби учушармышлар, бир кабак коч кестийнäн, бüтün мемлекетин инсаныны дойурармышлар. Бана да бир ön буду вердилäр — мемедäн айырылайым, бäн ону бир отурумда идим, кувет едендим: бендäн каави долай бейликлердä йокту (Ванчу, 1960)

Давным-давно, с незапамятных времен, когда колос еще на стебле был, стог сена в решете был, я в колыбели был, а отца на свете еще не было, в стране Уз-падишаха* верблюды с верблюжатами мяч гоняли, в церквах ангелы, как мухи летали, зарезав одного незрелого барана, народ всей страны кормили. И мне переднюю ляжку дали, чтобы от груди оторвался, я ее за один присест съел, силу приобрел: сильнее меня в соседних странах никого не было.

**Уз-падишах* — имя падишаха может быть связано с названием тюркоязычных племен в Центральной и Средней Азии в VII-XI вв. — *узы* (*огузы*). В середине XI в. часть узов (огузов) заселила южнорусские степи, затем перешла через Дунай и заняла часть земель Византии; другая, возглавляемая сельджуками, завоевала страны Передней Азии. Узы (огузы) сыграли важную роль в этногенезе гагаузов и других тюркских народов (азербайджанцев, турок, туркмен). *Падишах* (*перс.* властитель, господин) — титул монарха в султанской Турции и в некоторых странах Ближнего и Среднего Востока.

REZUMAT

Articolul realizat în baza studierii textelor folclorice, abordează în premieră problema nominalizării de specie a povestirilor comice din proza populară găgăuză. Criteriu de determinare a tipului textului comic constituie particularitățile lui de formă și conținut. Un accent aparte în studierea povestirilor comice din folclorul oral găgăuz se pune pe aspectul divizării teoretice și practice a speciilor înrudite din proza populară, separării lor de povestea de moravuri și cea nuvelistică, precum și clasificării lor în grupuri tematice și ciclice de moravuri. Toate speciile și subspeciile prozei populare găgăuze, inclusiv poves-

tirea comică, vin în contact una cu alta, intercalându-se reciproc, cât și cu alte specii de folclor. În multe cazuri constatându-se indivizibilitatea lor, ceea ce confirmă sincretismui folclorului găgăuz în general și a prozei populare găgăuze în particular.

Cuvinte-cheie: nominalizare, comic, anecdotă, povestire hazlie/snoavă, poveste, glumă, calambur, proza populară/folclorică.

РЕЗЮМЕ

На основе изученных фольклорных текстов впервые в гагаузской фольклористике рассматривается проблема видовой номинации комических миниатюр в гагаузской народной прозе. Критериями определения того или иного вида комических текстов в фольклоре гагаузов служат особенности их формы и содержания. При исследовании комических миниатюр в гагаузском устном фольклоре особое внимание обращалось на теоретическое и практическое разделение родственных видов народной прозы, их отделение от бытовых или новеллистических сказок, а также на их классификацию по тематическим группам или циклам. Все виды и подвиды гагаузской народной прозы, в том числе комические миниатюры, могут вступать во взаимодействие как друг с другом, так и с другими видами фольклора. Во многих случаях обнаруживается их видовая нерасчлененность, что свидетельствует о синкретичности гагаузского фольклора в целом и гагаузской народной прозы в частности.

Ключевые слова: номинация, миниатюра, комическое, анекдот; забавная история/байка, небылица, забавная шутка/каламбур, народная/фольклорная проза.

SUMMARY

On the basis of the folklore texts researched for the first time in the study of Gagauzian folklore the issue of the typical nomination of comical miniatures in the Gagauzian popular prose is considered. Their peculiarities in form and content are the criteria for the type determination of comical texts in the Gagauzian folklore. During the research of the comical miniatures in the Gagauzian folklore particular attention was paid to the theoretical and practical division of the related types of popular prose, their separation from the tales of everyday life and novelistic ones, as well as to their classification by thematic groups and cycles. All the types and subtypes of the Gagauzian folklore prose including comical miniatures can interact reciprocally and with other types of folklore. In many cases their indivisibility is revealed, it shows the syncretism of the Gagauzian folklore as a whole and the Gagauzian popular prose in particular.

Key-words: nomination; miniature; comical; anecdote; funny story; cock-and-bull story; popular/folklore prose.

Е. РАЦЕЕВА

ПРОБЛЕМЫ И ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ И ГРАЖДАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ У ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ БОЛГАР РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА В РАМКАХ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА

В научной литературе существует очень много работ, рассматривающих на разных уровнях обобщения проблемы современного образования, и основной мыслью в них проходит идея об образовании, которое в условиях глобализирующегося мира поможет сохранить культурное богатство планеты, поможет человеку самоосуществиться, будучи идентичным самому себе, и научит его взаимодействовать и общаться с миром. Основная цель образования в поликультурном обществе — интеграция этнокультурных идентичностей в гармоничное целое.

Образование является каналом трансляции культурных ценностей, способом включения человека в культуру. Именно в культурном пространстве происходит социализация индивида, последовательная адаптация человека как существа социального (Степин, 1996, 42). Будучи подсистемой культуры, образование одновременно является усилителем культурной эволюции, так как субъект культуры формируется, прежде всего, в рамках образования, то есть образование не только отражает культуру, но и порождает ее (Видт, 2003, 5).

Мы будем рассматривать образование как подсистему и феномен культуры в междисциплинарном поле, на стыке этнологии, антропологии, культурологии и педагогики.

«Педагогически управляемый процесс культурной идентификации, социальной адаптации и творческой самореализации личности, в ходе которого происходит вхождение ребенка в культуру, в жизнь социума, развитие всех его творческих возможностей и способностей», — так определяют в современной педагогике культуросообразное личностно-ориентированное воспитание (Бондаревская, www.relga.rsu.ru/n29/obraz29.htm). Но таким образом (*развитие человека культуры*) может быть в общем виде сформулирована глобальная цель не только воспитания, но и образования в целом.

Идеальные ожидания относительно критериев «образованного и культурного человека» можно выразить следующей формулой: это «мобильная, динамическая и творческая личность, легко и органично входящая в диалог с любой культурой, оставаясь при этом носителем и творцом культуры своего народа с ее неповторимостью, эмоционально-чувственной сферой, духовной наполненностью и образной целостностью» (Библер, 1991, 48). Эта формула, загадывая и описывая целостную личность, очень объемно и точно обнаруживает диалектические связи между сформированной этнической (этнокультурной) идентичностью и развитыми способностями к диалогу культур. Именно эта дихотомия этнокультурного и интеркультурного акцентов в социально-педагогическом идеале определяет цели и задачи современного образования.

Рассмотрим предпосылки и проблемы реализации такого социально-педагогического идеала, предполагающего *целостную* личность гражданина Молдовы со сформированной этнокультурной идентичностью и развитыми способностями к диалогу культур для подрастающего поколения болгар в Республике Молдова, в контексте обоснования концептуального подхода к изучению родной словесности как средству этнокультурной идентификации.

Одной из важнейших предпосылок формирования этнических и гражданских ценностей в рамках образовательного процесса является *нормативно-правовая база Республики*

Молдова в области межэтнических отношений, а также защиты прав национальных меньшинств. Следует отметить, что в монографии В. П. Степанова (Степанов, 2007, 148-236), этот вопрос достаточно подробно рассмотрен в контексте тех трансформационных процессов, которые претерпело общество на протяжении последних двух десятилетий. В работе довольно полно представлена историография по проблеме становления нормативно-правовой базы в области прав национальных меньшинств. Проблема законодательства в Республике Молдова в аспекте, близком к нашей теме, рассмотрена и в работе С. Л. Нестеровой «Защита и укрепление языкового и культурного многообразия в Молдове как залог демократизации общества» (Нестерова, 2008, 24-38).

1. Научное осмысление феномена идентичность в междисциплинарном дискурсе и, в частности, следующие моменты: *Идентичность*: 1) составляет ядро как индивидуальности, так и культуры и общности, частью которой она является; 2) связана с наличием у человека четкого самоопределения, включающего выбор целей, ценностей и убеждений; 3) проявляется феноменологически через наблюдаемые паттерны решения проблем; *Этническая идентичность*: 1) как и гражданская идентичность структурируются в настоящее время, прежде всего, как составной элемент культурной идентичности; 2) содержательно связана с традициями, обычаями, бытовыми нормами и ценностями общения; 3) так как центральная зона этнической идентичности на современном этапе определяется этнокультурной специфичностью, корректно говорить об этнокультурной идентичности (Смит, 2000, 25).

2. Положение Ж. Пиаже о том, что становление этнической идентичности соотносится с этапами психического развития ребенка: 1) в 6-7 лет — фрагментарные знания о своей этнической принадлежности; 2) в 8-9 лет — четкая идентификация себя со своей этнической группой, выдвижение оснований для идентификации — национальность родителей, место проживания, родной язык; 3) в 10-11 лет в качестве особенностей разных народов ребенок отмечает уникальность истории, специфику традиционной бытовой культуры; но только в подростковом возрасте человек достигает реализованной этнической идентичности (Piaget, 2001, 74-76).

3. Научное осмысление литературы как текста культуры, что определяет необходимость изучения литературных текстов в междисциплинарном дискурсе и не только с эстетической, но и с антропологической и этнологической (Прокоп, 2008, 11) точек зрения, поскольку литература — это культурно-исторический феномен, несущий существенный объем знаний по истории, психологии, философии, религии, этнографии; литературное произведение, признанное ценностным в своей культурной традиции, является неоценимым источником этнокультурной информации: его герои действуют в рамках, заданных этническим представлением о норме, или же нарушают их; этническое самосознание, идентифицирующее себя с лучшими историческими и духовными образцами народа, дает реальную нравственную почву мыслям и чувствам человека, тем самым обусловливая его поведенческие модели, а также является базой для системного восприятия других культур.

4. Важен и еще один аспект, который отмечают ученые: доминирующей чертой современного мышления становится *ассоциативность*, когда ассоциации — «эти корреляты чувственного и интеллектуального компонентов познания — выстраиваются в сознании по типу аналогий: происходит мгновенный перебор, сравнивание ассоциаций, "примерка" их на определенный контекст. То есть компаративность может выступать в качестве методологии нового типа мышления в гуманитарном познании» (Сильнова, 2001, 132). В этой связи в образовательном процессе и гуманитарном познании особенно важной представляется роль литературы, позволяющей выстраивать и удерживать в сознании ряды ассоциаций, связывающих воедино образы, мысли, ситуации как своеобразные «островки идентичности». Благодаря этому человек не только постигает целостный образ мира, но и обретает *свой человеческий* и человечный, *глубоко личностный образ*.

Каковы проблемы для интеллектуального и эмоционального развития гармоничной личности гражданина своей страны, определенного в своей этнической идентичности и вместе с тем толерантного к другим идентичностям, если речь идет об изучении родной словесности подрастающим поколением болгар Республики Молдова? Не перечисляя всех проблем, выделим главные: задача преодолеть неизбежную этноцентричность потенциала родной литературы, противоречащую задачам интеграции в поликультурном государстве; проблема контекста (необходимость изучать родную литературу в контексте всех других изучаемых литератур), а также многие другие вопросы, которые в конечном счете могут быть обобщены и обозначены как *сложность социокультурного и образовательного дискурса*: субъект обучения — болгарин по национальности, гражданин Молдовы, ученик школы с русским языком обучения. И в этом смысле можно утверждать, что концепция преподавания родной литературы в диаспоре представляет значительно большую проблему, чем преподавание родного языка. Подтверждением этому служат практические наблюдения: для многих учителей из Болгарии, прошедших конкурс на право преподавать болгарскую словесность в диаспоре, чрезвычайно трудно работать в условиях диаспоры. На наш взгляд, причиной этих трудностей являются прежде всего существенно отличающиеся представления о дискурсе у преподавателя из метрополии и ученика из диаспоры, неизбежные в столь различных исторических и социокультурных условиях развития болгарской общности в диаспоре и в метрополии. Так, например, М. Георгиева, преподаватель-болгарист, несколько лет проработавший в Тараклии, пишет в автореферате своей диссертации: «Прошедшие 200 лет создали трудно преодолимые языковые, исторические, культурные и психологические дистанции… Одним из возможных путей сокращения этой дистанции является изучение болгарской литературы и формирование в сознании молодых людей недостающего (отсутствующего) образа болгарского мира и человека и таким образом содействовать их национальной идентификации» (Георгиева, 2009, 5). Соглашаясь с утверждением, что болгарская литература является мощным этноидентификационном ресурсом, тем не менее, считаем принципиальным усомниться в правомерности говорить об *отсутствующем* представлении о болгарском мире и болгарском этнообразе у подрастающего поколения болгар. На наш взгляд, с полным правом можно утверждать, что болгарская словесность есть средство для создания у подрастающего поколения болгар диаспоры *полноценного* и *системного* образа своей этнокультуры. А также нельзя не обратить внимания и на еще

один момент: речь должна идти о формировании не только этнических, но и гражданских ценностей и — главное! — об их гармонизации в самосознании болгар Республики Молдова.

Защищенная в начале 2009 г. диссертация Марияны Георгиевой на тему «Эмоционально-образное значение слова в анализе художественного текста в литературнообразовательном дискурсе на болгарском языке в Республике Молдова» — это конкретный вариант подхода к проблеме. Но осмысление болгарскими специалистами опыта работы в диаспоре порождает вопросы более общие и более глобальные, актуализирующие предмет на стратегическом уровне: *что есть и чем должна быть болгарская литература для болгар диаспоры?* У Г. Чобанова находим констатацию факта неоднозначных и подчас полюсных рецептивных проекций болгарской литературы в диаспоре и как маргинальной («литература *маленького* народа и языка») и как сверхпрестижной («литература *моего* народа и на *моем* языке»); понимание того, что болгарская литература в диаспоре воспринимается как «престижная или наивная, как священная и патриотичная, но не эстетически и интимно» (Чобанов, www.online.bg/kultura/my_html/2030/b_bes.htm). И очень уместна в цепочке рассуждений этого автора мысль о том, что нельзя современного человека ограничивать культурным пространством Болгарского Возрождения, даже если он внутренне очень мотивирован на этнокультурную определенность. Человек, живущий сегодня, «нуждается в Литературе, составленной из многих литератур».

Представим несколько важных теоретических моментов для обоснования концептуального подхода к изучению болгарской словесности в условиях диаспоры, подчеркнув, однако, что данный концептуальный подход может быть использован и для изучения других этнолитератур в условиях поликультурного государства.

С методологической точки зрения для осмысления образования как процесса идентификации важно рассмотреть также соотношение таких понятий, как *значения — ценности — смыслы*. Значение — это знание, которое становится смыслом только тогда, когда оно начинает выражать отношение человека к тому, что отражается в знании, начинает переживаться личностью в чувствах и эмоциях (Борытко, 2000, 118). Г. Триандис определяет ценности как культурнообусловленные когнитивные категории, которые, благодаря связанным с ними ассоциативным компонентам, сопряжены с аффективным содержанием и обладают сильным мотивационным потенциалом (Триандис, 2007, 142). С понятием *ценности* как элемента социального знания смыкается понятие «*социальных представлений*» (Московичи, 1992, 85), которые понимаются как образы, в которых сконденсирована совокупность значений и которые могут рассматриваться как социальные категории, участвующие в процессах формирования и поддержания этнической идентичности.

Для обоснования подхода к изучению родной литературы *как средству этнокультурной идентификации болгар Молдовы*) конструктивны разработанные Д. Б. Гудковым и В. В. Красных положения о культурном когнитивном пространстве и о национально-культурной специфике построения дискурса, об индивидуальной и коллективной когнитивных базах, а также о механизме формирования прецедентных феноменов (именах, высказываниях, ситуациях, текстах) (Красных, 2002, 206-211). Культурные феномены, прежде чем обрести статус *прецедентных*, подвергаются определенной обработке, проходят через алгоритм, существующий в том или ином национально-лингвокультурном сообществе. Получив же статус прецедентных, они становятся ядерными элементами когнитивной базы и уже сами сохраняют и задают алгоритм восприятия текстов, так как воспринимаются (осознанно или неосознанно) как *эталоны существенных характеристик*, закрепленные и структурированные в национальной когнитивной базе. Таким образом, содержание родной словесности для потомков болгар-переселенцев должно обеспечивать не только языковую и речевую, но и культурную компетентность, предоставив необходимый и достаточный существенный набор прецедентной информации — имен, высказываний, ситуаций, текстов. Но следует учитывать и то, что своеобразие инварианта восприятия прецедентов определяется особенностями социокультурного и образовательного дискурса.

Ряд положений, разработанных в трудах М. М. Бахтина и В. С. Библера, служит методологическим основанием для наших рассуждений о том, как и зачем изучать болгарскую литературу подрастающему поколению болгар Республики Молдова. Важно среди них особо выделить положение о том, что Диалог, понимаемый в идее культуры, — это диалог различных культур и логик мышления со своими смыслами истины, красоты, добра; положение о персонифицированности бытия культур в Большом времени; положение о том, что погружение в диалог культур и в диалог сознаний начинается с текста, а «текст может быть понят как произведение, — то есть как форма самосознания культуры и как форма общения культур» (Библер, 1991, 288).

Проблема изучения родной литературы, выведенной на грань диалога с другими культурами, сопряжена с необходимостью определиться с критериями и параметрами измерения этничности. В науке по этому вопросу существуют различные мнения. Некоторые считают характер конститутивных принципов этничности необъективным: «Этнографы, определяя этничность, часто говорят о „чувстве", а не о сознании — чувстве принадлежности, чувстве солидарности, чувстве „своих" и „чужих" и т. п., о котором мы можем говорить в большей степени в терминах „интенсивность", „ритм жизни", „напряженность жизни", „чувство жизни" и ничего другого» (Сухачев, 1998, 36). Другие ученые (например, Г. Г. Шпет, В. Ю. Хотинец) во всех «продуктах культуры» (в словах, рисунке, постройке, костюме, в учреждениях, актах, документах) различают «как их действительное значение некоторое предметное содержание» и усматривают в них «овеществленное» содержание социальной жизни, то есть их коллективную природу (Шпет, 1996, 138). По их мнению, каждый член группы в большей или меньшей степени несет в себе духовную коллективность, систему духовных сил, определяющих настоящие переживания, впечатления и реакции индивида, систему, известную под названием традиций, преданий. По сути дела, эти рассуждения затрагивают проблему культуры как совокупности экстериорной и интериорной частей, которые соотносятся между собой как план выражения и план содержания. Экстериорная часть опредмечена и объективирована в поведенческих, деятельностных, вербальных и других знаковых проявлениях. Интериорная представляет собой «эстетические взгляды, этические убеждения, религиозные верования, представления и знания, фиксированные человеческим сознанием» (Бромлей, 1973, 47-48), а также социальные ориентации и

социальные установки. Интериорная часть культуры, по общему признанию, трудно поддается изучению. А между тем именно она позволяет объяснить внутренние механизмы культуры, разгадать ее знаки и смыслы. В этом плане видится конструктивной идея Г. Хофстеде, предложившего для преподавания использовать типологию как способ наглядного представления культуры и сравнения культур (Хофстеде, 2001, 9-10). Для каждого отдельного измерения предлагаются два полюса, которые рассматриваются как идеальные типы, но для нюансирования качеств следует показывать большее число этнокультурных образов. Соответственно литературный герой может быть полноценно проявлен как этнообраз через довольно ограниченный круг ситуаций, типичных для данной культуры, прежде всего при помощи анализа отраженных в произведении целей, правил и умений преодолевать трудности.

Таким образом, в процессе изучения родной словесности как текста культуры (в единстве экстериорных и интериорных составляющих) необходимо системно актуализировать важнейшие культурные концепты, определяющие базовые характеристики национальной картины мира, и типологизировать фольклорных и литературных героев как этнообразы, как носителей определенных этнических ценностей и социальных установок, как символы определенных качеств и моделей поведения. А также необходимо системно акцентировать внимание на том, что перед всеми обществами — традиционными и современными — стоят одни и те же проблемы, но решение этих проблем культурно обусловлено. На наш взгляд, это заострит внимание на «болгарских» типах решения проблемных вопросов, оставив открытой структуру для сравнения с типами решения похожих проблем в других культурах.

И еще один вопрос возникает при взвешивании совокупности предпосылок и проблем: когда, на какой ступени образования можно и нужно преподавать/изучать родную словесность в интеркультурном и интертекстуальном дискурсе?

В науке считается, что на второй ступени образования осваиваются нормы и ценности, составляющие содержание собственной, национальной культурной традиции, а задачей 3-ей ступени обучения является «сравнительный анализ различных культурных традиций, формирование представления о многообразии человеческих культур и диалоге как единственно возможном способе их сосуществования и взаимодействия», где «на первый план выступает теоретическая подготовка в сфере гуманитарных наук, диалог с культурой, интеграция знаний в целостную картину мира, культурная рефлексия, саморегуляция, принятие решений в ситуациях выбора, жизнетворчество» (Бондаревская, www.relga.rsu.ru/n29/obraz29.htm). Однако на наш взгляд, основы для более широкого контекста восприятия своей национальной культуры должны закладываться уже на второй (гимназической) ступени, и интеркультурность дискурса в данном случае не противоречит психолого-педагогическим постулатам о возрастных особенностях развития: 1) для воспитания понимания *Другого* как подобного, близкого, не чужого, на наш взгляд, необходимы условия более образно-эмоционального уровня восприятия, что в большей степени характеризует эту ступень по сравнению с третьей (лицейской); 2) сама болгарская культура — это яркий пример разнообразия — регионального, диалектного, что проявляется в традиционной одежде, практиках, фольклорных текстах; 3) культура бессарабских болгар в определенной мере является другой по отношению к культуре метрополии, и становление этнической идентичности бессарабских болгар естественным образом включает развитие валентностей для межкультурного диалога, поскольку культурная идентификация болгар диаспоры изначально включает в себя бессарабский компонент, одна из главных особенностей которого — поликультурность среды существования.

Таким образом, выкристаллизовывается общее требование к содержанию родной словесности как средству этнической идентификации в условиях поликультурного образовательного пространства: создать адекватное объемное представление о Лике родной культуры — открытой и готовой к диалогу с другими культурами. Иными словами, это должна быть система с открытой структурой, с валентностями для опознания других культур, близких и далеких. Изучение родной словесности должно задать интенционально направленную структуру с уже открытыми «директориями» для заполнения их данными на когнитивном и аффективном уровнях не только в процессе изучения литератур в рамках образовательного процесса, но и в процессе саморазвития в течение всей жизни.

Литература

Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. Москва: Наука, 1972.

Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. Москва: Наука, 2-е изд., 1986.

Библер В. От наукоучения к логике культуры. Москва: Политиздат, 1991.

Бондаревская Е. В. Школьное образование в контексте культуры. [online] http: //www.relga.rsu.ru/n29/obraz29.htm (цит. 26.05.2005)

Борытко Н. М. Пространство воспитания: образ бытия. Волгоград: Перемена, 2000.

Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. Москва: Наука, 1973.

Видт И. Е. Образование как феномен культуры: эволюция образовательных моделей в историко-культурном процессе: Автореферат дис. докт. пед. наук. Тюмень, 2003.

Георгиева М. Емоционално-образно значение на думата в анализа на художествения текст в литературнообразователния дискурс на български език в Република Молдова»: Автореферат на дис. за присъждане степен „доктор" по научна специалност Педагогика. София, 2009.

Игов С. В. История на българската литература 1878-1944. София: Издателство на Българската Академия на Науките, 1991.

Красных В. В. Этнопсихолингвистика и лингвокультурология. Москва: Гнозис, 2002.

Московичи С. От коллективных представлений к социальным // Вопросы социологии. 1992, т. 1, № 2.

Нестерова С. Л. Защита и укрепление языкового и культурного многообразия в Молдове как залог демократизации общества // Этносоциология и этносоциологи. Исследования, поиски, воспоминания. Москва: Старый сад, 2008.

Прокоп С. К вопросу о перспективе применения понятия «этнолитература» в контексте современных междисциплинарных исследований // Revista de etnologie şi culturologie. Chişinău: Business-Elita SRL, 2008, Vol. 2.

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. Chişinău: PRO-DIDACTICA, 2003.

Сильнова Е. И. Проектирование нового склада мышления в образовании как методологическая задача гуманитарного познания // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. К 80-летию профессора Моисея Самойловича Кагана: Материалы международной научной конференции. 18 мая 2001 г. С.-Петербург. Серия «Symposium». Выпуск №12. С.-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.

Смит А. Национална идентичност. София: Кралица Маб, 2000.

Степанов В. П. Роль художественной литературы в деле формирования и сохранения этнических ценностей украинцев Молдовы и чувства толерантности // Этнографические исследования в Республике Молдова. Кишинев: Businesss-Elita, 2006.

Степанов В. П. Украинцы Республики Молдова: влияние этногосударственного законотворчества, госучреждений и ведомств, этнокультурной среды на сохранение и развитие идентичности. Очерки трансформационного периода (1989-2005 гг). Кишинев: Business-Elita SRL, 2007.

Степин В. С. Эпоха перемен и сценарии будущего. Москва: ИФРАН, 1996.

Сухачев В. Ю. Пределы идентичности // Вестник Санкт-Петербургского Университета. 1998. Серия 6. Выпуск 4 (№ 21).

Триандис Г. К. Культура и социальное поведение. Москва: Форум, 2007.

Хофстеде Х. Култури и организации. Софтуер на ума. София: Класика и стил, 2001.

Чобанов Г. Символичната родина. За преподаването на българска литература сред бессарабските българи. [online] www.online.bg/kultura/my_html/2030/b_bes.htm цит. 28.10.2004)

Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию. С.-Петербург: Алетейя, 1996.

Piaget J. The psychology of intelligence. London and New York: Routledge Classics, 2001.

REZUMAT

În acest articol educația este tratată ca un proces pedagogic dirijat de procesele culturale. Se examinează diferitele aprecieri ale identității etnice în rândul tinerei generații de bulgari din Republica Moldova, se analizează abordările studiului literaturii bulgare în diaspora, este subliniat faptul că discutarea intensă a problemelor de predare a literaturii bulgare este provocată de complexitatea discursului educativ: cetățeanul Moldovei, bulgar de origine și elev în școală rusă. Sunt numite premizele și problemele studierii literaturii etnice ca mijloc de identificare etnoculturală într-un mediu multicultural. Se justifică necesitatea de a studia textele literare, nu numai sub aspect estetic, dar și din punct de vedere antropologic și etnologic.

Cuvinte cheie: identități etno-culturale și civice, literatura bulgară, text, cultură, dialogul între culturi.

РЕЗЮМЕ

В данной статье образование рассматривается как педагогически управляемый процесс культурной идентификации. Рассматриваются различные оценки состояния этнической идентичности у подрастающего поколения болгар Республики Молдова; анализируются существующие подходы к изучению болгарской словесности в условиях диаспоры, подчеркивается, что активное обсуждение проблемы преподавания болгарской словесности вызвано исключительной сложностью образовательного дискурса: гражданин Молдовы, болгарин по происхождению и ученик в школе с русским языком обучения. Называются предпосылки и проблемы изучения этнолитературы как средства этнокультурной идентификации в поликультурной среде. Обосновывается необходимость изучения литературных текстов не только с эстетической, но и с антропологической и этнологической точек зрения.

Ключевые слова: этнокультурная и гражданская идентичность, болгарская словесность, текст, культура, диалог культур.

SUMMARY

The article considers education as the process of cultural identification managed by teaching. The state of ethnic identity among young Bulgarians of Moldova, existing approaches to learning Bulgarian language and literature in diaspora are analyzed. It is emphasized that active discussion of the issue of teaching Bulgarian language and literature is caused by exceptional difficulty of the educational discourse: the citizen of Moldova, ethnic Bulgarian and a schoolchild learning at school with teaching in Russian. The author reveals pretexts and problems of learning ethnic literature as means of ethnocultural identification in poliethnic environment. The necessity of studying literary texts not only from aesthetic but also from anthropological and ethnological points of view is grounded.

Key-words: ethno-cultural and civic identity, the Bulgarian literature, text, culture, dialogue between cultures.

CULTUROLOGIE
КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Ж. КУШНИР

ТВОРЧЕСТВО МИХАИЛА ГРЕКУ, АДЫ ЗЕВИНОЙ И ЭСФИРИ ГРЕКУ В СВЕТЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ОРТЕГИ-И-ГАССЕТА (к постановке проблемы классики)

Часть II

4. Бессарабские постмодернисты

Кроме погружения во внутреннюю бесконечность человека, отметим еще одну основную черту постмодернизма: изобилие открытий в области художественной формы, накопленных человечеством ко второй половине XX века, подарило следующей эпохе возможность их синтеза в свободном творческом процессе. И великие постмодернисты

стали его осуществлять.

Наряду с этим наблюдалась растерянность перед лицом невиданного богатства изобразительных средств; смысл открытия стали обходить вниманием, полагая существенной лишь новизну формы [11]. Игнорировался общеизвестный факт: гениальные художники далеко не всегда открывают новое направление. Достижения великих постмодернистов оказались неосознанными и потому неоцененными. (Подчеркнем: само появление их имен в ноосфере было не более гарантированным, чем появление там в свое время имени Веласкеса [12]). Зачастую плоды их творчества исподволь как бы приравнивали к произведениям их же эпигонов, а затем ввергали в «невидимость»: отделяли от публики, обрекая ее на смысловой голод, их — на тихую гибель [13]. Эта ситуация не фатальна: она зависит от интенций осмысляющего сознания и может быть изменена. Далее мы еще коснемся ее в связи с творчеством М. Греку, А. Зевиной, Э. Греку.

Здесь же отметим следующее. Художникам эпохи постмодерна нужна была особая смелость, чтобы не гнаться за новизной. А в условиях советского режима смелость требовалась еще и для того, чтобы бескомпромиссно пользоваться всеми необходимыми средствами, наработанными мировой живописью. В целом таких людей оказалось немного — и в Союзе, и на свободном Западе. В Кишиневе 60-х, в самом начале эпохи постмодернизма, их было трое. Работы Михаила Греку, Эсфири Греку и Ады Зевиной, их принцип существования были приняты как спасительное откровение, чем, собственно, и являлись. Открытый цвет, гениальность обобщений, мощь ритуального начала — все это хлынуло в Кишинев через их шедевры не только из европейского авангарда, не только из иконописи и средневековой миниатюры, но и из молдавского села (настоящее карнавальное венчание села и города). Их знали, но не узнали. Они были не коммивояжерами авангарда в Молдове, они были ее первыми и мощными постмодернистами. Они обогнали Европу, поскольку шли по такому пути, который она еще не осознала.

Этот кажущийся парадокс, эта неожиданность вполне соответствуют двуединому «закону запоздания-опережения»[14], который был сформулирован Ортегой в связи с феноменом испанской живописи. Суть его такова. Внезапно, неведомо откуда, возникают великие живописцы там, где общий уровень живописи ничем этого не предвещал, причем их явление — отзвук и продуктивное развитие некоего «эпицентра»[15], значительно удаленного от «периферии» во времени и пространстве[16].

В случае постмодернистов нужно учитывать интерференцию влияний. Тем не менее, «эпицентр», породивший творчество М. Греку, А. Зевиной, Э. Греку, четко различим: это французская живопись конца XIX — начала XX века. Именно ей, наследующей уже упомянутой английской живописи, которая наследовала Веласкесу, наследовавшему живописи итальянской, обязаны своим существованием как художников эти трое[17].

А сам феномен их творчества[18] мы сочли уместным обозначить как «Взрыв сверхновой имени Ортеги-и-Гассета»[19]. Подобно довеласкесовской Испании[20], междуречье Днестра и Прута скромно довольствовалось ролью художественной провинции, не отмеченной значимыми в мировом масштабе достижениями изобразительного искусства. Далее там возникают три великих художника. «Все трое принадлежат одной эпохе, одной нации, выросли в одном городе, дружили с юных лет <…>» (Ортега, 1997, 60), — эти слова, сказанные Ортегой о Веласкесе, Сурбаране и Алонсо Кано, сущностно отражают и ситуацию трех молдавских художников, а именно, ту глубинную общность пространства-времени, которая их объединяла. В Кишиневе, где родились Ада Зевина и Эсфирь Брик (в замужестве — Греку), все три художника провели большую часть своей жизни, а дружба их возникла в Бухаресте, где все трое учились в Академии художеств. Этнические еврейки, интеллектуалки, во многом духовно сформированные русской культурой, Ада Зевина и Эсфирь Греку порождены тем же уникальным пространством молдавского междуречья, что и Михаил Греку, который был во многом духовно сформирован румынской культурой. И такое единство столь явно, столь важно, столь не сводимо к маловыразительной лексеме «земляки», что приходится говорить об особой глубинной связи, которую и лексема «нация» определила бы чересчур поверхностно [21].

Подобно тому, как это поначалу произошло с Веласкесом, характер славы этих трех художников весьма парадоксален. Веласкесовской «дистрофичностью» (Ортега, 1997, 170) слава Михаила Греку, пожалуй, не страдала: успех был шумный и громкий [22] — в тех кругах, где вообще интересуются живописью, а они узки. Преследования тоже были громкими и шумными. Слава Ады Зевиной была гораздо тише: к художнице фактически применили «запрет на профессию»[23]. И еще несравненно более тихой была слава Эсфири Греку: керамика вообще не мыслилась как нечто потенциально «великое» — вплоть до того, сообщает Анри де Моран, что даже об искусстве Китая искусствоведение умудрялось говорить, игнорируя керамику (Де Моран, 1982, 5). Однако «дворцового» признания работы этих художников удостоились: сколько-то из них хранится в Национальном художественном музее. Более того: Михаилу Греку было присвоено звание «Народный художник»; Ада Зевина — «Кавалер ордена Республики». После смерти художников слава их обретает еще более странный характер. Ее поддерживает нежная любовь, которую испытывает к ним какое-то количество знавших их людей. Она устраивает этим художникам в престижных залах выставки, о которых знают в тех же весьма неширокиx кишиневских кругах, где вообще интересуются живописью. В других же кругах, как правило, имена Ады Зевиной и Эсфири Греку не известны; имя Михаила Греку значительно более «на слуху», но работ его публика не знает. При таких ноосферных «провалах» неудивителен и следующий парадокс. Желая присвоить Центральному выставочному залу имя кого-либо из выдающихся и этнически подходящих художников, власти и не подумали воспользоваться именем М. Греку. Правда, его творчество принято рассматривать как предмет национальной гордости. Но сказалась гипнотическая уверенность в том, что значительных художников в Молдове все-таки нет, поскольку их дар не прогремел по всему миру чудом и без всякой поддержки, зал назвали именем французского скульптора Брынкуша, уроженца соседней Румынии. Эта же уверенность, по-видимому, привела и к тому, что нет музея, посвященного творчеству кого-либо из этих трех художников (несмотря на упорные старания Тамары Греку и Дмитрия Пейчева создать музей М. Греку).

Общее состояние ноосферы вообще не благоприятствует сколько-нибудь серьезному сохранению их наследия (в частности, поиску и учету работ, находящихся в частном владении, за границами Молдовы в том числе). На подсознательном уровне царит убийственная иллюзия: высокое искусство как-нибудь пробьет себе дорогу «само» (например,

его «оценят потомки», неизвестно откуда почерпнувшие о нем сведения); если же оно не повторит мюнхаузеновский подвиг — вытащить себя из болота за волосы, — значит, оно посредственное и пускай гибнет. А на уровне сознания в связи с проблемой эстетического критерия царит растерянность. Выход из нее — предложенный нами (на основании работ многих исследователей) критерий наличия эстетического смысла (Кушнир, 2006, 169-173) — пока еще не успел покинуть поле информационной «невидимости»; мы надеемся это исправить, последовательно его применяя.

Вкратце охарактеризуем эстетический смысл творчества каждого из этих художников. В живописи Михаила Греку — это выявление структуры Универсума, в живописи Ады Зевиной — экспрессия глубины, в керамике Эсфири Греку — внутренний антропоморфизм.

Михаил Греку откровенно и мощно космичен. Он создает изображение на уровне мифа, где миф — лаконичный рассказ о бесконечно выявляемой структуре реальности. Самый естественный для Греку ракурс — сверху, причем с нечеловеческой высоты. Глубокий лаконизм цвета, прозрачное обобщение линий и композиции создает пространство пугающей достоверности — совершенное, чистое, сквозь которое мерно дышит Космос. Таковы, например, «Предполагаемая черепаха» (1973) и «Луна над Бутученами» (1979).

Греку восходит к сущности, Ада Зевина погружается в глубь сущности. У Зевиной — изощренность в форме простоты, у Греку — простота в облике изощренности. Ван Гог, которого Зевина так любила, — это экспрессия линии и цвета, порождающая скорость движения к смыслу. Экспрессия Зевиной порождает не ощущение скорости, а ощущение глубины. Она рассказывает о невероятных глубинах мира и смысла. Поэтому так много темных тонов. Это цвет земли, глубокой воды, звездного неба («Крестьянский натюрморт», 1974; «Натюрморт с бутылками», 1976; «Натюрморт с ягодами терна», 1990). Ее ранний период классической светотеневой живописи тоже опирается на это волшебство темных тонов («Автопортрет в черном берете», 1959; «Натюрморт со сливами», 1959). Но есть и радостные, открытые, чистые цвета, родственные ее любимому Ван Гогу, которые, тем не менее, создают специфически зевинский эффект — волшебного прикосновения к глубинам реальности («Сирень», 1966; «Мост на Дунае. Вилково» 1966).

Керамика нередко антропоморфична, но это, как правило, взгляд на человека извне. Эсфирь Греку рассматривает место человека во Вселенной, но точка зрения — из средоточия индивидуальности. Сосуд не повторяет формы человека, а выявляет и провоцирует человеческую сущность, неисследованные и тонкие внутренние миры («Пластика из черной керамики», «Колокольчики», «Голубой сервиз»). То есть ее произведения формируют пространство через выявление человеческой сущности.

Таким образом, культурологическая концепция Ортеги не только позволяет идентифицировать значение творчества художников Михаила Греку, Ады Зевиной, Эсфири Греку как великих постмодернистов, но и проясняет механизм, из-за которого их творчество до сих пор не обрело адекватного места в ноосфере.

Примечания

[11] «Розенберг Гарольд, влиятельный поборник современного американского искусства, изобретатель термина “живопись действия”, пишет в статье в “Нью-Йоркере ” от 6 апреля 1963: “Традиция новизны затмила все прочие традиции, отбросив их на уровень неинтересных банальностей”» (Гомбрих, 1998, 611).

[12] Так, Борхес прямо говорит о том, что был «практически невидим — не только за границей, но и дома в Буэнос-Айресе» до того вполне случайного момента, когда «Нестор Ибарра и Роже Каюа <…> решились перевести меня на французский», а затем произошла еще одна случайность: «Подозреваю, что именно этот их отважный труд проложил дорогу к тому, что в 1961 году я разделил с Сэмюэлом Беккетом премию Форментор <…>. Вследствие этой премии мои книги, как грибы, размножились по всему западному миру» (Борхес, 1997, 557-558).

[13] Так происходит, например, с грандиозными достижениями Х.-Л. Борхеса. Само его имя почти вытеснено из актуальной части ноосферы, где в то же время благоденствует его явный эпигон У. Эко, использовавший для производства суррогатов искусства множество открытий, которые Борхес совершил в области художественной формы для воплощения эстетического смысла.

[14] Закон запоздания состоит в следующем: периферия из-за своей удаленности становится частью общего культурного пространства с большим запозданием. Закон опережения таков: «наиболее современные формы, другими словами, новейшие стили рождаются не в центре, а на периферии». «Сомневаюсь, — пишет Ортега, — что существуют какие-либо значительные явления человеческой деятельности, где не действовали бы эти два закона» (Ортега, 1997, 124).

[15] Тем самым концепция Ортеги «перекликается» с культурологической концепцией о «Гольфстремах духа», которая была разработана М. Гершензоном, а выявлена, всесторонне осмыслена и введена в научный оборот Р. Клейман. См., например: Клейман, 2001, Клейман, 2004.

[16] «Таким образом, мы имеем дело с удивительным явлением, <…> а именно, с внезапным появлением при отсутствии предшествующей местной традиции, великого испанского живописца. В данном случае дело чрезвычайно осложняется еще и тем, что вместо одного художника вдруг — в одночасье — возникают четверо, и эти четверо, не считая Гойи, — единственные великие художники, которые были у нас до 1850 года. Эти четыре человека и есть то, что в мире именуется ”испанской живописью”, а трое из них знаменуют собой вершину живописи мировой. <…> У итальянской живописи есть свой последний час, и этот последний час, несомненно, испанский. Итальянская живопись рождается с Джотто и славно гибнет с Веласкесом» (Ортега, 1997, 123-124).

[17] М. Греку говорит о том, что французская живопись конца XIX — начала XX века мощно продолжала его формировать и в 50-е годы, когда непосредственного контакта с их работами у него уже не было: в Советском Союзе «импрессионисты и постимпрессионисты были под замком» (цит. по: Кушнир Ж. И. Разговор с художником // Молодежь Молдавии. 12 июня 1990. С. 8). Ада Зевина отмечает: «Народное искусство мне очень много дало. В соединении, конечно, с французской школой и всем, что у меня было прежде. Это довольно любопытный синтез, способствовавший, вероятно, тому, что вы зовете чудом здешней живописи» (цит. по: Кушнир Ж. Две или три вещи, которые я позволяю себе не знать // Молдавские ведомости. 5 сент. 1998. С. 9).

[18] О творчестве этих художников см. также: Графика А. М. Зевиной (в фонде редких книг и рукописей Владимирской областной научной библиотеки). Владимир, 2002; Греку Т. «Фиричелла» — Фира Львовна, Эсфирь Греку // Еврейское местечко. № 19. Кишинев, 2004; Греку Т. Архитектурная объемно-пространственная керамика в городской застройке // Искусство Молдавии (исследования и материалы). Киши-

нев, 1975; Греку Т. Фира Греку, или жизнь в тени // Истоки. № 2. Кишинев, 1997.; Сапего И. Урок мастера. Перед полотнами М. Греку // Искусство. № 11. 1989; Ada Zevin/ Alcătuitor Toma L. Editura ARC. 2003; Ciobanu C. Mitologia operei picturale. (Consemnări privind creația maestrului Mihai Grecu). Cul.: „ARTA-96", Chişinău, 1996; Grecu M. Culoarea şi stilul // Cultura Moldovei. 29 martie 1963; Familia Grecu — Peicev. (Буклет выставки); Prut K. La peinture de Mihail Grecu (archetipe et creacion).„Revue roumaine". Nr.2. 1992; Toma L. Acuarelele Adei Zevin // Arta'2001. Chişinău, 2001; Toma L. Mihai Grecu. Chişinau, 1997; Toma L. Mihail Grecu, un promotor al noilor tendințe în pictura contemporană din Moldova // Arta'2007. Chişinău, 2007.

19 Ведь астрономический взрыв сверхновой происходит вполне неожиданно («закон запоздания-опережения», выявленный Ортегой), сопровождается выделением невероятного количества энергии (мощный мимезис, то есть явление эстетического смысла), а замечают его лишь при условии, что вообще посмотрят в ту сторону (эстетическая значимость творчества великого художника может остаться и «незамеченной»; устойчивое присутствие в ноосфере великих произведений искусства возникает не по факту их созидания, а лишь по факту адекватного восприятия). См. также: Cuşnir J. *Творчество Ады Зевиной и феномен Невидимого Ренессанса* // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice. Vol. IV. Ch., 2003; Кушнир Ж Женщины в Молдове: творчество Эсфири Греку и феномен Невидимого Ренессанса // Femeile din Moldova: Conferința republicană şt.-practică. Chişinău, 2010. P. 122-131.

20 Молдова подобна Испании и в том ее качестве, которое Ортега, полагая весьма существенным, определял как «*finis terrae*» (край земли), где культура соответственно имеет «пограничный характер» (Ортега, 1997, 116).

21 Феномен сущностного единства, присутствующий не названным в пространстве молдавского междуречья, неизменно привлекал исследовательское внимание Р. Клейман. Она постоянно стремилась так или иначе терминологически отразить этот сложный для обозначения феномен («кишиневский хронотоп», «бессарабская ментальность»), а также сформировать достаточно широкий круг коллег для совместной работы над проблемой. Это радостное сотворчество, в ходе которого участникам открывался целый ряд плодотворных идей, было прервано безвременной смертью Р. Клейман.

22 В 1990 году, накануне развала советской империи, М. Греку стал Лауреатом Государственной премии СССР по живописи — единственным в Молдове художником, отмеченным этой наградой. Поздравляя его, искусствовед Игорь Васильев, секретарь жюри Комитета по Государственным премиям, написал: «Я счастлив, что „Короля живописи" отметили коллеги из всех республик. Правда, присвоили не корону, а золотую медаль./…/ Это и мой праздник./…/Смею считать, что и я помогаю утверждать справедливость и истинные критерии в искусстве» (Цит. по: Тома Л. Живопись Михаила Греку — «в одной системе с природой» // Декоративное искусство. № 4. Москва, 2006. С. 108).

23 Цит. по: Кушнир Ж. Две или три вещи, которые я позволяю себе не знать // Молдавские ведомости. 5 сент. 1998. С. 9.

Литература

Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.

Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х тт. Т. 1. М., 1994.

Борхес Х. Л. Сочинения в трех томах. Т. 3. М., 1997.

Вейдле В. Эмбриология поэзии: Статьи по поэтике и теории искусства. М., 2002.

Гадамер Х. Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988.

Гаспаров М. Классики // Литературный энциклопедический словарь. М., 1987.

Гомбрих Э. История искусства. М., 1998.

Де Моран А. История декоративно-прикладного искусства: От древнейших времен до наших дней. М., 1982.

Клейман Р. Я. К проблеме методологического синтеза в современной этнокультурологии: наследие Старца Молдавского Паисия Величковского на стыке межэтнических и междисциплинарных исследований // Revista de etnologie şi culturologie. Vol. 2. 2007.

Клейман Р. Я. Русская словесность как системообразующий фактор культурологической концепции Гершензона // Славянские чтения. Вып. 2. Кишинев, 2004.

Клейман Р. Я. Творческий метод М. О. Гершензона и теоретико-методологическая мысль в литературоведении XX века // Ежегодник Института Межэтнических Исследований. Т. 2. Кишинэу, 2001.

Кушнир Ж. Концепция эстетического смысла в системе критериев оценки художественного текста (к постановке проблемы) // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice. Vol. VI. Chişinău, 2006.

Кушнир Ж. Триада *эстетический смысл-мимесис-катарсис* // Revista de Etnologie şi Culturologie. Vol. 4. Chişinău, 2008.

Ортега-и-Гассет Х. Веласкес. Гойя. М., 1997.

Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Дегуманизация искусства. М., 2005.

Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991.

REZUMAT

Articolul este consacrat identificării culturologice a creativității celor trei mari artişti din Moldova — picturii lui Mihai Grecu, Ada Zevin şi ceramicei lui Esther Grecu. Sunt investigate condițiile necesare pentru ca această creativitate să apară în partea „vizibilă" a noosferei. Sunt utilizate tratările concepției culturologice a lui Ortega y Gasset precum şi a conceptului „clasic", dezvoltate în cadrul conceptului de sens estetic.

Cuvinte cheie: problema clasicii, conceptul de sens estetic, mimesis, catharsis, postmodernism, partea „invizibilă" a noosferei, „linia dreaptă a lui Ortega y Gasset".

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена культурологической идентификации творчества трех великих художников Молдовы — живописи Михаила Греку, Ады Зевиной и керамики Эсфири Греку. Исследуются условия, необходимые для того, чтобы это творчество оказалось в «видимой» части ноосферы. Используются авторские трактовки культурологической концепции Ортеги-и-Гассета и понятия «классика», разрабатываемые в рамках концепции эстетического смысла.

Ключевые слова: проблема классики, концепция эстетического смысла, мимезис, катарсис, постмодернизм, «невидимая» часть ноосферы, «прямая Ортеги-и-Гассета».

SUMMARY

The article deals with the culturological identification of works of three great artists of Moldova — Mihail Grecu's and Ada Zevina's painting and Esther Grecu's ceramics. The conditions necessary for these works to merge into the "visible" part of noosphere are investigated. The approaches to Ortega y Gasset's culturological conception and the notion of "classics" developed by the author are used as tools.

Key words: classics problem, conception of the aesthetic sense, mimesis, catharsis, postmodernism, "invisible" part of noosphere, Ortega y Gasset's "straight line".

V. ROCACIUC

EXPOZIȚIILE DE ARTĂ PLASTICĂ DIN RSS MOLDOVENEASCĂ ÎN CONTEXTUL SOCIOCULTURAL AL ANILOR 1940

Pentru a crea o imagine mai apropiată de ambianța anilor 1940, drept suport de referință vom utiliza stenogramele Congreselor de partid. Rezoluția Congresului I al Partidului (bolșevic) al Moldovei (6-8 februarie 1941) privind darea de seamă a secretarului CC al PC (b) al Moldovei reflectă destul de clar starea socioculturală pentru începutul unei etape noi în dezvoltarea istorică a republicii. În raportul tovarășului Borodin despre activitatea CC al PC (b) al Moldovei citim: *„…În anul 1940, marele partid al lui Lenin-Stalin a înscris în istoria sa noile victorii universal-istorice. …Prin crearea Republicii Unionale Moldovenești a fost deschisă o pagină nouă în istoria poporului moldovenesc care, în componența Uniunii Republicilor Sovietice Socialiste, cu ajutorul frățesc al popoarelor din marea Uniune Sovietică, a primit posibilitatea de a construi economia socialistă și cultura națională după formă și socialistă după conținut"* (AOSPRM, F51, inv. 1, d. 40, f. 8). Așadar, din start, prin câteva silogisme, s-au pus, practic, toate accentele de bază în orientarea artelor și esteticii moldovenești. Ulterior, obiectivele trasate vor fi păstrate drept reper și dezvoltare pentru noul sistem politic instaurat.

Secretarul CC al PC (b) al Moldovei, Borodin, în discursul său la Primul Congres al Partidului Comunist (bolșevic) al Moldovei din 1941, a mai menționat: *„În perioada ocupației românești, artiștii plastici basarabeni, precum și ceilalți lucrători ai artelor, au dus o viață mizeră. Nu existau cereri și oferte la producția artistică. Munca mai multor artiști plastici și sculptori, care au creat opere de înaltă valoare artistică, nu găsea întrebuințare"* (AOSPRM, F51, inv.1, d. 41, f.45). După instaurarea puterii sovietice au survenit anumite schimbări radicale care, în comunicarea lui Borodin, se prezentau în felul următor: *„În Basarabia ocupată se interzicea să vorbești și să cânți în limba maternă moldovenească și rusă. De aceea creația populară ca atare nu se recunoștea. În acest timp [sovietic] a fost desfășurată o muncă imensă de dezvoltare a rețelei de artă populară, fără de care este de neconceput dezvoltarea și înflorirea artei naționale moldovenești"* (AOSPRM, F51, inv.1, d. 41, f.46). Deja de la 1 ianuarie 1941 în orașele Bender, Bălți, Soroca, Orhei, Cahul, Tiraspol au fost deschise Case de Creație Populară. De la 15 februarie până la 15 martie 1941 se intenționa organizarea trecerii în revistă a creației populare republicane.

„Pentru dezvoltarea ulterioară cu succes a artei Moldovei trebuie, înainte de toate, să atragem atenția Comitetului în Problemele Artei, a organelor de partid și celor sovietice, asupra dezvoltării artei moldovenești naționale după formă și socialiste după conținut" (AOSPRM, F51, inv. 1, d. 41, f.46), se menționează în documentele CC al PC al RSSM. Studiind această sursă, avem posibilitatea să urmărim calea dezvoltării tuturor proceselor în perioada respectivă. De fapt, toată politica și planurile CC al PC (b) al Moldovei de pe atunci au fost determinate de hotărârea lui Iosif Stalin adoptată la Congresul XVIII al PCU (b) din 10-21 martie 1939, care prevedea dezvoltarea economiei naționale și a culturii, orientate spre a ajunge și a întrece principalele țări capitaliste. Artele erau menite să garanteze realizarea scopului respectiv și pentru aceasta era nevoie de o ideologie artistică unică. *„Este necesar, pe linia Direcției de Arte Plastice, a organelor de partid și celor sovietice, de creat condiții ce ar asigura creația rodnică a scriitorilor, compozitorilor, sculptorilor, artiștilor plastici asupra creării artei naționale moldovenești. Arta populară în Moldova Sovietică se dezvolta și trebuie să se dezvolte în viitor într-o legătură strânsă și sub influența culturii puternice rusești"*, citim în documentele de partid (AOSPRM, F51, inv. 1, d. 41, f.47). Totuși, printre primele ordine ale partidului și Consiliului de Miniștri al URSS, din anul 1940, referitoare la arta plastică moldovenească, am găsit doar un singur document, cu referire la crearea și instalarea monumentului lui Kotovski la Chișinău [1]. Până la realizarea lui, va trece mai mult de un deceniu [2].

Activitatea de creație și cea expozițională s-a desfășurat în Chișinău și pe parcursul anilor 1940-1944, despre care fapt mărturisesc articolele (cronicile plastice) publicate în revista lunară *Viața Basarabiei* [3].

La 16 august 1943 locțiitorul președintelui Consiliului (Sovietului) Comisarilor Poporului din Moldova, F. Gherlimanov, a trimis o scrisoare către Comitetul Organizatoric al UAP din URSS despre componența Comitetului Organizatoric al UAP RSSM și expoziției jubiliare de artă plastică planificată în 1944, la Moscova. În listă sunt menționați: secretarul responsabil, pictorul Alexei Vasiliev; membrii comitetului organizatoric, pictorii Moisei Gamburd și Alexandr Tarabukin (AOSPRM, F R-2906, inv. 1, d. 2, f. 1). Cu regret, nu dispunem de materiale documentare concrete despre această expoziție.

Pe data de 20-23 mai 1945 a avut loc cea de-a V-a Plenară a CC al PC (b), care a criticat aspru activitatea partidului din perioada anilor de război de pe teritoriul din stânga Nistrului, menționând că: *„Intelectualitatea este mobilizată insuficient în participarea la munca de colectiv și cea culturală în rândul populației"* (AOSPRM, F51, inv. 3, d. 5, f. 32). Printr-o decizie, Plenara respectivă obliga Biroul CC al PC (b) al Moldovei, comitetele județene (UKOM), orășenești, raionale de partid să îmbunătățească în mod radical munca asupra educației ideologice a intelectualității în spiritul sovietic, să organizeze studierea de către intelectuali a bazelor teoriei marxist-leniniste. Tot atunci s-a mai hotărât: *„A crea în acest scop pe lângă comitetele orășenești și comitetele județene (UKOM) de partid birouri de conferințe publice, de a organiza în centrele raionale seminare care vor funcționa permanent, cu citirea unor cicluri de prelegeri la bazele marxism-leninismului, istoriei popoarelor URSS, Constituției URSS și RSSM, relațiile internaționale și politica externă a URSS, pe probleme de filosofie, cultură, știință și artă"* (AOSPRM, F51, inv. 3, d. 5, f. 37).

La 18 iunie 1945, N. Konstantinov, președintele Sovietului Comisarilor Norodnici (ai Poporului) din RSSM și N. Salogor, secretarul Biroului CC al PC (b), au emis ordinul *Privind dezvoltarea industriei de ceramică decorativ-arhitecturală în RSSM* (AOSPRM, F2906, inv. 1, d. 8, f. 3-6). Iar în scopul facilitării organizării *expoziției a doua jubiliare de artă plastică,* aceleași instanțe oficiale vor dirija proiectarea primului sector locativ și construcția atelierelor speciale de creație. Atunci au fost programate pentru repartizare 7-8 camere, cu spațiul total de până la 200 m^2 și 3-4 apartamente din 2 odăi, cu suprafața de 120-150 m^2 (AOSPRM, F2906, inv. 1, d. 8, f. 12-13).

De asemenea, în documentele de arhivă ale CC al PC al Moldovei din 8 martie 1945 se păstrează nota informativă semnată de S. Kucevin, locțiitorul șefului secției de propagandă și agitație

a CC al PC (b) al Moldovei, adresată tovarăşului F. Gherlimanov, în care se cereau următoarele: *„În legătură cu faptul că în timpul apropiat trebuie să fie deschis Muzeul Republican de Arte Plastice, Vă rog să emiteţi ordinul către Direcţia în Problemele Artelor despre crearea şi deschiderea pe lângă muzeu a galeriei „Oamenii iluştri ai pământului moldav". Scopul de bază al galeriei este popularizarea oamenilor remarcabili, savanţilor şi revoluţionarilor poporului moldovenesc şi fiilor lui — eroilor celui de-al II-lea Război Mondial*" (AOSRM, F51, inv. 3, d. 244, f. 2, 4, 12). Anexa la acest document conţine lista cu numele lui Ştefan cel Mare, Dimitrie Cantemir, Anton Rubinştein, Serghei Lazo, Mihail Frunze, Grigori Kotovski, Alexei Şciusev, Semen Timoşenko etc.

În anul 1946 a avut loc *adunarea scriitorilor şi lucrătorilor artelor din oraşul Chişinău*. Presa de atunci remarca, cu acest prilej: *„Ţinând seama de faptul că cei mai mulţi lucrători creatori nu s-au arătat încă în învoielile sovietice ca oameni care au însuşit pe deplin metoda realismului socialist şi concepţia marxist-leninistă despre lume, organele conducătoare ale uniunilor creatoare erau datoare să urmărească cu băgare de seamă creaţia fiecărui membru al organizaţiilor, ivirea fiecărei lucrări noi şi să le supuie unei critici serioase atât înlăuntrul uniunilor, cât şi în public — în gazete şi jurnale*" (*Adunarea scriitorilor şi lucrătorilor artelor din oraşul Chişinău*// *Moldova Socialistă*, 6 octombrie 1946, nr. 197, p. 2). Ideile de restabilire şi dezvoltare a economiei şi culturii naţionale se lansau în presa periodică în formă de lozinci care, totodată, serveau şi drept titluri pentru articolele publicate. Aceste titrări deveneau ulterior şi teme de creaţie, spre exemplu: *De lichidat pe deplin neştirea de carte* (*De lichidat pedeplin neştire de carte* // *Moldova Socialistă*, 10 octombrie 1946, nr. 199, p. 1) — (*Lichidarea analfabetismului)* de Moisei Gamburd, *Om zidi în fiecare sat un club bine instalat, o casă de citire, o bibliotecă* etc. Au fost publicate chiar cerinţele faţă de clubul sătesc (Smirnov V. *Cum trebuie să fie clubul sătesc*// *Moldova Socialistă*, 29 octombrie 1946, nr. 213, Chişinău, p. 2). Chemările Comitetului Central al PC (b) din URSS către aniversarea a 29-a a Revoluţiei din Octombrie se interpretau în modul următor: *„…Lucrători ai literaturii, artei şi cinematografiei! Creaţi lucrări artistice cu conţinut ideinic înalt, dostoinice de marele norod sovietic!"…* (*Moldova Socialistă*, 3 noiembrie 1946, nr. 217, Chişinău, p. 1).

La 24 martie 1946 a fost înfiinţată *organizaţia de partid a Uniunii Artiştilor Plastici din RSSM* (AOSPRM, F276, inv. 129, d. 1, f. 1-11). În cadrul adunărilor acestei organizaţii au fost analizate, practic, toate hotărârile de partid. Şedinţele se desfăşurau *în formă deschisă* şi *închisă*. Spre exemplu, la 29 septembrie 1947, pe lângă Şcoala Republicană de Arte Plastice şi Uniunea Artiştilor Plastici a RSSM, în cadrul *adunării închise a organizaţiei de partid,* au fost discutate *Hotărârile Plenarei CC al PC(b)M din 27-29 martie 1947 „Despre starea şi măsurile îmbunătăţirii lucrului cu cadrele în republică" şi „Despre starea şi sarcinile lucrului ideologic în RSSM"*. În rezoluţia adunării nominalizate este accentuat faptul că respectivele hotărâri se referă şi la activitatea organizaţiei de partid a UAP RSSM. Atunci au fost evidenţiate şi criticate toate neajunsurile privind formarea, selectarea şi educarea ideologică a cadrelor. În încheiere, s-a hotărât să se mobilizeze toate forţele pentru finalizarea lucrărilor de creaţie către expoziţia consacrată aniversării a *30 de ani ai Marelui Octombrie.* În acest scop, s-a decis să fie radical perfecţionate toate domeniile activităţii organizaţiei respective de partid: lucrul cercurilor de studiere a biografiilor lui Vladimir Lenin şi Iosif Stalin, şefia de ordin militar (военное шефство), organizarea studioului seral în ateliere şi la Fondul Plastic, precum şi finanţarea modelelor, sistematizarea prelegerilor şi comunicărilor pe tematică diversă şi măsurile privind asigurarea condiţiilor pentru creaţie, inclusiv disciplina muncii (gazeta de perete). Totodată, respectivul organ dirija activitatea Comitetului sindical (Местком). Grigori Popov a fost ales în funcţie de responsabil pentru activitatea UAP, Vladimir Novik — pentru atelierele de creaţie, Batrova — pentru cercul de studiere a biografiilor lui Vladimir Lenin şi Iosif Stalin în atelierele de creaţie, Serghei Pikunov — pentru cercul de studiere a biografiilor lui Vladimir Lenin şi Iosif Stalin în mediul profesoral al Şcolii Republicane de Arte Plastice, Tkaci — pentru perfecţionarea muncii organizaţiei sindicale (AOSPRM, F276, inv. 129, d. 3, f. 18-20). S-a mai hotărât că numirea în funcţii de conducere să nu se mai facă fără aprobarea organelor de partid. În acelaşi timp, a fost discutată eliberarea lui Grigori Führer din funcţia de director al atelierelor de industrie artistică (AOSRM, F276, inv.129, d. 3, f. 21). La I decembrie 1949 a avut loc cea de-a III-a Plenară pe aceste probleme, care a hotărât: *„1. De considerat drept scop cel mai important al organizaţiei republicane de partid perfecţionarea activităţii de selectare, repartizare şi educaţie a cadrelor organizaţiilor de partid, sovietice şi comsomoliste şi, de asemenea, ale ramurilor economiei naţionale, ştiinţei şi culturii*" (AOSPRM, F51, inv. 8, d. 28, f. 622). Asemenea hotărâri se vor mai adopta ulterior pe tot parcursul perioadei sovietice.

În iulie 1948, în presa periodică a fost publicat *Programul de luptă a literaturii şi artei moldoveneşti* (*Moldova socialistă,* nr. 148, 29 iulie 1948, Chişinău, p. 1). De fapt, în august 1948 se împlineau 2 ani de la adoptarea hotărârii CC al PC (b) din URSS şi apariţia articolului programatic al lui Andrei Jdanov pe marginea revistelor *Leningrad* şi *Zvezda*. Însă atunci, în presă, nu s-a pomenit nimic concret despre arta plastică moldovenească. Domeniul nu a fost luat în considerare. Au fost discutate, practic, doar literatura şi muzica. La 10 iunie 1948, *Moldova Socialistă* publică un material semnat de N. Cerneavski, locţiitorul secretarului CC al PC (b) din Moldova în domeniul construcţiilor, cu titlul *De ridicat nivelul creaţiei arhitecturale* (Cerneavski N. *De ridicat nivelul creaţiei arhitecturale*// *Moldova socialistă*, nr. 113, 10 iunie 1948, Chişinău, p. 2). Faptul neglijării artei plastice se explică, probabil, că numărul artiştilor-membri ai UAP, la începutul instaurării regimului sovietic, era destul de mic. La data de 1 iunie 1945, el constituia 16 titulari, printre care 12 pictori, 2 sculptori, 1 grafician şi 1 pictor-scenograf, şi anume: pictorii Alexei Vasiliev, Pavel Bespoiasnâi, Moisei Gamburd, Eugenia Gamburd, Rostislav Okuşko, Ioachim Postolachi, Pavel Piskarev, Valentina Neceaev, Serghei Ciokolov, Grigori Führer, Grigori Popov, Grigori Iuster; sculptorii Lazăr Dubinovschi, Ivan Dobroşinski; pictorul-scenograf Grigori Kurennoi; graficianul Semen Polingher (AOSRM, F2906, inv. 1, d. 13, f. 1).

Aproximativ pentru aceeaşi perioadă de timp în dosarele UAP, aflate în Arhiva Organizaţiilor Social-Politice a Republicii Moldova, printre nume de artişti temporar aflaţi peste hotarele Moldovei, îi vom găsi pe: pictorii Pavel Bespoiasnâi, Alexei Vasiliev, Mihail Grecu, Esther Grecu, Moisei Gamburd, Efim Gamburd, Ada Zevin, Abram Kalştein, Alexei Rubengher, Liubomir Sobolevski, Haim Marneanski, Alexandr Tarabukin, Grigori Iuster, Nikita Fediukin, Irina Filatiev; pictorul şi graficianul Jiul Perahim; graficienii Iurie Bulat, Semen Polingher; sculptorii Ivan Antonovici, Lazăr Dubinovschi (AOSRM, F2906, inv. 1, d. 13, f. 3). Considerăm necesară reproducerea listei respective anume cu indicarea specializărilor iniţiale ale plasticienilor, deoarece în perioada sovietică mulţi dintre ei vor fi nevoiţi să-şi schimbe domeniul profesat.

Între documentele colaboratorilor muzeului, scrise în 1952, s-a păstrat materialul dactilografiat *Hotărârea CC al PC(b) al US*

despre revistele „Zvezda" și „Leningrad" și arta plastică moldovenească. Acest text servește drept exemplu ilustrativ al rolului respectivei hotărâri pentru dezvoltarea artelor plastice moldovenești (ANRM, F2939, inv. 1, d. 77, f. 12, 13). De atunci, aspectul ideatico-politic va ocupa locul central în arta plastică sovietică.

Anumitele hotărâri de partid au influențat ambianța artistică din RSSM. În acest context procesele-verbale ale *Organizației primare de partid a Uniunii Artiștilor Plastici din RSS Moldovenească* servesc drept suport de referință. Sursa nominalizată ne permite să urmărim felul în care se realizau rezoluțiile și hotărârile Partidului Comunist (bolșevic) al Moldovei în domeniul artelor plastice. În anul 1948 deja s-au efectuat primele totaluri, pe acest segment. Atunci, în urma raportului lui Volkov, s-a constatat: corpul de conducere a colaboratorilor științifici și personalului administrativ al Muzeului Republican de Arte Plastice și șeful Sectorului de artă plastică al Direcției pe problemele artelor, fiind membri titulari și stagiari ai UAP, au lucrat separat de Uniunea Artiștilor Plastici. Organizația de partid a UAP a RSSM a scăpat din vedere activitatea muzeului. Drept rezultat: *„muzeul n-a devenit centru de propagare a artei plastice ruse, artei plastice clasice și n-a avut legătură cu societatea. Așadar, muzeul n-a devenit centru de răspândire a cunoștințelor privind arta plastică"* (AOSRM, F276, inv. 129, d. 6, f. 35). Pentru aceste neajunsuri, directorul muzeului, Mihail Grecu, a fost criticat că a adunat în jurul său tineri puțin versați, artiști precum Valentina Rusu-Ciobanu, Glebus Sainciuc, Leonid Grigorașenko și Vladimir Moțkaniuk. *„Grecu și-a creat atelier separat, neglijând autoritatea conducătorului studioului (președinte UAP, tovarășul Jumati). Din cauza pregătirii slabe profesionale și politice, tovarășul Grecu s-a postat pe poziția incorectă și nocivă de înțelegere a scopurilor și obiectivelor artei"* (AOSRM, F276, inv. 129, d. 6, f. 35). La fel, au fost date în vileag lacunele *„diplomatice"* în atitudinea lui Lazăr Dubinovschi (pe atunci, șef al secției de artă plastică a Consiliului artistic de pe lângă Direcția pe problemele artei și candidat în membri de partid) față de lucrul cu artiștii plastici și lucrătorii muzeului (AOSRM, F276, inv. 129, d. 6, f. 35).

Începând cu anul 1945 până în 1948, pe linia Direcției pe problemele artei se încheiau contractele financiare de creație cu artiștii plastici. Mulți dintre autori erau tratați drept persoane nepregătite sau puțin calificate. Drept urmare, în opinia membrilor de partid, statul făcea multă risipă de mijloace materiale, procurând opere mediocre, de nivel profesional inferior. Astfel, 80% din lucrările achiziționate, în urma selecției pentru expoziția Secției moldovenești, au fost apreciate de către Consiliul artistic lărgit drept rebut (AOSRM, F276, inv. 129, d. 6, f. 36).

La 16 august 1948 Comitetul pentru problemele artelor de pe lângă Consiliul de Miniștri al URSS va emite ordinul nr. 535 privind organizarea și deschiderea la Moscova, în incinta galeriei *Tretiakov* (în noiembrie 1949), a *expoziției unionale de artă plastică*. Lista tematicii de bază pentru încheierea contractelor de stat a inclus 93 teme separate (AOSRM, F2906, inv. 1, d. 29, f. 7-12). Pentru executarea acestora, șeful Direcției în Problemele Artei, I. Istru, va emite un ordin privind deschiderea la Chișinău, în august 1949, *a expoziției de opere noi de pictură, sculptură și grafică moldovenească* (AOSRM, F2906, inv. 1, d. 29, f. 13, 14). Membri ai Comitetului expozițional au fost aleși Lazăr Dubinovschi, Kir Rodnin, Rodion Gabrikov, Mihail Grecu, Ivan Erșov, Ion Jumati, Anton Mater, Boris Nesvedov, Dimitrie Sevastianov, Ivan Hazov și Boris Șirokorad.

În același timp, la 28 august 1948, la Wroclav (Polonia) a avut loc Congresul Internațional al lucrătorilor de cultură pentru apărarea păcii. În manifestul adoptat de delegați, reprezentanți ai 45 de țări din lume, au adresat un apel către intelectualitatea lumii: *„Popoarele din toată lumea nu vor război și au toate puterile să apere pacea și cultura de tentativele neofascismului. …Noi purtăm răspundere în fața popoarelor noastre, în fața omenirii și în fața istoriei. …Toate țările trebuie să desfășoare congrese naționale ale lucrătorilor culturii pentru apărarea păcii. Să se creeze peste tot comitete naționale pentru apărarea păcii. Să se consolideze colaborarea internațională a lucrătorilor de cultură din toate țările în interesele păcii"* (*Moldova Socialistă*, nr. 172, 31 august, 1948, Chișinău, p. 4). Acest eveniment, de asemenea, va deveni, ulterior, una din temele principale în artă.

De fapt, perioada anilor 1940-1950 a fost marcată de etape de cotitură. Dezvoltarea artelor din anii 1945-1948 se producea în condiții specifice, în care arta plastică sistematic reflecta temele războiului, de curând terminat. Arta se dezvolta în condiții dificile, într-un ritm intens de restabilire, care avea loc în toată URSS. În fața artei plastice din acea perioadă se punea cu insistență problema reproducerii și reflectării *patosului* deosebit al biruinței obținute, sentimentului de triumf, de bucurie a tuturor popoarelor din Uniune. Însă, în raportul conducerii UAP din RSSM către Congresul I al UAP URSS, cu referiri la tematica istorică din lucrările pictorilor moldoveni, se menționa că *lipsa de experiență creatoare* și sub *influența formalismului,* autorii operelor nu reușesc pe deplin să oglindească *adevărul vieții* și *rezonanța emoțional-estetică* a imaginilor (AOSPRM, F R-2906, inv. 1, d. 163, f. 3). Drept excepție, în acest context, a fost considerat tabloul *Blestemul* (1945) a lui Moisei Gamburd și lucrarea *Ștefan cel Mare înainte de bătălia lângă Bârlad* de Dimitrie Sevastianov. Totodată, în perioada respectivă locul de lider în lichidarea formalismului îi revenea sculpturii, în special, portretelor sculpturale de șevalet, create între anii 1947-1948: *Portret de moldoveancă* de Claudia Cobizev, *Portretul academicianului Șciusev* și *Generalul Lebedenko* de Lazăr Dubinovschi, *Serghei Lazo* de Lev Averbuh (AOSPRM, F R-2906, inv. 1, d. 163, f. 7).

Totodată, în această perioadă s-a înregistrat parcurgerea fazelor noi, „progresiste" ale genurilor și domeniilor artelor. Multe dintre ele au apărut în arta moldovenească pentru prima dată, ca răspuns al artiștilor la sarcinile înaintate. Spre exemplu, în domeniul picturii apare în premieră tabloul compozițional de dimensiuni mari; în sculptură — portretistica monumentală; în grafică — prezentarea artistică a cărții (designul poligrafic) și afișul politic. Drept domeniu absolut nou era considerată arta plastică decorativ-aplicată, în baza utilizării tradițiilor artei și plasticii decorative populare moldovenești (AOSPRM, F R-2906, inv. 1, d. 147, f. 11).

În cu totul alte condiții se aflau artele de la sfârșitul anilor '40 — prima jumătate a anilor '50 ai secolului XX, când s-au evidențiat neajunsurile generate de concepțiile estetice greșite. Pe de-o parte, acestea se caracterizau prin *fastul hipertrofiat*, *tendințele de înfrumusețare*, proprii nu doar arhitecturii, ci și altor domenii ale artelor. Pe de altă parte, viziunea artistică se arăta pasivă, diapazonul plastic se îngustase, în particular, în genul scenelor de viață cotidiană, cu abordări și rezolvări superficiale, mărunte, anecdotice, cu evitarea momentelor de conflict. În anumite cazuri, *realismul socialist* era tratat într-un sens prea îngust, fiind supus reglementărilor dogmatice (Парамонов, Червоная, 1981, 131).

După război s-au activizat expozițiile locale din toate republicile, din ținuturi și regiuni (Парамонов, Червоная, 1981, 133). În anii postbelici se organizează sistematic expoziții republicane anuale de artă plastică; au fost organizate un șir de expoziții de primăvară, expoziții personale și ale tinerilor plasticieni.

Cea mai semnificativă, după volum și semnificație, dar și după valoarea ei în arta postbelică (precum aprecia critica de atunci), a fost expoziția organizată în anul 1947, dedicată aniversării a 30-a a Revoluției din Octombrie (Toma L. *Pictura R.S.S.M. în perioada presiunii ideologice (anii '40)//Arta'95,* seria artă plastică, arhitectură. Chișinău, 1995, p. 65-75). O altă expoziție de această anvergură va deveni cea jubiliară (1954), organizată cu ocazia celei de-a 30-a aniversări a RSSM.

„*Expozițiile republicane din anii 1945-1949 arată că perioada aceasta a fost una de cotitură în arta plastică din Republica Moldova, că în acești ani finalizează așa-numitul proces de lichidare a formalismului, crește interesul artiștilor plastici față de tematica contemporaneității, sporește considerabil nivelul politico-ideologic al colectivului, în întregime*" (Лившиц, 1953, 24), menționau criticii în studiul artelor din acea perioadă. De subliniat că toate acestea aveau loc în condițiile marilor lipsuri și ale foametei.

Deja în primele expoziții din 1947-1950 se etalau lucrări care se remarcau prin tendința spre reflectarea conținutului ideatic generalizat și expresivitatea plastică a creației, spre conștientizarea principiilor de bază ale *realismului socialist*. Aceste caracteristici au fost observate de critici în lucrările anilor 1947-1949: *Drumul în kolhoz* de Mihail Grecu, *Boris Glavan* de Lazăr Dubinovschi, *S-a întors* de Valentina Rusu-Ciobanu, *Întoarcerea din câmp* de Nikita Bahcevan, *Masă de prânz în câmp* de Alexei Vasiliev, *Evacuare* de Leonid Grigorașenko, *Ospitalitate* de Claudia Cobizev, *Răscoala din Tatarbunar* de Moisei Gamburd, *Jos măștile* și *Lupta pentru pace contra instigatorilor de război* de Boris Șirokorad (AOSPRM, F R-2906, inv. 1, d. 147, f. 12).

Compozițiile *Strâmbă-Lemne* și *În robie* de Lazăr Dubinovschi, reliefurile pentru uși și *Ospitalitate* de Claudia Cobizev au fost criticate din cauza prezenței în ele a elementelor proprii *modernismului* și stilizării, care, chipurile, zădărniceau oglindirea imaginii sovietice (AOSPRM, F R-2906, inv. 1, d. 147, f. 60).

Primele lucrări din sculptura monumentală, create în perioada postbelică, erau și ele considerate mai puțin reușite. Drept exemplu elocvent pot servi *Monumentul la mormântul eroului* de Claudia Cobizev și Vladimir Dobroșinski, *Ostașul eliberator* de Leonid Fitov sau sculptura lui monumental-decorativă *Moldoveanca cu struguri.* Neajunsul de bază al acestor lucrări consta în „*caracterul tradițional al rezolvării compoziționale, simplificarea schematizată în tratarea imaginilor și pregătirea profesională insuficientă*" (AOSPRM, F R-2906, inv. 1, d. 147, f. 57).

Drept prim-succes al artei sculpturale moldovenești va servi figura monumentală a lui Serghei Lazo executată de Leonid Fitov și Aron Pliskin. În contextul culturii sovietice, valoarea acestei lucrări s-a remarcat prin autenticitatea portretistică, spiritul romantic al chipului care-l invoca pe Lazo ca propagandist înflăcărat al leninismului. Chiar și gestul mâinii, conform opiniei oficialităților, a fost găsit reușit (AOSPRM, F R-2906, inv. 1, d. 147, f. 57, 58).

Dispunem de lista expozițiilor organizate la Muzeul de Stat de Arte Plastice al RSSM pentru anul 1949: 1) *Expoziția noilor lucrări, achiziționate de fondurile muzeului (sau dăruite);* 2) *Expoziția lucrărilor artiștilor plastici moldoveni, consacrată jubileului de 25 de ani ai RASSM;* 3) *Expoziția lucrărilor artiștilor plastici moldoveni, consacrată jubileului lui Alexandr Pușkin;* 4) *Expoziția noilor lucrări, achiziționate de fondurile muzeului (sau dăruite).* În 1950 au avut loc deja 5 expoziții: 1) *Expoziția noilor lucrări, achiziționate de fondurile muzeului (sau dăruite);* 2) *Expoziția lucrărilor artiștilor plastici moldoveni, consacrată aniversării a 25 de ani de la moartea lui Grigori Kotovski;* 3) *Expoziția lucrărilor artiștilor plastici moldoveni, consacrată aniversării a 10 ani de la formarea RSSM;* 4) *Expoziția lucrărilor Laureatului Premiului Stalin, N. Jukov;* 5) *Expoziția ambulantă „Arta plastică sovietică în reproduceri",* care a avut loc în 6 localități (ANRM, F R-2939, inv. 1, d. 27, f. 3). Totodată, în darea de seamă a muzeului pentru anii 1949-'51 este adusă analiza comparată a calităților ideatico-artistice ale expozițiilor republicane de artă plastică și nivelul de prezentare a artei moldovenești în cadrul expozițiilor unionale la Moscova. În acest context, s-au evidențiat 7 expoziții mai importante: 1) *Expoziția consacrată Congresului II al PC(b) M;* 2) *Expoziția lucrărilor artiștilor plastici moldoveni, consacrată jubileului lui Alexandr Pușkin;* 3) *Expoziția lucrărilor artiștilor plastici moldoveni, consacrată aniversării a 25 de ani de la moartea lui Grigori Kotovski;* 4) *Expoziția republicană de artă plastică din 1950;* 5) *Expoziția graficienilor moldoveni;* 6) *Expoziția caricaturii politice;* 7) *Expoziția republicană de artă plastică din 1951* (ANRM, F R-2939, inv. 1, d. 27, f. 4). În studiile analitice ale operelor etalate este menționat că ele demonstrează dezvoltarea continuă a artei plastice moldovenești. Anume în cadrul acestor expoziții au fost expuse *„Iskra" la Chișinău, Lichidarea analfabetismului* de Moisei Gamburd, *Viticultorii* și *Boris Glavan* de Lazăr Dubinovschi, *Cap de moldoveancă* și *Înflorirea Moldovei sub soarele Constituției Staliniste* de Claudia Cobizev, seria de acuarele despre Kotovski de Leonid Grigorașenko etc. În același timp, se sublinia neajunsul caracteristic al ultimilor expoziții — *lipsa* celui mai efectiv și mai important domeniu în arta plastică de atunci, cum ar fi *tabloul tematic*, dat fiind că reperul de bază al acestora fiind *peisajul* și *portretul.* Astfel, spre exemplu, în expoziția din 1950 au fost expuse doar două compoziții tematice, iar în cea din 1951 — nici o lucrare.

Începând cu aceeași perioadă, în planurile muzeului, în afară de expoziții, a fost inclusă și *activitatea științifică, planurile tematice ale prelegerilor de propagandă a artei sovietice*. Spre exemplu, pentru anul 1950 una din teme avea următorul generic: „*Metoda realismului socialist — unica metodă de creație în arta plastică sovietică*" (ANRM, F R-2939, inv. 1, d. 27, f. 4). Pe linia *Societății de răspândire a cunoștințelor politice și științifice,* aceste prelegeri se citeau la Uniunea Artiștilor Plastici, la Școala Republicană „Ilia Repin", în organizații și instituții de învățământ din Chișinău, în fața muncitorilor și constructorilor. Se mai organizau și *conferințe științifico-tematice* pe următoarele teme: 1) *Legătura artei plastice moldovenești din secolele XVI-XVIII cu arta rusă și ucraineană*; 2) *Creația plastică populară moldovenească. Dezvoltarea ei pe parcursul secolelor XVIII-XIX. Creația populară a Moldovei Sovietice*; 3) *Dezvoltarea artei plastice sovietice moldovenești* (ANRM, F R-2939, inv. 1, d. 39, f. 3).

La 11 noiembrie 1950, locțiitorul Președintelui Consiliului de Miniștri al RSSM, Emilian Bucov, va emite ordinul nr.2103-r, cu următorul conținut: *"În scopurile pregătirii propunerilor pentru studierea și dezvoltarea pe viitor a creației populare artistice: a) de creat comisia în componența: V. N. Silin (președintele comisiei), A. A. Vasiliev, L. I. Dubinovschi, L. I. Diacikov, M. Ia. Livșiț, F. P. Naumov, I. Ia. Nikolaev, V. E. Novik, K. D. Rodnin, K. N. Sablin, N. D. Șarov; b) până la 1 decembrie 1950 comisia să prezinte Sovietului de Miniștri al RSSM propuneri de studiere, generalizare și dezvoltare ulterioară a creației populare artistice*" (ANRM, F R-2939, inv. 1, d. 37, f. 1). Aproximativ din același timp va începe activitatea intensă a membrilor UAP și a colaboratorilor muzeului în domeniul studierii și valorificării artei populare moldovenești. Problema dezvoltării tradițiilor populare, în contextul esteticii sovietice, poate constitui un studiu aparte.

Se consideră că *realismul socialist* a atins maturitatea sa în anii 1948-1952. În acest răstimp se schimbă tematica operelor,

devenind preponderent pașnică. În centrul atenției plasticienilor se află eroii muncii socialiste, colhoznicii, pionierii etc. În anul 1949 sculptorul Lazăr Dubinovschi creează compoziția *Viticultorii,* concepută drept proslăvire a muncii omului sovietic. Accentuând în lucrare patosul muncii colective, autorul realizează compoziția prin evidențierea figurilor de bărbați viguroși. Se relevă și alte opere la subiectul munca colectivă: *Timpul recoltării, La cursurile agricole* de Claudia Cobizev, *Rezervele de muncă* de Lev Averbuh etc. *Tenisista* de Vladimir Dobroșinski reprezintă una din primele reflectări ale tematicii consacrate sportului sovietic, fiindu-i propriu *naturalismul* evidențiat, în special, modalitatea de prelucrare și modelare a formelor, cu detalii și amănunte, utilizate din plin. La stilul, manierele, procedeele de realizare a operelor de artă plastică moldovenească sovietică de atunci s-au referit revista *Octombrie* nr. 1, 1951 și dosarele de arhivă (ANRM, F R-2939, inv. 1, d. 76, f. 1-53).

Note

1 A se vedea: AOSPRM, F51, inv.1, d. 3, 76 f.

2 A se vedea: Monumentul eroului // Femeia Moldovei, august 1954, nr. 8, p. 8.

3 A se vedea: Plămădeală O. O instituție de educație artistică: Societatea de Belles-Artes din Chișinău // Viața Basarabiei, 1939, nr.1, p. 51-53; Plămădeală O. Cronica plastică // Viața Basarabiei, 1939, nr. 7-8, p. 123-125; Zottoviceanu E. În loc de cronică plastică // Viața Basarabiei, 1941, nr. 5, p. 424 (88); Zottoviceanu E. Cronica plastică // Viața Basarabiei, 1941, nr. 2-3, p. 199-200 (99-100); Zottoviceanu E. Cronica plastică: expoziția tinerimii artistice // Viața Basarabiei, 1942, nr. 5-6, p. 165-166; Sargețiu O. Caricaturistul Gheorghe Voinescu // Viața Basarabiei, 1942, nr. 10-11, p. 790-791 (82-83); Stâncă Ș. Expoziția: Clara Cantemir și I. Mîndru // Viața Basarabiei, 1944, nr. 3, 4, p. 276-277 (160-161); Bezviconi G. Contribuții la cunoașterea trecutului artelor plastice în Basarabia // Viața Basarabiei, 1944, nr. 3, 4, p. 274-276 (158-160) etc.

Literatura

Adunarea scriitorilor și lucrătorilor artelor din orașul Chișinău // Moldova Socialistă, 6 octombrie 1946, nr. 197.

ANRM, F R-2939, inv. 1, d. 27, f. 3, 4.

ANRM, F R-2939, inv. 1, d. 37, f. 1.

ANRM, F R-2939, inv. 1, d. 39, f. 3.

ANRM, F R-2939, inv. 1, d. 76, f.1-53.

ANRM, F2939, inv.1, d.77, f.12,13.

AOSPRM, F R-2906, inv. 1, d. 147, f. 11.

AOSPRM, F R-2906, inv. 1, d. 147, f. 12, 60, 57, 58.

AOSPRM, F R-2906, inv. 1, d.163, f.3-7.

AOSPRM, F R-2906, inv. 1, d.2, f.1.

AOSPRM, F276, inv. 129, d. 1, f. 1-11.

AOSPRM, F2906, inv. 1, d. 8, f. 3-6, 12-13.

AOSPRM, F51, inv. 3, d.5, f.32, 37.

AOSPRM, F51, inv. 8, d. 28, f. 622.

AOSPRM, F51, inv.1, d. 40, f.8.

AOSPRM, F51, inv.1, d. 41, f.45, 46, 47.

AOSRM, F276, inv.129, d. 3, f.18-21.

AOSRM, F276, inv.129, d. 6, f.35.

AOSRM, F276, inv.129, d. 6, f.36.

AOSRM, F2906, inv.1, d. 29, f.7-14.

AOSRM, F2906, inv.1, d.13, f.1-3.

AOSRM, F51, inv.3, d. 244, f.2, 4, 12.

Cerneavski N. De ridicat nivelul creației arhitecturale // Moldova socialistă, nr. 113, 10 iunie 1948, Chișinău.

De lichidat pedeplin neștire de carte // Moldova Socialistă, 10 octombrie 1946, nr.199.

Moldova Socialistă, 3 noiembrie 1946, nr. 217, Chișinău.

Moldova socialistă, nr. 148, 29 iulie 1948, Chișinău.

Moldova Socialistă, nr. 172, 31 august, 1948, Chișinău.

Smirnov V. Cum trebuie să fie clubul sătesc // Moldova Socialistă, 29 octombrie 1946, nr. 213, Chișinău.

Toma L. Pictura R.S.S.M. în perioada presiunii ideologice (anii '40) // Arta'95, seria artă plastică, arhitectură. Chișinău, 1995.

Лившиц М. Искусство Советской Молдавии — Москва, 1953.

Парамонов А., Червоная С. Советская живопись. Москва, Просвещение, 1981.

REZUMAT

Scopul acestui articol a constat în studierea expozițiilor de artă plastică din RSS Moldovenească în perioada anilor 1940 și determinarea trăsăturilor de bază ale artelor plastice din perioada respectivă în contextul sociocultural. Drept surse de documentare au servit dosarele de arhivă. În rezultatul analizei, au fost observate câteva aspecte care au influențat dezvoltarea artelor plastice din perioada studiată.

Cuvinte-cheie: expoziție, artă plastică, pictură, sculptură, grafică, artă decorativ-aplicată, realism socialist, tematică.

РЕЗЮМЕ

Цель данной статьи — изучить выставки изобразительного искусства Молдавской ССР 40-х гг. и определить основные черты изобразительного искусства исследуемого периода в социокультурном контексте. Основными источниками изучения послужили архивные документы. В результате анализа, были замечены некоторые аспекты, которые повлияли на развитие изобразительного искусства изучаемого периода.

Ключевые слова: выставка, живопись, скульптура, графика, декоративно-прикладное искусство, социалистический реализм, тематика.

SUMMARY

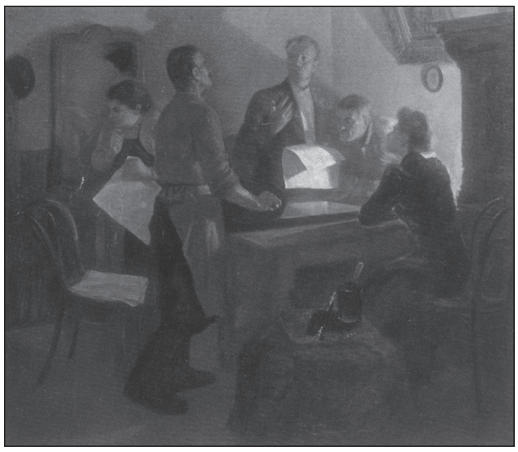
The aim of this article was to explore fine art exhibitions of the Soviet Socialist Moldavian Republic during the forties and in this way to determine the main characteristics of the fine art of that period in the social and cultural context. Archive documents served as the main sources for this investigation. As a result of the analysis, several aspects that had influenced the development of fine art in that period were observed.

Key words: exhibition, fine art, painting, sculpture, graphic arts, decorative art, socialist realism, subjects.

← Alexandr Klimaşevski *Iarna în Lipcani*, 1951, ulei/pânză, MNAM

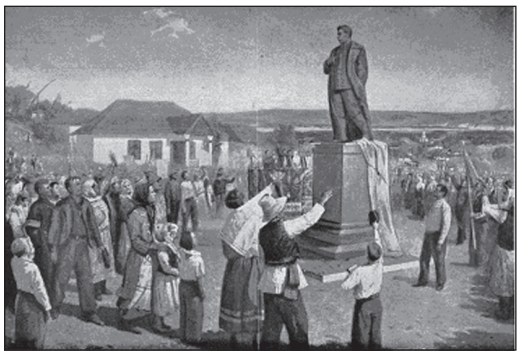
Constantin Kitaika → *Potretul comandantului de brigadă G. I. Kotovski,*1947, ulei/pânză, 260x215 cm, MNAM

← Moisei Gamburd *Blestemul*, 1945, ulei/pânză, MNAM



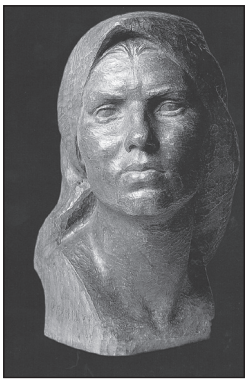
← Moisei Gamburd *"Iskra" la Chişinău*, 1948, ulei/pânză, MNAM

Constantin Kitaika → *Potretul scriitorului P. P. Verşigora,* 1949, ulei/pânză, 100x80 cm, MNAM



← Alexei Vasiliev *Dezvelirea monumentului lui Stalin în sat moldovenesc*, 1949, ulei/pânză

← Alexandr Foinițki *Pe Nistru*, 1947, ulei/pânză, 128x181 cm, MNAM



Claudia Cobizev *Cap de moldoveancă*, 1947, lemn, MNAM

Lazăr Dubinovschi *Portretul academicianului A.V. Sciusev*, 1949, lemn, 80x37x42, Casa-muzeu „A.V. Sciusev", Chişinău

Ю. ГРИБЕР

ЦВЕТОВЫЕ СЛОИ СМОЛЕНСКОЙ АРХИТЕКТУРЫ

Цветовая палитра любого города изменялась под влиянием социальных, экономических и культурно-эстетических факторов. Каждая эпоха выбирала для города свои цвета, создавала свою цветовую культуру, цветовые предпочтения, цветовой язык и цветовую гармонию.

Смоленск несколько раз практически полностью был разрушен и построен заново. Только в 1812 году из 55 каменных зданий города уцелело 10; из 2495 деревянных домов, которые насчитывались в Смоленске до войны, осталось лишь 700. Правительство субсидировало необходимые средства, и смоляне возродили город. В годы Великой Отечественной войны городу снова был нанесен огромный ущерб: сожжено и разрушено более 93% жилого фонда, уничтожены промышленные предприятия, превращены в руины архитектурные памятники. Уже к середине 1950-х годов Смоленск был восстановлен. При реставрации памятников архитектуры исторический цвет построек редко сохранялся. В ходе реконструкции исторического центра мы получили новый образ города. Произошли количественные изменения (снос старых зданий и строительство новых) и качественные, которые пощадили символику ордеров и затронули, в первую очередь, цвет архитектурных сооружений.

Разное понимание цвета в отдельные исторические периоды привело к эклектичности цветовой среды города. С приходом нового стиля архитектурные сооружения получали колористическое решение фасадов, не похожее ни на что созданное ранее. Данные свидетельствуют о том, что многочисленные перекраски объектов в некоторых случаях радикально изменили внешний облик сооружений. Вместе с тем, искусствоведы до сих пор считают изменение цвета исторических объектов несущественным и редко упоминают его при их описании. Так, в ходе контент-анализа «Свода памятников архитектуры и монументального искусства России. Смоленская область» (Свод..., 2001), в котором собраны сведения о памятниках архитектуры Смоленска (133 объекта, расположенные на 43 улицах города), было установлено, что прямое указание на цвет содержится только в 14 описаниях (в двух из них указан только цвет элементов). В 28 случаях есть косвенное указание на цвет: в 24 описаниях сказано, что фасады или отдельные элементы побелены (белый цвет), в 4 — использована лицевая кладка (красный цвет кирпича). В описаниях, не указывая цветов, сообщают о том, что в колористическом строе данных памятников присутствует контраст темного фона и светлых (иногда белых) элементов декора. Обозначена пара противопоставлений светлый (белый) — темный. Во всех остальных 83 случаях из описания неясно, как окрашена постройка. Сведения о цвете крыш во всех 133 случаях отсутствуют. У трети архитектурных объектов, в описаниях которых назван цвет фасада или элементов, он не соответствует современному облику здания. Сохранили цвет неоштукатуренные кирпичные постройки: комплекс казарм Нарвского полка, дом Будникова, башня-коммуна, картинная галерея. Также цвет не поменяли отдельные элементы ряда зданий (Грибер, 2008, 127-130).

В Европе волна интереса к проблемам цвета в архитектуре приходится на 1960-1970-е годы и связана с именами ученых Ж.-Ф.Ланкло, Ф. и М. Кле, Л. Сивика, П. Хавела. Так, Ж.-Ф.Ланкло (Lenclos, 1977) изучил цветовую среду различных провинций Франции, выявил «региональные» цвета каждой провинции и на их основе разработал своеобразный цветовой словарь, которым рекомендовал пользоваться для создания современной колористики различных городов. В своих более поздних работах Ж.-Ф. Ланкло, Д. Ланкло (Lenclos, 2003) изучили и описали национальные особенности цветового решения архитектурных построек еще 23 европейских стран, в том числе России. Сходные исследования были проведены Ф. и М. Кле для новых городов Восточного Лилля, Витроля и др., Л. Сивиком — для Стокгольма и Гетеборга.

Исследования колористики русской архитектуры проводились в основном на материале Москвы и Санкт-Петербурга. К числу крупнейших отечественных исследователей, занимающихся проблемами цвета в архитектуре, относятся А. Ефимов, Г. Сомов, Б. Глинкин, Б. Теплов, Н. Серов. Цвет известных старинных построек изучали Л. Даль, В. Суслов, А. Павлинов, Д. Сухов, П. Максимов. Они оставили ряд акварелей и цветных литографий с целью раскрыть и передать исторический колорит изображаемых объектов. Исторические традиции использования цвета исследовали архитекторы А. Щусев, И. Жолтовский, М. Гинзбург, Н. Ладовский, И. Леонидов, В. Кринский и др. При этом в обширной и разнообразной по содержанию краеведческой литературе до сих пор нет ни одного исследования, посвященного рассмотрению колористики смоленской архитектуры как целостного художественного феномена.

Важным этапом создания современной колористики города стало изучение культурно-исторических традиций использования цвета в регионе, анализ первоначального колористического решения архитектурных сооружений и воссоздание исторической палитры смоленской архитектуры.

В качестве основного метода решения задач использовался системный (комплексный) подход, опирающийся, в свою очередь, на соответствующий методологический арсенал. Важным инструментом данного исследования стал компаративный анализ и его методология.

Для определения эволюции цвета архитектурных объектов Смоленска применялись исторический, биографический и интроспективный методы. Исторический метод использовался для изучения цветового облика Смоленска в различные эпохи по данным краеведческих исследований, периодических изданий, архивных материалов (изучение документальных свидетельств об окраске, описаний архитектурных сооружений, сохранившихся архитектурных проектов), фотодокументов. Биографический метод применялся для реконструкции колористики Смоленска на различных этапах его развития по литературным источникам, живописным и графическим произведениям, открыткам с видами города. Интроспективным методом исследовались личные цветовые предпочтения владельцев

городских усадеб. Большой массив источников изучался также социологическими методами анализа документов. Были задействованы как традиционные приемы анализа документов, так и формализованные математизированные процедуры контент-анализа. Использовались также результаты практических методов исследования — зондажа красочного слоя архитектурных сооружений, проведенного реставрационными мастерскими города, в частности результаты работ «Союзреставрации», «Росреставрации», Специальной научно-реставрационной производственной мастерской.

Хроматические характеристики гражданской архитектуры изучались методом анализа документов. Использовалась стратегия сплошной выборки. В исследование включены все паспорта зданий различных эпох, приведенные в «Своде памятников архитектуры и монументального искусства России. Смоленская область».

Инструментарий исследования культовых построек был аналогичным. Анализу подверглись не только сохранившиеся, но и разрушенные храмы. К объектам «Свода памятников» было добавлено 15 несохранившихся смоленских храмов XII-XIII вв., изученных и описанных экспедицией Н. Н. Воронина (Воронин, 1979): древний Успенский собор, Борисоглебский собор Смядынского монастыря, Бесстолпный храм в детинце, Княжеский терем, церковь в Перекопном переулке, «Немецкая божница», храм Василия на Смядыни, собор Троицкого монастыря на Кловке, церковь на Малой Рачевке, церковь у устья Чуриловки, церковь на Воскресенской горе, собор Спасского монастыря у д. Чернушки, Пятницкая церковь, церковь на Большой Краснофлотской улице, церковь на Окопном кладбище, собор на Протоке. Кроме того, в выборку были включены разрушенные православные храмы XVIII — начала XX веков: церковь Иоанна Предтечи на Соборной горе, Богоявленский собор (деревянный), Одигитриевская церковь, церковь Святого Духа в Рачевке (Духовская), Казанская церковь, Ильинская церковь, Тихвинская церковь, Благовещенская церковь, церковь Божией матери, церковь Святого Александра Невского, церковь Тихона Задонского, Кладбищенский храм Всех Святых, а также культовые постройки других конфессий: лютеранская кирха, католический костел и несохранившаяся синагога. Паспортизация старинных храмов была проведена в XIX веке по инициативе П. П. Покрышкина.

Жилые и промышленные здания отбирались на основе анализа путеводителей по Смоленску за период с 1949 по 2008 год. Всего было обследовано 650 объектов (памятники гражданской и культовой архитектуры, промышленные здания, рядовые и массовые сооружения, городские усадьбы). В ходе исследования установлено, что облик Смоленска в XII-XIII веках формировался небогатыми по цвету сооружениями. Каменные храмы возвышались над деревянной жилой застройкой и имели белую, слегка розоватую общую окраску. Цвет кирпича (покраска под кирпич или сам кирпич) подчеркивал декоративные элементы. Гармонию белых полутонов не нарушали свинцовые серебристые покрытия крыш. В каменных постройках было много белизны, а контраст ее с деревянной застройкой оказывался максимальным.

В литовский и польский периоды (XV-XVII вв.) в цветовом облике Смоленска усилилась роль красного цвета. Для латинизации населения поляки переделали ряд церквей под

католические соборы: в панораме города появились костел иезуитов на Вознесенской горе (1611), костел доминиканцев на Козловской горе (1614), костел бернадинов (десятые годы XVII века) на месте Троицкого монастыря на Кловке, Михайловский костел у Блонье и костел на месте взорванного Мономахова собора (1611), обращенный затем в униатский кафедральный собор. Судя по рисункам Гондиуса, русские храмы чаще всего не перестраивались, а только декорировались на основе модного в то время в Европе раннего барокко (Белогорцев, 1949, 30) или просто перекрашивались в красный цвет. Цветовая трансформация построек наделяла их явными чертами польской архитектуры и должна была придать Смоленску облик, характерный для польских городов.

После возвращения смоленской земли в состав Московского государства в 1654 году (окончательное возвращение произошло по Андрусовскому перемирию 1667 года) постепенно начал восстанавливаться русский облик города. Костел на Соборной горе и другие католические постройки были разрушены, только ратуша сохранялась до конца XVIII века. Вместо католических и униатских храмов в архитектурном силуэте города в этот период снова начинают доминировать многочисленные православные церкви, соборы, монастыри, которым постепенно возвращали их традиционный светлый цвет.

Для оформления зданий Смоленска начала XVIII века характерны терракотово-красные и оранжевые (на основе охры золотистой) тона и контрастный им белый цвет ордера. По мнению Н.В.Серова, красно-коричневые кирпичные постройки петровского времени символизируют своими тонами время перемен России (Серов, 2004, 114).

Ведущим художественным стилем смоленской архитектуры первой половины XVIII века стал барокко — стиль абсолютизма, воплощающий «вечный праздник», великолепие и мощь российского самодержавия. Произведения барокко отличались особой пышностью, пластичными сложными формами, обилием скульптурных украшений, богатой цветовой гаммой. В Смоленске барочная стилистика главным образом использовалась в архитектуре православных храмов. В оформлении фасадов применялись характерные сине-голубые и зелено-голубые цвета, на фоне которых четко выделялись разнообразные криволинейные рельефные формы декора, выдержанные в белом цвете. В отделке использовалась позолота, контраст которой с цветным полем стены создавал ощущение изысканности и богатства. Таким образом, смоленская архитектура XVIII

века наполнилась сочетанием белого, красного, зеленого и золота. Триада красного, белого и зеленого, увенчанная золотом куполов, придавала облику города в эту эпоху радостное, праздничное звучание.

Период царствования Екатерины II внес изменения в административный и культурный облик Смоленска. По указу императрицы в 1779 году были выделены дополнительные деньги на реконструкцию города. В Петербурге специальная «Комиссия для строений» разработала план застройки Смоленска, который определял общую планировочную структуру города, ширину улиц, этажность, противопожарные и санитарные нормы. План предусматривал обустройство двух общегородских центров — Верхне-Сенной площади и Блонье — в стиле классицизма, который к этому времени стал стилем официальной государственной культуры и, как правило, использовал двухцветие — желтый или зеленый цвет для фасадов и белый для ордера и декора.

В эпоху Александра I цветовые нормы классицизма были сведены в строгую систему. Палитра архитектурных цветов стала регламентироваться специальными указами. Подбором и контролем колеров занималась Комиссия для строений. Образцы красок рассылались на строительство на специальных деревянных дощечках, которые можно считать своего рода прообразом современной колерной книжки. Надзор за соблюдением правил окраски осуществляла полиция.

Благодаря этим указам, все дома на центральных улицах Смоленска эпохи классицизма стали сдержанными и едиными по цвету. Жесткая регламентация цвета большого количества построек играла градостроительную роль: помогала создать колористическое единство улиц и площадей, сформировать целостную цветовую среду города. В палитре преобладали узаконенные указами императора мягкие (с большим количеством белого) пастельные тона — светло-желтые, блекло-голубые, нежно-розовые, зеленоватые. При этом доминировали бело-желтые композиции, характерные для русского классицизма.

В июле 1818 года дополнительно были введены стандартные цвета для металлических крыш — дикий зеленый и красный. Черная краска, которая широко использовалась до этого, а также другие краски были запрещены. Вошли в обиход и активно применялись в городском строительстве медянка и сурик.

Во второй половине XIX века реформы Александра II вызвали быстрое промышленное и торговое развитие города, которое сопровождалось его хаотическим ростом. Появилась мода на ретроспективные стили, а также комбинации архитектурных элементов, заимствованных из различных национальных стилей. Такое соединение разностилевых элементов в архитектуре получило название эклектики. Эклектические сооружения со стилизованным декором игнорировали традиции местной архитектуры и региональные цветовые особенности. Так же, как разнились архитектурные стили, на которые ориентировались новые постройки, так и колористические предпочтения эклектических сооружений не пришли к какому-либо единству. Здания периода эклектики в Смоленске были выкрашены розовым, голубым, терракотовым, охристым цветом. Использовался также прием частичной штукатурки и окраски: первый этаж двухэтажного каменного здания окрашивался в светлый цвет, а верхний оставался кирпичным и имел красно-коричневый цвет.

К концу века заметно увеличилось количество зданий из кирпича, который постепенно стал основным материалом. Это внесло оживление в цветовую среду города. Здания центра начали объединяться в единый каменный массив, покрытый шифером, свинцом, черепицей. На дореволюционных фотографиях многие постройки города — жилые и доходные дома, торговые помещения, здания массового назначения — возведены из красного кирпича, неоштукатурены, не содержат декоративных элементов. Цветовой хаос этих построек дополнялся броской рекламой.

На базе эклектики начал развиваться новый стиль, который получил в разных странах разные названия: югендстиль (jugendstil), венский сецессион (secessionstil), арнуво (art nouveau), модерн. Ключевыми принципами модерна (термин в переводе означает «современный») стали новаторство, современность и стремление к постоянному обновлению. За эти качества модерн часто называли «новым стилем». В архитектуре активно внедрялись стекло, кова-

ный металл, изразцы и керамика, в интерьере — фанера, холст, резьба по дереву, необработанный камень, витраж. Появление новых строительных технологий, широкое применение кирпича, богатство отделочных материалов — глазурованной плитки, глазурованного кирпича, керамической плитки, полированного дерева — способствовало многообразию цвета в архитектуре модерна. Модерн значительно изменил и обогатил колористическую палитру города и сделал цвет одним из главных средств художественной выразительности.

Декоративный модерн характеризовался развитием орнаментации, образы которой этот стиль искал в природе, а потому использовал природные цветовые гармонии. Здания окрашивались в естественные тона — зеленовато- или жемчужно-серые, розовые.

Неорусский стиль оперировал гармониями теплых охристых и терракотово-коричневых тонов кирпичной основы зданий (яркость кирпича иногда усиливалась покраской интенсивным цветом) с многоцветным декором. Распространилось сочетание поливного кирпича и майолики. Использовались орнаментальные вставки и панно из ярких керамических плиток. Орнамент выполнялся синим, красным, оливковым и охристыми цветами, типичными для народного искусства. Противопоставление изразцов «нематериальных» синих и голубых цветов и охристых тонов основного строительного материала снимало ощущение тяжести фасада, придавало ему ажурность и пространственность.

В первые послереволюционные годы цветовой облик города существенно изменился. Его палитра сузилась до небольшого диапазона сероватых цветов, имитирующих современные технологичные строительные материалы.

Однако уже в следующем десятилетии распространенным средством символизма архитектурных построек снова стал цвет. Антропоморфное представление архитектуры привело к неосознанной имитации человеческой кожи и достигло апогея в начале 1950-х годов, когда почти все дома были облицованы телесно-розовой керамической плиткой. Стены внутренних дворов, как и полагается внутренностям, были без «кожи» (Паперный, 2001, 103), т. е. не имели окраски.

Борьба с религией в 1930-е годы привела к массовому уничтожению культовых построек, часто игравших роль общегородских доминант. Уничтожение привычных цветовых акцентов в панораме города еще больше изменило его колористику. В палитре Смоленска доминировали нейтральные желто-красные тона, с выделением темно-красным цветом зданий, имеющих общественную значимость. Именно такие цвета были рекомендованы в то время исследователями воздействия цвета на психику человека (Курленина, 1999). На месте старых архитектурных доминант в особо значимых точках намечалось строительство зданий-символов новой культуры, которые должны были стать новыми культовыми постройками.

Послевоенная архитектура отмечена пафосом победы и возрождения. Новые архитектурные проекты, разработанные сразу после войны, формировали город страны-победительницы, памятник эпохи. Пафос победы нашел отражение в колористике города. Большинство архитектурно-планировочных заданий, подписанных главным архитектором города А. Зубовым, рекомендуют для оформления восстанавливаемых зданий красно-белое двуцветие и «радостные» цвета[1]. Стиль социалистического символизма позже был осужден за архитектурные излишества, но дома украсили старинные улицы Смоленска и обогатили палитру города теплыми цветами.

Внешний вид более поздних построек советского времени предопределили постановления партии и правительства «Об устранении излишеств в проектировании и строительстве» (1955) и «О развитии жилищного строительства в СССР» (1957). Перед архитекторами была поставлена задача внедрения в строительную практику железобетонных сборных и монолитных технологий, которые своими типовыми формами утверждали идеал универсального, всеобщего.

Тоталитарный режим существенно изменил окраску города. Унификация построек и уничтожение местного колорита считались неизбежными и оправданными. Смоленская архитектура этих лет стала однородна по форме и цвету. Архитектурная среда была лишена колористической выразительности. Постройки стали стандартно серыми, ахроматическими, одноцветными. Цвет рассматривался только как свойство материала. Окраска применялась редко. Например, использовались сочетания светло-охристого и красного кирпича для кладки стен в шахматном порядке. В кирпичном строительстве применялись также упрощенные цветные декоративные орнаментальные выкладки. В крупнопанельных домах цветом были отмечены только небольшие детали — экраны лоджий, балконные ограждения, козырьки над входами. Значительно реже цветом выделялись торцы зданий.

Отсутствие цвета в архитектуре — это тоже знак, который несет большой объем информации. По мнению А. Ефимова, ахроматика — бесцветие архитектуры — указывает, в частности, на низкую колористическую культуру, ограниченные материальные возможности, отсутствие необходимых материалов — цветоносителей, неопределенность цветовых предпочтений населения (Ефимов, 1981, 17).

Эпоха архитектурной монохромии длилась довольно долго, успела сыграть свою отрицательную роль во внешнем облике города и закончилась только недавно. Цвет начал возвращаться в архитектуру Смоленска постепенно. Сначала он использовался в форме механического повтора цветовых графов — очертаний цветовых пятен — на одних и тех же типах панелей и не изменялся от их расположения в пределах фасада здания. Затем самостоятельность полихромии относительно строктурно-морфологической основы архитектурной формы медленно увеличивалась вплоть до использования суперграфики.

Проведенный биографическим методом анализ традиционных цветов смоленской архитектуры позволил выделить и описать ряд цветовых слоев в развитии колористики города — слой древней архитектуры, слой литовского и польского периодов, слой периода Российской империи, слой советской архитектуры.

Полученные в ходе данного исследования характеристики цветовых доминант смоленской архитектуры могут быть использованы в дальнейшем для разработки научных основ территориально-градостроительной политики России, поддержания традиционной цветовой палитры региона в форме составления спецификаций, колористических паспортов зданий, а также для разработки программы колористической организации города для нового Генерального плана развития Смоленска, ориентированной на воссоздание исторического облика старой застройки, формирование

целостной цветовой гаммы ансамблей и площадей города, его магистралей, кварталов массовой застройки.

Примечания

[1] Государственный архив Смоленской области, Ф. 2186, Оп. 1, Д. 30.

Литература

Белогорцев И. Д. Архитектурный очерк Смоленска. Смоленск: Смолгиз, 1949.

Воронин Н. Н., Раппопорт П. А. Зодчество Смоленска 12-13 вв. М.: Наука, 1979.

Грибер Ю. А. Эпистема цвета в смоленской архитектуре и живописи. Смоленск: Маджента, 2008.

Ефимов А. Полихромия в архитектурной композиции // Архитектура СССР. 1981. № 10. С. 16-19.

Курленина О. Колористика Петербурга // Дизайн и строительство. 1999. № 2 (8) // http://www.d-c.spb.ru.

Паперный В. Мужчины, женщины и жилое пространство // Жилище в России: век XX. Архитектура и социальная история: монографический сборник / сост. У. Брумфилд, Б. Рубл. М.: Три квадрата, 2001. С. 90-103

Свод памятников архитектуры и монументального искусства России. Смоленская область. Москва: Наука, 2001.

Серов Н. В. Цвет культуры: психология, культурология, физиология. СПб.: Речь, 2004.

Lenclos J.-P. Les couleurs de la ville. "Revue des ingenieurs des travaux publics de l`etat". No. 44, Sept. 1977.

Lenclos J.-P., Lenclos D. (2003): Couleurs de l'Europe. Géographie de la couleur (Le Moniteur).

REZUMAT

În articol sunt analizate particularitățile cromatice ale arhitecturii de Smolensk din secolele XII-XX. Sunt scoase în evidență și descrise straturile cromatice în procesul de dezvoltare coloristică a orașului: stratul arhitecturii vechi, stratul perioadelor lituaniene și poloneze, stratul din perioada Imperiului Rus, stratul arhitecturii din timpul sovietic. Sunt examinate paleta și dominantele cromatice ale culorilor arhitectonice din perioadele anunțate.

Cuvinte cheie: arhitectură, culoare, semantică, simbol, coloristică.

РЕЗЮМЕ

В статье анализируются хроматические особенности смоленской архитектуры XII-XX вв. Выделяются и описываются цветовые слои в развитии колористики города — слой древней архитектуры, слой литовского и польского периодов, слой периода Российской империи, слой советской архитектуры. Рассматриваются палитра и хроматические доминанты архитектурных цветов выделенных периодов.

Ключевые слова: архитектура, цвет, семантика, символ, колорит, колористика.

SUMMARY

In the article chromatic peculiarities of Smolensk architecture of the 12th-20th centuries are analyzed. There are layers of colors which are singled out and described in the development of city color — the layer of ancient architecture, the layer of Lithuanian and Polish periods, the layer of the Russian Empire period, the layer of Soviet architecture. We consider the color and the chromatic dominants of architectural colors of these periods.

Key words: architecture, color, semantics, symbol, colouring.

CERCETĂRI ETNOGRAFICE
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Д. НИКОГЛО,
В. СТЕПАНОВ

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ГАГАУЗОВ
(Представления о смерти и душе)

Похоронно-поминальная обрядность представляет собой один из наиболее консервативных элементов традиционной культуры народа. Данная тема проливает дополнительный свет на исторические контакты этноса, взаимовлияние культур и эволюцию религиозных представлений.

Согласно народным представлениям гагаузов, смерть может быть легкая или, наоборот, тяжелая и мучительная. Первой удостаивались те, кто вел праведную жизнь, ходил в церковь, добросовестно трудился. Тяжелой смертью наделялись грешники, лживые и порочные люди. Считалось, что они умирали, долго болея и мучаясь. Мучительную смерть людей честных и уважаемых зачастую связывали с тем, что они расплачивались за грехи кого-либо из предков (до девятого колена) или же оказались жертвой наговора. Те, кто умел насылать порчу и сглаз на человека, также должны были мучительно уходить в мир иной. Как и у других народов, проживающих в крае (Степанов, 2003, 496-497), у гагаузов встречается поверье, что гадалки и ворожеи не могут покинуть этот мир до тех пор, пока кто-нибудь не поможет им, пробив отверстие в потолке (с. Казаклия, Етулия, Баурчи и др.).

В XIX в. у гагаузов были зафиксированы представления о смерти в виде особого существа — *жан алыжы*, наступающего правой ногой на человека и отбирающего у него душу (Мошков, 1902, 1; Курогло, 1980, 93). Как и у других народов, проживающих в Молдове, у гагаузов сложись приметы, по которым определяли возможность прихода смерти. Так, вой собаки предвещал смерть хозяина/хозяйки или какое-либо несчастье в семье, это же предвещала кричащая во дворе сова или сорока.

Раньше, в связи с отсутствием развитой медицины, большое внимание уделялось гаданию о том, выживет больной или умрет. Домочадцы внимательно следили за глазами: если взгляд был отсутствующим или с поволокой — это один из признаков приближения смерти. Еще одной характеристикой приближения конца считалось отсутствие желания общаться с окружающими, стремление отвернуться к стене. В ряде случаев — появление хрипа, потеря дара речи. Наступление смерти распознается у гагаузов еще по ряду признаков. Умирающий начинает чаще, чем обычно, «чистится»: чистит уши, нос, приглаживает волосы, разглядывает руки, женщины поправляют платок на голове. Подобного рода примитивная диагностика самочувствия использовалась и продолжает использоваться многими поколениями гагаузов.

По наступлению смерти, если глаза были открыты, то их закрывали рукой или клали монеты. Объяснения этому найти не удалось, однако у проживающих по соседству с гагаузами болгар наложение монет на глаза объяснялось убеждением, что благодаря этому средству у покойника не посинеет лицо (Степанов, 2003, 498).

Если человек ушел из жизни, за ним внимательно наблюдали около трех часов и лишь после этого сообщали родным и соседям о случившемся. В ряде сел для того, чтобы убедиться в том, что наступила смерть, к лицу прикладывали зеркало. Если оно запотевало, это свидетельствовало о том, что в человеке еще теплиться жизнь, если нет — утрачивалась последняя надежда. Хоронили умершего лишь на третий день.

По народным рассказам взаимоотношения между мирами живых и мертвых возможны только во сне. При этом многочисленные сны, в которых фигурируют покойники, до сих пор сохранили свою интерпретацию. Например, плохим считается сон, в котором спящий что-то отдавал или дарил покойнику и, наоборот, благоприятным был тот сон, в котором покойник давал что-то живому. Нельзя было плакать после похорон, так как верили, что можно «приплакать» умершего, и он может являться каждый раз во сне и мучить живого. Некоторым живым снились интимные отношения с умершим супругом/ой. По народным поверьям подобные сны могли привести к тому, что умерший партнер мог просто иссушить и увести за собой оставшегося в живых.

После смерти человека все домашние внимательно следили за тем, чтобы в комнату к умершему не вошла кошка и не перепрыгнула через него. Для этого ее ловили и закрывали где-нибудь в подсобных помещениях. Считалось, что если это случится, то дух умершего станет нечистым и превратиться в вампира (гаг. — *хобур*). В подобных существ, по народным представлениям, были способны превращаться колдуны, умершие некрещеные грудные дети. У гагаузов, так же, как у живущих по соседству болгар, были распространены представления о вампирах — кровожадных мертвецах, поднимающихся из гробниц и охотившихся на людей. В связи с верой в эти сверхъестественные существа слагались многочисленные легенды (Манов, 1938, 57). На основании преданий имели место вскрытия могил, в которых якобы лежали вампиры (*хобур).* Осуществлялось это для того, чтобы обезопасить живых от кровожадного существа. По поверью, для этого вынимали сердце умершего, обливали его кипятком, забивали в грудь три кола, после чего заново предавали тело земле (Курогло, 1980, 94). Практическая сторона веры в подобных сверхъестественных существ уходит корнями в далекое прошлое и связана со страхом, исходящим от мертвеца как распространителя инфекций и болезней. Свидетельство тому — страх перед умершими от заразных болезней. В настоящее время среди гагаузов практически забылись кровожадные истории о вампирах и представления о борьбе с ними. О трансформации народных представлений о вампирах у живущих по соседству с гагаузами болгар писал еще в XIX в. Н. С. Державин — «… есть вампиры и теперь, но теперь они безвредны» (Державин, 1914, 12).

По народным представлениям душа (*жан)* находится в области солнечного сплетения или сердца. В народе распространено поверье, что она покидает тело человека через рот (с. Етулия, Кангазчик, Вулканешты, Кайраклия и др.). У гагаузов душа часто соотносится с голубем, прилетевшим к дому (реже просто с птицей), иногда ее сравнивают с бабочкой; в других случаях она является в виде горящего огонька или факела (с. Баурчи). Души одинаковы, но на том свете они разделяются на мужские, женские и детские.

Если человек умирал вне дома или погибал от несчастного случая, на месте смерти устанавливали отметку — крест. Эта традиция имеет широкое распространение не только у населения Молдовы, но и у многих народов Европы. Одним из наиболее вероятных объяснений этому является существование представления, будто на месте, где произошло несчастье, душа покинула тело.

Первое время после смерти душа находится рядом с телом. Вероятно, именно поэтому в доме, до того как вынесут тело, убирать и подметать категорически запрещается. Согласно общепринятому мнению, душа покидает землю после сорока дней. В течение этого промежутка времени она преодолевает многочисленные преграды: двадцать пять мытарств (с. Баурчи) или сорок ворот (с. Казаклия). При прохождении каждых ворот человеку дается оценка: как он жил — плохо, хорошо, творил добро или зло! После этих испытаний душа отправляется в рай или ад, в зависимости от того, как в этом мире проявил себя человек. Участь души обязательно зависит и от того, как молятся за нее. По народным представлениям не подвергаются испытаниям только души священников. Чтобы душа не страдала, надо было обязательно «*поднимать коливо*» (поднятие *колива* — коллективное ритуальное действо, при котором поднимается стол с кутьей и поется «Вечная память») и давать «*поману*» (помана — подаяние, дарение чего-либо за помин души). Многие гагаузы, особенно пожилого возраста, на просьбу соседей или знакомых дать/занять что-либо из продуктов или хозяйства дают их в виде «*поманы*» с обязательным упоминанием социального статуса умершего в семье и его имени. Например, «*за упокой раба божьего Ивана, нашего деда!*»

По народным представлениям, у душ умерших есть своя иерархия. Считается, что душа последнего похороненного обязывается дежурить у кладбищенских ворот и носить воду ранее похороненным, пока ее не сменит на этом посту душа следующего покойника.

Похоронная практика гагаузов. Приготовления к переходу в иной мир

Сразу после смерти в доме умершего пекли пресный хлеб *жан питасы.* Приходящие в этот день к покойному отламывали кусок этого хлеба и, обмакнув в вино, ели. Использование муки характерно для похоронных обычаев га-

гаузов, где она выступает в качестве магического элемента.

Важную роль в похоронной обрядности гагаузов, как, собственно, всех народов, исповедующих христианство, играл огонь, выполняющий как очистительные функции, так и функции оберега. Во время затяжной болезни близкие внимательно следили за тем, чтобы человек не ушел из жизни без зажженной свечи. Если надежды на улучшение состояния долго болевшего не оставалось, близкие сообщали родственникам и соседям: «*уже зажгли свечу!*». Согласно церковным канонам свеча символизировала переход умершего в область света, то есть — в лучшую, загробную жизнь (У Бога все живы, 1996, 7). По народным представлениям, душа человека, умершего без свечи, будет сорок дней блуждать без света. Поэтому, если случилось так, что умерший ушел из жизни без свечи, домочадцы в течение сорока дней ежедневно посещали кладбище и зажигали свечи.

В первую очередь прощаться с покойным приходили самые близкие, а затем — знакомые и соседи. При этом каждый старался что-либо принести (вино или еду) с собой и тем самым оказать помощь семье. Принесенные продукты считались как «*поманой*» для умершего, так и для всех ушедших ранее близких тех людей, которые оказали помощь. При этом говорят: «*я даю за своего дядю Георгия, покушайте вы, и они* (т. е. мои умершие родственники) *там пусть покушают*!». Присутствующим было предписано находиться у тела покойника на протяжении всей ночи, поэтому продукты, принесенные родственниками, соседями и знакомыми способствовали поддержанию сил бдящих и молящихся. Некоторые, желая оказать материальную помощь, приносили вместо еды деньги.

По традиции покойника целовали в лоб в знак прощения. В это время не было принято что-либо говорить. Иногда произносили фразу: «*Алла прост етсин!*». Для облегчения отхода в мир иной, особенно в тех случаях, когда больной умирал тяжело и в мучениях, читали молитву «Сон Божьей Матери». У тела покойника читались молитвы, собравшиеся вспоминали эпизоды из его жизни. Близкие, особенно женщины, рыдали, вспоминая заслуги и добродетели мужа, отца, сына… Эти рыдания представляли собой импровизированный ритуальный плач с определенным ритмом и голосовой интонацией. Несмотря на то, что у гагаузов отсутствует традиция профессиональных плакальщиц, рыдания женщин производили на окружающих очень сильное впечатление: страдающие по своим близким, начинали так голосить, что вместе с ними рыдали все присутствующие (сс. Казаклия, Етулия, Авдарма).

На ночь покойника накрывали покрывалом. Те, кто бодрствовал у покойника всю ночь, утром умывали его лицо водой. При этом еще обкуривалась комната, где лежал умерший. Эти очистительные традиции были направлены на защиту живых от мира мертвых. Очищение ладаном комнаты, где лежало тело, осуществлялось на протяжении 40 дней.

Сразу после смерти зеркала занавешивались темной тканью, которая не снималась в течение 40 дней (т. е. пока душа находилась на земле). Аналогичные представления встречаются и у других жителей края. Данное явление, вероятно, было связано с верой в то, что душа не должна была видеть после смерти свое отражение, так как могла стать вампиром (Степанов, 2006, 472). С появлением в доме телевизоров их также стали накрывать темной материей, а запрет на их просмотр также распространялся на 40 дней. Подобная традиция у гагаузов, болгар и других этносоциальных групп сохраняется и в настоящее время. Только у гагаузов была зафиксирована иная интерпретация подобного действа. Считается, что отражение живого человека раздражает присутствующую в доме до сорокового дня душу, которая может посчитать, что над ней смеются (с. Казаклия). В настоящее время в доме умершего запрещается в течение сорока дней не только смотреть телевизор, но и включать музыку, так как тишина является особым знаком траура. Ведь не случайно родственники умершего старались не разговаривать друг с другом на следующий день после смерти близкого человека.

Люди начинали готовиться к смерти после 35-40 лет. Такая традиция сохраняется вплоть до настоящего времени, однако возрастные рамки выросли до 50-летнего возраста. Эти приготовления выражаются лишь в том, что хозяйка откладывает на смерть новое белье и одежду для себя и для мужа. Обязательным атрибутом, входящим в погребальный костюм, являются головные уборы. У мужчины шляпа или кепка, у женщины платок. Некоторые, наиболее рачительные хозяева кроме одежды закупают остальные необходимые для похорон вещи — полотенца, куски материи, простыни для повязывания участников похоронной процессии, предметы одежды и т. п. Обычно откладывают и определенные средства на похороны, но также встречаются люди, которые об этом не думают.

В прошлом молодых, неженатых людей хоронили в свадебной одежде. В настоящее время это происходит довольно редко. Только девушку, внезапно ушедшую из жизни в самый канун свадьбы, обязательно хоронят в подвенечном платье. Раньше в народе было распространено представление, будто смерть молодого человека или девушки — это их свадьба, поэтому соблюдались некоторые организационные действия, характерные для свадебной обрядности: назначались действующие лица свадьбы (гаг. — *деверь, зылва и изметчи*), которых, как на свадьбе, повязывали и одаривали. Похоронную процессию сопровождала свирель (гаг. *кавал*) (Курогло, 1980, 99).

Встречались такие случаи, когда пожилой человек, чувствуя приближение конца, прощался с землей, родным селом, близкими и соседями. Если умирающий, особенно отец семейства, был в состоянии говорить перед смертью, имели место и напутственные пожелания близким, особенно молодым.

Если была возможность — к умирающему приглашали священника. В советский период это делалось не часто. В настоящее время в связи с современными трансформационными процессами, когда отношение населения к религии полностью изменилось, редкие похороны обходятся без участия священника.

Смерть человека выражалась словами *суду, öлдÿ (остыл, умер)* (Курогло, 1980, 95). О трагическом событии сообщали родственникам и соседям, которые в свою очередь оповещали других односельчан. Самым распространенным знаком траура не только у гагаузов, но и у других народов Предбалканья и Балкан являются домотканые полотенца *(сачак бези)*, вывешенные на над входом в дом и на воротах. (Marian, 1995, 63; Вакарелски, 1990, 67).

Если нужно было известить о смерти родственников покойного, живущих в другом селе, то люди думали, что лошади, везущей эту весть, очень тяжело. Для облегчения посланцу давали мерку, снятую с покойного. Эта мерка, по

поверью, облегчает путь и самочувствие того, кто везет печальную весть, и его коня. Затем данную мерку клали в гроб вместе с покойником.

Дом умершего никогда не пустовал. Открытые настежь ворота и двери как бы дают понять о том, что нельзя оставлять односельчанина в беде. Как правило, традиция отстраняет близких, потрясенных потерей, от целого ряда работ, необходимых при подготовке умершего к последнему пути. Близким родственникам (детям, жене) запрещалось мыть покойника. Они не допускались к приготовлению пищи. Все три дня в доме готовил кто-то из дальних родственников или соседей. На похоронах, как и на свадьбе, принято выпекать обрядовые хлеба. Их количество, размеры и наименования в разных населенных пунктах различны. Универсальным выглядели три пресных хлеба круглой формы «для души» (*жан питасы*). Они выпекались круглой формы, поливались вином и распространялись между всеми членами похоронного действа. Кусочек этого хлеба клали в гроб покойника (Курогло, 1980, 104).

Спустя два часа после смерти начиналось омовение умершего. В некоторых селах человек, чувствующий приближение смерти, договаривался заранее с теми, кто будет мыть. При мытье покойника всегда соблюдалась половая сегрегация. Мужчины моют мужчин, женщины — женщин и детей. В некоторых селах были известны люди, к которым обращались непосредственно по этому поводу.

Умершего мыли в специально для этих целей выдолбленном деревянном корыте. Таких корыт на все село было несколько. В случае необходимости их передавали в дом, где случалось несчастье (Курогло, 1980, 96). Более поздней практикой, встречающейся и сегодня в большинстве гагаузских сел, является использование для мытья умершего дверей, снятых с петель, причем от подсобных, нежилых помещений. Иногда для этих целей применялась доска, которая устанавливалась на корыто. Встречается и еще более простой способ — на табуретки клали несколько досок и на таком импровизированном щите обмывали тело умершего. Омовение осуществлялось и продолжает осуществляться в труднодоступных местах двора или реже в нежилых помещениях. Настил, двери или корыто опрокидывались здесь же, и на протяжении 40 дней к ним старались не прикасаться. В настоящее время подобного рода настилы в ряде сел (например, Казаклия) стараются после использования уничтожить. Покойника всегда моют теплой водой и мылом, традиционно используя в качестве мочалки разорванную на части нательную рубаху покойного. Тело вытирают полотенцем, которое вместе с тряпками затем помещают в гроб под подушку.

Гагаузам, наряду с другими жителями Балкано–Дунайского ареала, было свойственно омывание покойника вином, к чему прибегали греки, болгары, румыны (Народы зарубежной Европы, 1964, 589, 651; Курогло, 1980, 99). Делалось это для того, чтобы лицо покойника не почернело (Никогло, 2006б, 292) Вполне возможно, что изначально данный обряд был направлен на наделение умершего силами для преодоления преград, стоящих перед новой формой его существования.

Одежду, в которой человек скончался, и его постель стирали и дарили кому-либо из знакомых. До помещения в гроб, покойник оставался лежать на двери или на досках, которые переносили на кровать. Гроб с телом устанавливался в большой, нежилой комнате, предназначенной для прощания.

Гроб (гаг. *сандык, табут, кошчук*) заранее не делали. Раньше его изготавливал кто-нибудь из неблизких родственников покойного. Позже этим обычно занимался сельский столяр. Для снятия мерки с умершего использовали камыш. При оформлении гроба учитывалась и половая принадлежность покойника. В прошлом, если из жизни ушла женщина, гроб обивали красной тканью, если мужчина — черной. Желающие могли украсить внутренние боковые стенки гроба белыми ленточками или шелковыми узкими полотенцами. Это было характерно для семей с высоким достатком. В бедных семьях гроб не обивали. Делали гроб в основном из сосны, акации, которая наиболее распространена в регионе. Дно не было монолитным, его сбивали из планок, на которые выкладывали слой камыша и мерку с умершего, а затем застилали домотканым половиком (гаг. *пала).* Под голову покойника подкладывали подушку, наполненную стружками, оставшимися после изготовления гроба, или мятой. В прошлом по бокам гроба вырезались небольшие отверстия-окошки (гаг. *пенчерä*) (Курогло, 1980, 100). В гроб было принято помещать отдельные предметы, в частности монету, гребень, иглу и нить, мыло, кусок хлеба, смоченного в вине. Эти предметы были призваны сыграть определенные, уже во многом забытые функции. Например, по народным представлениям, монета должна была облегчить покойнику путь в вечное царствие, облегчить преодоление многочисленных преград. Аналогичные воззрения получили распространение и среди других народов, проживающих в крае, — молдаван, болгар, украинцев и др. Одновременно все вышеперечисленные предметы и многие другие использовались для приготовления покойника к загробной жизни.

Одевали умершего те же лица, которые обмывали. Покойника/цу облачали в длинную рубаху с поясом, а затем надевали верхнюю одежду. Если же у покойного не было новых вещей, то их заказывали местному портному. На женщин надевали рубаху без рукавов (*ич бези)*, затем ночную сорочку, платье, кофту, чулки, платок. В народе еще сохранилась традиция облачать покойницу в венчальную сорочку, которую для этого хранили всю жизнь.

Руки и ноги покойного завязывали таким образом, чтобы они были вместе. Для этого использовали веревки, ленты, разрезанные куски материи, тесьму. Правую руку клали поверх левой. В руки вставляли восковую свечу, которая должна гореть все время, пока умерший находится в доме.

Целый ряд предметов, непосредственно контактировавших с покойником, наделялся, по народным представлениям, отрицательными характеристиками. Например, веревки, связывавшие конечности покойника, характеризуются способностью приносить вред живым. По сохранившимся до сих пор народным представлениям, ими охотно хотели бы завладеть те, кто занимается вредоносной магией. Эти представления столь сильны, что сохранились вплоть до настоящего времени. Поэтому, как правило, возле покойника всегда находится доверенное лицо семьи, которое наблюдает за пришедшими попрощаться с умершим и строго следит, чтобы никто ничего не брал из гроба. Непосредственно перед погребением веревки развязывались и помещались под подушку.

На грудь умершему клали маленькую икону и крест, которые все приходившие, перекрестившись, целовали. Иногда выбор иконы зависел от пола покойного. Напри-

мер, для мужчин клали в гроб икону Святого Николая, для женщин — Божью Матерь. В ногах покойного устанавливали две тарелки: в одну из них все навещающие умершего клали деньги; в другой была уложена спиралью восковая свеча в рост покойника (*бой муму)*, которую после похорон ежедневно зажигали в течение сорока дней в той комнате, где лежал покойный. Кроме того, до сих пор существует обычай, согласно которому было принято наливать немного воды в корень дерева и первому попавшемуся человеку давать кусок хлеба. Пришедшие навестить умершего обязательно несли с собой живые или искусственные цветы с прикрепленными к ним веточками мяты.

В изголовье покойника помещали маленькое фруктовое деревце (или ветку) (гаг. *дал)*, обвешенное бубликами, конфетами, яблоками, полотенцами, носовыми платками, калачом в виде лестницы (*мердивен колажи*) и другими предметами, которые раздавались детям и тем, кто нес ветку. При этом считается, что все, что отдается живым людям, идет только во благо душе покойного. Данное явление было обусловлено верованием в загробный мир, а само ритуальное дерево или ветка символизировали «мировое древо», соединяющее три части мира по вертикали. Этот языческий обычай — обряжать фруктовое дерево — прочно вошел в южную похоронную традицию и был воспринят церковью. В настоящее время священнослужители рассматривают данный обряд как своего рода поману и не запрещают его, хотя в православных церковных похоронных канонах он отсутствует. Использование такого символического дерева получило распространение в населенных пунктах Комратского и Чадыр-Лунгского районов и не зафиксировано в Вулканештском районе (Никогло, 2004, 143).

Рядом с ритуальным деревцем устанавливается деревянный крест, который затем водружается в изголовье могилы на кладбище.

После смерти родственники умершего приступали к приготовлению «*колива*» — еды из вареной пшеницы, которое затем освящали в церкви. *Koliva* (кутья), является неотъемлемым элементом похоронной и поминальной обрядовой еды у всего населения Молдовы (у гагаузов — *koliva, у* болгар — *коливо* и у румын и молдаван — *colivă)* (Никогло, 2004, 122).

В сенях устанавливали емкость с зерном и мукой, а приходившие попрощаться с покойным крестились, вкушали *коливо* (кутью), выпивали глоток вина, зажигали свечи и втыкали их в муку или зерно. Этот обычай обусловлен представлениями о материальных формах души и о способности душ умерших влиять на благополучие семьи. Горящие свечи, воткнутые в муку, должны были умиротворить душу покойного и предотвратить ее возможное мстительное или вредоносное влияние на живых. Живущие по соседству болгары добавляли в течение года муку из этого зерна при приготовлении хлеба и в корм животным (Курогло, 1980, 96). В некоторых гагаузских селах с добавлением этой муки пекли хлеб или лепешки, раздавали их птицам, которых считали материализованными душами умерших (Никогло, 2004, 123). Возле гроба покойного ставили церковный подсвечник (*шандал*), в который втыкаются восковые свечи, приносимые теми, кто навещает умершего.

Погребение

Могилу для покойника копали друзья или родственники, которых, как правило, об этом просили родные умершего. По традиции этих людей с утра кормили, а потом дарили им рубашки и приглашали на поминки. Причем эти люди должны были обязательно присутствовать на поминках, в том числе на 40-й день. Могилу шли копать с утра на третий день после смерти и заканчивали эту работу примерно к полудню (с. Казаклия), ожидая прихода похоронной процессии. В ряде гагаузских населенных пунктов могила копалась постепенно, на протяжении всех трех дней, вплоть до самых похорон. Глубина могилы прямоугольной формы обычно составляла 1,5 м. Иногда по желанию супругов могила выкапывалась с нишей. Это делалось для того, чтобы один их супругов, умерший последним, мог быть похоронен в одной могиле со своим мужем или женой.

Бывали случаи, когда при рытье могилы встречались останки неизвестного человека, погребенного много лет назад. Их складывали в сторону, поливали вином, заворачивали в ткань и рядом опускали гроб покойника. При этом священник указывал на необходимость служения двух панихид. В некоторых селах на одной из стен могилы выдалбливают символические окошко и двери.

На третий день после смерти человека обычно после обеда (в разных селах по-разному) в дом умершего приходил священник и читал над ним молитвы. Прочитав молитвы, священник отдавал распоряжение о выносе покойника. Услышав это, все родственники начинали усиленно плакать и причитать. Заплачки составлялись близкими к умершему женщинами экспромтом; все слова подчинялись короткому напеву, который все время повторялся. Каждый «куплет» женщины заканчивали рыданиями без слов, которые у некоторых женщин казались вначале искусственными и вынужденными и чем больше людей вокруг плакали, тем более заплачки становились прочувствованными.

Гроб, как правило, выносят ногами вперед. По традиции во дворе на землю стелется половик, устанавливаются две табуретки, которые также покрываются домотканым половиком, на него, в свою очередь, стелется полотенце и на полотенце устанавливается гроб. Пока покойник лежит во дворе, хозяйка дома, где жил умерший, раздает ближайшим родственникам по одному круглому калачу, завернутому в полотенце. Близкие родственники одариваются ведром и табуреткой. Считалось, что во дворе покойник прощается с хозяйством, домом и домочадцами. Близкие три раза, часто со слезами и причитаниями, обходят гроб. У гагаузов была распространена практика троекратного обведения вокруг гроба какого-либо животного или птицы. В качестве дара в зажиточных семьях выступал, как правило, баран, которого дарили кому-либо из родственников или соседей. В семьях с низким материальным достатком дарили курицу. Данный обряд является пережитком языческой жертвы, которая нашла место в более позднем, православном обряде похорон у гагаузов и, вероятно, была нацелена на воскрешение умершего. Похожая традиция дарения птицы имела место у живущих в крае молдаван, которые в качестве подобной жертвы использовали курицу (Молдаване, 1977, 286). Сохраняется она и в настоящее время. Вышеизложенный факт подтверждают материалы, опубликованные в Кишиневских Епархиальных ведомостях — «Как курица вышла из бездыханного яйца, так равно и мертвое тело покойника, соединяясь во время оно с душою, восстанет из недр земли» (КЕВ, 1874, 72).

Помимо живых существ в качестве дара выступали разные предметы домашнего обихода: стол, стулья, тарелки, постельное белье. В более состоятельных семьях дарили кровать, кресло, буфет и другие крупные предметы. При

этом считается, что все подаренное окажется в распоряжении мертвого на том свете.

Во дворе дома перед гробом стелют несколько полотенец, кладут на них калачи (*yol bezi* — букв. дорожные калачи) и проносят гроб над ними. В дальнейшем во время каждой остановки на перекрестках, по дороге на кладбище, такое действо повторяется. По завершении похорон эти полотенца с хлебом достаются тем женщинам, которые их стелили.

В некоторых случаях на похороны приглашается духовой оркестр, но это более поздняя традиция. После прощания гроб выносили со двора и несли в церковь. Раньше гроб несли на руках в некоторых селах на специальных носилках (гаг. *курыги*). К рукояткам этого приспособления наматывались полотенца, которые, в свою очередь обматывались вокруг руки. Обычно гроб несли шесть человек, не являвшихся близкими родственниками. Еще двое несли крышку. В прошлом покойника в последний путь везли на лошадях, позже их сменил автомобиль. В настоящее время гроб устанавливается на кузове грузовой машины со спущенными бортами, покрытом домоткаными коврами. Рядом с телом умершего располагаются самые близкие, скорбящие о его уходе из жизни. Траурная процессия неспешно направляется в сторону церкви. Перед изголовьем покойника несут хоругви (гаг. *байрак*), крест (гаг. *круча*) и ритуальную ветку фруктового дерева.

Как и раньше, процессия неоднократно останавливается на перекрестках дорог или у колодцев. Во время остановок на землю выливается вино, раздаются деньги, как правило, посторонним детям. Если на перекрестке никого нет, деньги кладутся на землю. Когда процессия останавливается, гроб опускается на землю, но перед этим стелется полотенце, на которое кладется поминальный калач. Все эти действия направлены на облегчение достижения душой покойного загробного мира и преодоления всевозможных мытарств. В том случае, если в селе хоронят одновременно несколько человек, похоронные процессии обмениваются калачами.

По учению церкви, душа человека на третий день после смерти проходит страшные мытарства, в то время как его тело лежит бездыханным. Чтобы облегчить переход душе в другую жизнь, над гробом православного христианина совершается отпевание (У Бога все живы, 1996, 11). После отпевания священник запечатывал гроб. Это делалось в том случае, если священник не шел вместе с похоронной процессией на кладбище. В некоторых населенных пунктах, в случае, если священник по каким-либо причинам отсутствует на кладбище, запечатывание совершает кто-нибудь из пожилых вдов (с. Казаклия).

Запечатывание заключалось в том, что священник три раза крестил землей поверх покрывала, которым был накрыт умерший. Три бутылки, в каждой из которых находилась святая вода, масло и вино, сливали в одну (гаг. *опаус*). Ею, как и землей, крестили умершего, накрытого покрывалом, а остатки бросали в могилу. Священник заступом ставит кресты по четырем сторонам могилы. В народе говорили, что после исполнения этого обряда, покойник уже не может выйти из могилы и сделаться вампиром (*хобур*). Считалось, что если гроб не запечатать, душа будет скитаться между небом и землей и не найдет себе упокоения.

Следует отметить, что этот обряд получил распространение не во всем христианском мире. Он хорошо известен среди народов Пруто-Днестровского междуречья: молдаван, украинцев, болгар. Практикуется он и на Украине (Зеленин, 1991, 350), однако не характерен для Центральной и Северной России.

Перед запечатыванием пришедшие на кладбище прощаются с покойником. Одна из женщин угощает всех освященным в церкви коливом (кутьей), вином и кусочком калача. Перед тем как опустить гроб с телом в могилу, через нее было принято подавать подношение за помин души в виде птицы — петуха, курицы, животных — овцы, а также обвязанного полотенцем ведра с вином и т. п. Вероятно, этот обряд заимствован у молдаван (Курогло, 1980, 105).

В качестве рудимента коллективного запечатывания можно рассматривать традицию, согласно которой все участники похоронной процессии бросают по 3 горсти земли в могилу. В прошлом, прежде чем бросить эту землю, ее необходимо было поцеловать. В настоящее время это действо часто характеризуется как прощание с умершим. Первым землю бросает священник, за ним — все присутствующие. После этого действа те, кто копал могилу, быстро засыпают ее землей. В ряде сел существует примета уходить от могилы без оглядки. После погребения на могиле оставляли для души умершего стакан вина и кусок того хлеба, которым только что угощали живых. Один из родственников умершего оставался на кладбище до тех пор, пока не был насыпан могильный холм, и угощал копальщиков ритуальной кутьей (*коливом*).

Некрещеных детей и самоубийц на кладбище не погребали. Их старались хоронить на меже погоста и даже за его оградой. Сейчас эта практика не применяется. В таких случаях все делается, как при обычных похоронах, за исключением того, что таких покойников не отпевают.

Весь цикл похоронной обрядности гагаузов включает в себя многочисленные очистительные практики и обереги. Еще одной из них является обязательное ритуальное омовение рук по возвращении с похорон. Делается это перед воротами. Руки обязательно вытираются полотенцем. Те, кто копал могилу, должны были обязательно помыть руки над лопатами, которые оставляли на сутки у ворот.

В ряде гагаузских сел по возвращении с кладбища смачивали носовые платки и вывешивали их во дворе. Уходя с поминок, их забирали (Курогло, 1980, 97), а придя домой, обязательно стирали (с. Баурчи). Существовал также запрет на внесение участниками похорон в дом подаренных полотенец, — их было принято оставлять на сутки привязанными к воротам (Курогло, 1977, 88).

Поминальная обрядность

Поминки (гаг. *помана*) — это древний обычай, в основе которого лежит культ предков и культ умерших. Понятие *помана* обозначает в гагаузском языке ритуальное дарение, являющееся средством обеспечения умерших всем необходимым на том свете. Кроме того, в это слово вкладывается глубокий смысл коллективной памяти о родных и близких, ушедших в мир иной.

В качестве *поманы* гагаузы дарят калачи, различные блюда (голубцы, вареную фасоль, мясо), конфеты, посуду. Дарятся ведра с водой или вином, тарелки, кружки, полотенца, носовые платки. На похороны подавали ведро с водой, живую курицу, барана. В поминальные дни (9, 40, годовщину смерти) было принято раздавать калачи со свечками, полотенца или носовые платки. На *Фомину неделю (Кўчўк Паскеллä)* и на *Спас (Испас)* кроме упомянутых выше блюд людям подавали пасхальные куличи и крашеные яйца. За самоубийц поману можно было подавать каждый год на *Кўчўк Паскеллä (Фомина неделя)*. В данном случае соседям

раздавали 40 крашеных яиц. Женщина, у которой случился выкидыш, также могла дать тайно кому-нибудь *поману* за нерожденного младенца. Само действие, предполагающее подаяние, обозначается у гагаузов термином *илештирмä / ўлештирмä.* В настоящее время представления о *помане* практически неизменны. В народе бытует мнение о том, что от *поманы* нельзя отказываться. Существовало также поверье, что тарелку и полотенце, в которых носят поману соседям, нельзя возвращать назад.

Давая *поману*, за всех умерших произносят — «*я даю за всех наших ушедших — прадедов, дедов, бабушек*» (при этом обязательно назвать имя умершего). Многое зависит от эмоциональности участников данного действа. Приходилось слышать, что после раздачи большой *поманы* ее инициаторам снился сон, в котором они видели стоящих мужчин с надетыми на руки калачами. В народе существует убеждение, что это их далекие предки (как многие выглядят, они и не помнили), но уверенно высказывали мысль о том, что это они (с. Казаклия). При раздаче *поманы* люди, особенно пожилые, часто пользуются поминальной книгой, в которую заносят имена всех родственников и близких, чтобы во время поминок всем отдать дань памяти. В некоторых семьях эти списки охватывают 5-6 и более поколений. Заказывая поминальную вечерю в церкви, некоторые старые люди записывают около 25-30 имен умерших родственников (сс. Казаклия, Томай, Етулия др.). У гагаузов считалось и продолжает считаться, что если стать на колени в церкви и молиться об умершем от души, то участь умершего облегчится.

Поминальная обрядность условно может быть разделена на: 1) поминки непосредственно сразу после возвращения с кладбища, а также поминовение умершего на девятый, двадцатый и сороковой дни, полгода, год, а также дальнейшие даты, когда близкие вспоминают конкретного покойника; 2) календарные праздники, связанные с поминовением всех усопших.

Первые поминки (гаг. *ючю* — букв. *третий*) делают на третий день после похорон. К ним, как и к последующим, готовятся заранее, договариваются с женщинами, известными в селе как лучшие поварихи (*ашчы*). На поминках все участники получают по платку, калачу, свечке, часто к ним прикладывают еще и спички. Получив такую *поману*, люди зажигают свечу, целуют хлеб и садятся за трапезу. За поминальным столом, особенно в день похорон, долго сидеть не принято — «Это не гулянка!», приходилось неоднократно слышать от людей. При большом количестве участников похорон за стол не удается сесть всем одновременно, поэтому поминальный обед совершается в два-три захода. Поев и выпив несколько стограммовых стаканчиков вина, люди встают, и их место занимают другие.

Обязательным блюдом на поминках выступает *коливо*. На стол подаются фасоль, тушеный с мясом картофель, голубцы. В постные дни готовят те же блюда, но без добавления мяса. Угощение на поминках каждый старается приготовить как можно лучше. Существует поверье, что если кто-то из присутствующих осудит хозяев за невкусную еду, то это может повредить покойнику (Мошков, 1902, № 3, 12-13). Кроме того, блюда должны подаваться на стол в горячем виде, так как считалось, что умершие питаются паром, исходящим от кушаний. Данное верование было основано, вероятно, на том, что такая нематериальная субстанция, как душа может питаться только «легкой» для нее пищей. В некоторых селах приглашенные на поминальный обед приносили с собой еду. Этот жест оценивался не просто как помощь, но и как угощение за помин душ своих умерших родственников. Священник окуривал трапезу ладаном, читал молитву. В отсутствии священника эту роль выполнял близкий человек: вдова, вдовец, мать или отец умершего. После произнесения слов «*Алла прост етсин онун гўналы!*» (*«Да простит ему Бог его грехи!»*) или «*Алла да буйурун олсун онун жаны ичин!*» (*«Пожалуйста, угощайтесь за помин его души!»*) все крестятся, пробуют коливо и выпивают вино. Каждый произносит слова: «*Бо да прости!. Алла алсын ону саа тарафында* (*«Бог простит и возьмет его в правую сторону!»*) или «*Илин топраам олсун!*» (*«Пусть земля ему будет пухом!»*). Затем все приступают к трапезе и едят остальные блюда. Трапеза заканчивается только тогда, когда все насытятся и прекратят есть. В конце все встают, крестятся, пробуют коливо, выпивают по стакану вина и уходят, унося с собой калачи, платочки или полотенца. Остатки еды, как правило, отдают птицам, которых считали материализованными душами умерших. В прошлом за поминальным столом женщины и мужчины сидели отдельно друг от друга, по разные стороны стола. Вино пили из двух-трех стограммовых стаканчиков, которые по очереди передавали друг другу. За столом было принято вести тихую беседу, вспоминать умершего добрым словом; нельзя было ругаться, смеяться. После похорон не принято было плакать, поскольку считалось, что покойник может вернуться в дом, будет постоянно являться во сне и тем самым мучить живых. Не прийти на поминки считалось предосудительным. Этот поступок расценивался как неуважение к памяти покойного. Поминальные трапезы, совершаемые в другие поминальные дни, проходили аналогичным способом. Менялся только состав участников. Если в день похорон за стол сажали всех, кто был на кладбище, то на 9-й день в трапезе участвовали самые близкие родственники и соседи. Кроме близких родственников в этот день приглашались те, кто омывал покойника, рыл могилу, нес гроб, готовил еду. В годовщину смерти и в последующие два года состав участников зависел от желания родственников умершего (Никогло, 2006а, 734-736). На 40-й день дарят и более крупные вещи, например, полностью сервированный посудой стол, стулья, кровать и шкаф (по возможности и достатку). Раздают и одежду покойного. Все это связано с представлениями о том, что покойник все это получит на том свете.

В разные календарные поминальные дни на могиле умершего жгут свечи. Это делают и в случае, если человек ушел из жизни не при зажженной свече. В этом случае родственники все первые сорок дней после смерти ходят на могилу жечь свечу, чтобы покойнику было светло. Однако свечи на свежем воздухе быстро гаснут, поэтому для защиты огня от ветра часто используют ведро, из которого мыли умершего. Перевернув его, в него помещают свечу, благодаря чему она горит гораздо дольше и не задувается ветром. В некоторых селах ведра заменяют сложенные «домиком» четыре черепицы. Подобная традиция встречается в болгарских селах Буджака. На юге часто можно увидеть кладбища, где практически возле каждой могилы иногда в ногах, иногда у изголовья, расположены ведра.

У гагаузов существует запрет уносить вещи и предметы, находящиеся на кладбище. В народе это считается большим грехом. Смысл табу состоит в том, что все, что находится на кладбище, принадлежит мертвым. В народе бытуют рассказы о том, как кто-то из живых по каким-либо причинам

забрал ведро для своих нужд с кладбища и его по ночам стал во сне донимать покойник и делал это до тех пор, пока взятое не возвращалось на место (с. Казаклия и др.).

Траур по умершему проявлялся внешне. Сыновья покойника/цы, а также братья, кумовья (*саадыч*), крестные не брились в течение 40 дней. До девяти дней соблюдались особо строгие запреты: нельзя было стричь ногти, до 40 дней стирать, выполнять некоторые виды тяжелых работ (месить глину, белить, пропалывать огород). Женщины в знак глубокой утраты в течение года носили черное платье и косынку. В настоящее время эти традиции не соблюдается так строго, как раньше. Свадебные торжества в семье покойного планировались не раньше чем через год после смерти родственника, особенно близкого (отец, мать, брат, сестра и др.). Считалось, что если этим пренебречь, то брак благополучным не будет. Подобные представления можно встретить и в настоящее время.

В народном календаре также существовал ряд праздников, связанных с поминальной обрядностью. Наиболее значимыми из них были (первая цифра дата по ст. стилю, вторая — по новому): каждая суббота Великого Поста, когда соседей и знакомых одаривали обрядовой едой, в память об умерших (обычай Панагия); первая суббота Великого Поста — День Св. Федора; 9/22. III — сорок Великомучеников (*Кырк межик*); 25.III/7.IV — Благовещение (*Благуштени/Благуштин*); Лазарева суббота — предпоследняя суббота перед Пасхой (*Лазари Джумеертеси*); Вербное воскресенье — последнее воскресенье перед Пасхой (*Сўўт Пазары*); последняя неделя перед Пасхой — Страстная седмица (*Вўўк афта*), особо почитается чистый четверг (*Ильк прешембä* — первый четверг); 9-й день пасхальных праздников — Пасха Мертвых /Малая Пасха (*Кўчўк Паскеллä*) — этот день является квинтэссенцией весенней поминальной обрядности. У болгар Молдовы, Украины и Северо-Восточной Болгарии он еще известен как Софинден (Миглев, 2005); 40-й день Пасхи (*Паскелленин кыркы*) — Вознесение Господне (*Испас*) — задушница, время коллективного поминовения усопших; Троицкая задушница (*Моша*); 6/19 августа — Преображение Господне (Пробажне); 15/28.VIII — Успение Пресвятой Богородицы (*Вўўк Панаийя* — Большая Богородица); 8/21. XI — День Архангела Михаила (*Архангил Михаил*), суббота, предшествующая этому дню — Архангелова задушница (*Душница*); предпоследняя неделя перед Великим Постом (мясные заговены) (Квилинкова, 2005, 200-245; Сорочану, 2006, 158-199).

Гагаузское кладбище и могильные памятники

Кладбища в гагаузских селах, как правило, расположены на границе села. На некоторых кладбищах можно достаточно четко определить старую и новую части. Однако это удается не всегда. Дело в том, что каждое новое поколение предпочитает по традиции хоронить своих близких рядом с ранее умершими родственников. Отсюда и частые случаи нахождения останков похороненных людей, которые не всегда удается идентифицировать.

Как правило, покойника хоронят головой к западу. После погребения в изголовье могилы устанавливался крест и украшенное фруктовое дерево (*дал*). В некоторых селах крест ставят в ногах, чтобы во время второго пришествия Христа все умершие восстали из-под земли и увидели перед собой крест и Божий лик.

Позже, спустя год после похорон, близкие монтируют другой крест, который делают из местного камня-известняка. Будучи более долговечным, нежели дерево, этот материал тоже весьма подвержен эрозии, поэтому в Молдавии на кладбищах, особенно старых, можно увидеть много разрушенных временем прямоугольных плит, с высеченными на них крестами (наиболее старые из идентифицируемых памятников датируются началом XIX в.), трехлистных крестов и других. Временная идентификация затрудняется еще и существовавшей в тот период несовершенной техникой обработки камня. Поэтому часто встречаются трудно читаемые надгробные надписи, нередко сильно сокращенные

Например, вверху креста, особенно XIX — начала XX вв., по традиции высекалась надпись ІН ЦІ, что означает *Иисус Назарянин Царь Иудейский*, а ниже — только первые буквы имени и фамилии покойника, например — Д. У. (*1834-1917).*

В ряде гагаузских кладбищ до наших дней сохраняется обычай устанавливать деревянные фигурки антропоморфной формы разной высоты — от 20-ти см. и более (с. Казаклия, Етулия) до 1 метра (Чадыр-Лунга). Исследователи идентифицируют мужские и женские фигурки. В ряде случаев на мужском захоронении можно встретить крест, а на женском куклу (Шабашов, 2002, 651). Близкая традиция встречается и в ряде сел у живущих по соседству с гагаузами болгар (Степанов, Петренко, 1998а, 203-206; Степанов, Петренко, 1998б, 124-130).

Обращает на себя внимание общее кочевое прошлое в этнической истории болгар и гагаузов, что позволяет проследить некоторые общие черты с внешним обликом половецких каменных изваяний, встречаемых в степях Северного Причерноморья и Предкавказья. В силу схожести занятий и уклада жизни кочевых предков болгар и гагаузов, можно предположить, что в основе происхождения антропоморфных памятников у обоих народов лежит тюркское влияние. В качестве примера можно указать на изготовление подобного рода антропоморфных фигур из камня в болгарских Родопах (фигуры до 2-х метров), более мелкие примеры характерны для гагаузов и болгар Молдовы и Украины.

Говоря о надгробных памятниках, не будет ошибкой констатировать, что в каждом из их видов прослеживается целая эпоха. Например, памятники Советского периода, как и на кладбищах другого населения Молдовы, отличаются двумя особенностями: наличием на одних советской символики и одновременным сохранением традиции устанавливать кресты. Примерно с 50-х годов XX в. наряду с изготовлением традиционных крестов из камня стали практиковаться кресты из металла. Позже в моду вошли заливные кресты из бетона с добавлением мраморной крошки и т. п. От возможностей заказчика сегодня во многом зависит материал, из которого будет изготовлен памятник. Это может быть и дорогой гранит, мрамор, и гораздо более дешевый цемент. Последнее время стали вновь популярными кресты из натурального дерева.

Литература

Державин Н. С. Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии) // Сборник за народни умотворения и народописъ издава българската академия на науките въ София. Книга XXIX. София. 1914.

Вакарелски Х. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София, 1990.

Зеленин В. С. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Квилинкова Е. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнитель-

ное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Кишинэу, 2005.

Кишиневские Епархиальные ведомости (КЕВ) 1874, № 2.

Курогло С. Гагаузские обычаи, обряды и верования, связанные со смертью и похоронами // Известия Академии наук Молдавской ССР. Сер. Общественных наук. 1977, № 1.

Курогло С. Семейная обрядность гагаузов в XIX — начале XX в. Кишинев, 1980.

Манов А. И. Потеклото на гагаузите и техните обичаи и нрави. Варна, 1938.

Миглев И. Софинден. София, 2005.

Митрополит Иларион. Дохрисиянські вірування українського народу. Історично-релігійна монографія. Вінніпег, 1965.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда // Этнографическое обозрение. 1902, № 3.

Народы Зарубежной Европы. Т. I. М., 1964.

Никогло Д. Е. Система питания гагаузов в XIX — начале XX века. Кишинев, 2004.

Никогло Д. Е. Традиции питания // История и культура гагаузов (Очерки). Комрат-Кишинэу, 2006 а.

Никогло Д. Е. Традиционные напитки гагаузов // Курсом изменяющейся Молдовы (Материалы первого Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. 25-26 сентября 2006 г., г. Комрат). Москва, 2006 б.

Сорочяну Е. Гагаузская календарная обрядность. Этнолингвистическое исследование. Кишинев, 2006.

Степанов В., Петренко М. Похоронно-поминальная обрядность // Очерки истории и этнографии с. Кирнички в Бессарабии. Одесса, 1998 а.

Степанов В., Петренко М. Надгробни паметници от гробището на село Кирнички, Одеска област // Българска етнография. 1998 б. № 3-4.

Степанов В. Очерки болгарской демонологии и народных знаний (экспедиционные материалы) // Этнографические исследования в Республике Молдова. История и современность. Кишинев, 2006.

Степанов В. П. Похоронно-поминальная обрядность // Чийшия. Одесса, 2003. В соавторстве (Шабашов А. В., Червенков Н. Н., Субботин Л. В. и др.)

Шабашов А. В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса, 2002.

У Бога все живы. Православный обряд погребения. Основные ошибки при похоронах. Утешение скорбящему. Акафист, Саратов, 1996.

Marian S. Fl. Înmormântarea la români. Bucureşti, 1995.

Список респондентов

1. Курдогло Елена Петровна, 1948, с. Баурчи, гагаузка, православная.
2. Орман Варвара Аксентьевна, 1954, с. Баурчи, гагаузка, православная.
3. Кристева Федора Михайловна, 1950, с. Баурчи, гагаузка, православная.
4. Кристева Анна Георгиевна, 1961, с. Баурчи, гагаузка, православная.
5. Кадын Мария Васильевна, 1960, с. Баурчи, гагаузка, православная.
6. Арнаут Елена Ивановна, 1935, с. Баурчи, гагаузка, православная.
7. Арнаут Федор Николаевич, 1937, с. Баурчи, гагауз, православный.
8. Карапунарлы Константин Константинович, 1949, с. Баурчи, гагауз, православный.
9. Яланжи Иван Дмитриевич, 1948, с. Баурчи, гагауз, православный.
10. Яланжи Елена Николаевна, 1950, с. Баурчи, гагаузка, православная.
11. Буюклы Василий Ильич, 1925, с. Этулия, гагауз, православный.
12. Панчева Александра Николаевна, 1943, с. Этулия, гагаузка, православная.
13. Шварц (Хаджи) Феодора Иосифовна, 1927, с. Этулия, гагаузка, православная.
14. Каранфил Анна Дмитриевна, 1960, с. Этулия, гагаузка, православная.
15. Кулаоглу Елизавета Ивановна, 1953, с. Этулия, гагаузка, православная.
16. Терзи Борис Иванович, 1942, с. Казаклия, гагауз, православный.
17. Терзи Зинаида Георгиевна, 1943, с. Казаклия, гагаузка, православная.
18. Узун Афанасий Степанович, 1944, с. Казаклия, гагауз, православный.
19. Бабович Евгений Степанович, 1952, с. Казаклия, гагауз, православный.
20. Червень Евгений Георгиевич, 1937, с. Казаклия, гагауз, православный.
21. Челдарь Надежда Федоровна, 1954, с. Кортен, болгарка, православная.
22. Челдарь Иван Спиридонович, 1931, с. Кортен, болгарин, православный.
23. Бахова Мария Георгиевна, 1921, с. Кортен, болгарка, православная.

REZUMAT

În baza materialelor colectate pe teren, în cadrul articolului este elucidat fenomenul morții, reflectat în baza unei rânduieli tradiționale din mediul găgăuzilor din Moldova. Este prezentată practica de pregătire pentru înmormântare a decedatului, ritualurile tranzitorii. Totodată, autorii descriu ritualurile de pomenire a decedatului, prezente în comunitățile găgăuze.

Cuvinte-cheie: moarte, ritul de înmormântare, ritualul de pomenire, monumente funerare, figuri antropomorfe.

РЕЗЮМЕ

На основе собранного полевого материала в статье рассматриваются представления о смерти, получившие традиционное распространение среди гагаузов Молдовы. Представлены зафиксированные в гагаузских селах практики подготовки покойника к похоронам, обряды перехода. Отдельно авторы останавливаются на освещении поминальной обрядности гагаузов.

Ключевые слова: смерть, похоронная обрядность, поминальная обрядность, могильные памятники, антропоморфные фигуры.

SUMMARY

Basing on the field data the article considers the views on death traditionally spread among the Gagauzians of Moldova. The practices of preparing the deceased for the funeral, the rites of transition are presented. The authors also pay attention to the funeral rites of Gagauzians.

Key words: death, funeral rites, grave monuments, anthropomorphous figures.

I. DUMINICA

ROMII LĂIEŞI-CIORI DIN MUNICIPIUL BĂLȚI

Orașul Bălți — „capitala de Nord" a Republicii Moldova, reprezintă locul unde de-a lungul timpului au convieţuit oameni aparţinând celor mai diverse etnii. Romii, care se fac remarcaţi prin comportamentul și temperamentul lor puţin mai „aprins", în unele privinţe diferit de cel al populației majoritare, au trăit mai multe secole alături de moldoveni, ucraineni, evrei, ruși, lipoveni, armeni, polonezi, greci etc. Bucuria dansului și sunetul magic al viorii i-a însoţit mereu pe romi, lucruri ce au fost apreciate de către populațiile care au convețuit alături de ei. Cu toate acestea, deși instituțiile naționale și internționale manifestă un interes deosebit pentru îmbunatățirea condițiilor de trai și „integrarea" romilor in societate, la nivel de comunități locale, încă mai persistă prejudecăți și marginalizări sociale vizavi de romi. Informarea, documentarea și educația populației majoritare în spirit moral-civic, conștientizarea ideii de multiculturalitate, sunt câteva elemente principale care pot conduce la dezvoltarea unei societăți democratice viabile.

În perioda 28 iulie - 03 august 2010, autorul a întreprins o deplasare planificată din contul Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM, cu scopul de a efectua o investigație etnologică a romilor din mun. Bălți. Întrucât, ocupația tradițională specifică acestei comunități, poartă un caracter ilegal, persoanele intervievate, au solicitat să nu fie menționate în cadrul acestui studiu. În urma colectării și sistematizării mai multor materiale investigaționale, s-a purces la expunerea lor în cadrul acestui articol.

Onomastica tradițională

Până la mijlocul secolului al XX-lea, strămoșii romilor bălțeni au umblat cu șatra, fiind numiți de populația majoritară: *„șătrari"* sau *„lăieși"*. După ce romii s-au așezat cu traiul în orașul Bălți, ei au început să se autoidentifice cu endonimul *„rom bălțaia"*. Însă acest apelativ este întrebuințat doar pe teritoriul Republicii Moldova. Odată cu deplasarea romilor bălțeni în Ucraina sau Rusia, aceștia se etichetează — *„кишинёвцы"*, din simplul motiv că Bălțiul este un oraș mai puțin cunoscut peste hotare, spre deosebire de Chișinău. În același timp, chiar și denumirea cartierului unde locuiesc romii bălțeni este de aceiași obârșie ca și endonimul lor extern – *„Кишиневский мост"*. Însă calificativul caracterstic în prezent acestui grup etnografic este generat din ocupația lor tradițională – *„Rom cior"* (limba romani: *cior* = hoț). Deoarece „hoția i-a scăpat de foame", romii din or. Bălți nu se jenează de acest etnonim, care a fost stabilit în circuitul țigănesc de vecinii lor „popeșteni" din or. Soroca. Treptat, datorită multiplelor invitații primite de romii ciori pentru a face „o judecată echitabilă", termenul „cior" a fost asemuit cu un „judecător cinstit, care face dreptate printre romi". Astfel, comunitatea romilor din orașul Bălți utilizează două nume endonimice „rom bălțaia" sau „кишинёвцы" și un calificativ etnonimic „rom cior", care a primit semnificația de „hoț și judecător". Înțelesul etnonimului „lăieș" a fost uitat de romii ciori; în prezent, ei sunt etichetați astfel, doar de romii ursari. Din cauza caracterului izolat și ocupațiilor prestate într-un mod neobișnuit, comunitatea *„romilor lăieși-ciori"* a fost învăluită de mister și de o frică condescendentă printre celelalte grupuri etnografice de romi din Republica Moldova.

Modul de viață și ocupațiile specifice ale romilor lăieși-ciori din or. Bălți

a. Trecut. Pentru a elucida într-o anumită măsură modul de viață „semi-ascuns" a romilor ciori, se cere o mică incursiune istorică, unde sunt prezente mai multe relatări despre strămoșii acestora:

„*Lăieșii*, oameni fără căpătâi și fără o meserie stabilă; sunt atât muncitori-zidari, cât și fierari sau fabricanți de pieptene. Sunt țiganii cei mai corupți și cei mai liberi totodată, căci au permisiunea de umbla prin tot principatul; contra unei taxe de treizeci de piaștri pe care o plătesc anual statului, au dreptul de a-și paște caiii pe marginea drumurilor sau în preajma satelor. Cei mai mulți dintre ei nu trăiesc decât din furturi sau stricăciuni: deși foarte îndemânatici în tot ceea ce fac, muncesc extrem de puțin; își petrec zilele dormind, iar nopțile mergând la prădat." (Kogălniceanu, 1997, 16).

„*Lăieșii*, adică vagabonzii care se deplasează agale. Este greu să ne închipuim un neam mai sărac, decât acești nefericiți. Sunt prezenți mai mult pe câmpiile vaste ale Valahiei, taberele lor conduse de către un „jude" nu dețin mai mult de 20-30 de căruțe, printre care stau întinse câteva corturi. Unica lor sursă de existență legală este – fierăria și cerșitul. În jurul unui foc aprins, mereu se aude sunetul ciocanului și se întrezăresc două figuri de ambele genuri lihnite de foame. Îndată ce trec niște călători străini, din șatră ies ca la comandă mai mulți copii goi-goluți și cer insistent niște bănuți de pomană. În sate lăieșii se ocupă de reparația inventarului agricol, iar în orașe cu lăcătușeria. Îndată ce obțin o sumă de bani pentru meșteșugul prestat, romii lăieși o cheltuie pe unicul lor deliciu – tutun și vodcă" (Ханацкий, 1866, 62-62).

„Nomazii numiți și *lăieși*, sunt, de regulă, țigani domnești, care trăiesc vara pe lîngă orașe și sate sau pe lîngă drumurile mari. În șatre de zece sau cincisprezece familii, ei au drept adăpost corturile, iar iarna locuiesc în bordee și risipiți prin păduri, se ocupă cu meșteșugurile lor tradiționale. Sunt căldărari, fierari, salahori (muncitori la lucrul zidăriei), geambași sau samsari ce se ocupă cu negoțul cailor și catârilor, pe care îi poartă totdeauna cu dânșii în desele lor strămutări. Prețul libertății lor este reprezentat de birul țiganilor, pe care lăieșii trebuie să-l plătească anual către domnie sau atunci când aparțin unui boier, stăpânului lor. Cu această ocazie se adună la curte, de obicei de Sfântul Dumitru, nu numai pentru a-și plăti birul, ci și pentru a fi trecuți în catastih. Fac copii mulți și sănătoși, care până la vârsta de 8 sau 10 ani, umblă desculți, goi, expuși la toate intemperiile; ca și părinții lor muncesc cît mai pot goi, neavînd pe ei decît o cingătoare sau o ismană subțire, suferind frigul cel mai tare ca și arșița, fără a-și strica sănătatea și fără a cădea la boală ca românii, fiindcă se deprind de mici cu variațiunile atmosferei, prin asprimea traiului și prin aspirațiunea aerului curat" (Vintilă-Ghițulescu, 2006).

„*Lăieții*, spre deosebire de ceilalți țigani, sunt acea categorie, întru totul originală, nomazii ce cutreieră țara în lung și în lat, Europa întreagă, lăsând pe toate drumurile morții și cântecele lor. Clasă privită cea mai „vagaboandă" de țigani; când nu exista telefonul și nici jandarmi, săvârșeau furturi și crime" (Chelcea, 1944, 30).

„*Lăeșii* (deopotrivă *ciorii*; limba romani: *cior* = hoț) duceau un mod de viață seminomad de cu primăvară până toamna, ocupându-se de fierărie și lăcătușerie. În prezent, această grupă de țigani comercializează marfă deficitară și se îndeletnicește cu divinația" (Дрон,1988, 202).

„Țiganii șătrari seminomazi cunoscuți și sub denumirea de „*lăieți*", își stabilesc taberele în imediata apropiere a localităților, cât și lângă drumurile cele mai frecvent circulate. Regimul comunist a luat mai multe măsuri de reducere a numărului lor, ce s-a realizat prin multiple forme de sedentarizare forțată sau prin aplicarea unor sancțiuni. În încercarea de sedentarizare, unora le-au fost repartizate locuințe abandonate, îndeosebi ale celor care părăseau țara. Uneori, lăieții construiau singuri case din chirpici

de lut și pământ, însă, preferau să țină în camere animalele, iar ei să doarmă în corturile instalate chiar în curtea locuinței. Ocupațiile țiganilor lăieți sunt diferite, începând de la confecționarea unor obiecte de podoabă și până la creșterea cailor. Atunci când un membru al familiei aduce un obiect în casă, nimeni nu-l întreabă dacă l-a cumpărat sau dacă l-a „găsit" undeva. Copiii sunt crescuți într-un climat libertin, fiind lăsați să facă ceea ce vor. Nu sunt întrebați dimineața unde se duc și nici seara de unde vin. De mici sunt învățați să îndure foame și frig, dormitul pe o brazdă de pământ, în cort sau în căruță. Siliți de împrejurări, marcați de greutățile existenței cotidiene ale grupului, copiii frecventează rar școala, mai mult se dedau furtului de păsări, cereale sau legume pe care le aduc bucuroși acasă. Femeile țiganilor lăieți rămân de regulă în preajma corturilor, unde pregătesc mâncarea, au grijă de copiii cei mici și de bătrânii care nu se mai pot deplasa. Nasc câte 5-6 copii sau chiar și mai mulți. Când au timp, merg în localitățile apropiate de campamentul lor temporar și ghicesc viitorul celor dispuși. Nu pierd ocazia de a înșela pe cei naivi, iar când sunt în grup comit furturi mărunte din curți și magazine. În caz dacă cineva sesizează furtul lor, femeile lăiețe fac o gălăgie stridentă, aducând înjurii, toate cu scopul de a-și asigura scăparea prin intimidarea celor de față. Țiganii din această categorie nu admit ca în viața lor să se amestece diverse autorități și nici alte persoane care le pot afla anumite secrete" (Amza,1994, 47-48).

b. Prezent. Conform datelor „Recensământului General al Populației" din Republica Moldova, realizat în perioada 5-12 octombrie 2004, numărul locuitorilor municipiului Bălți înscria *122669* de persoane; dintre care *272* de persoane s-au declarat de proviniență etnică – *țigani* (BNS, 2004). Totodată, potrivit recensământului local efectuat de către liderul romilor din mun. Bălți – domnul *Ion Bucilă*, la începutul anului 2010, numărul romilor bălțeni era de *960* de persoane. Însă și acest număr nu este semnificativ, potrivit mărturiilor culese de autor de la romii bălțeni.

„Mai înainte, în perioda sovietică, Bălțiul era plin de țigani. Când a fost Brejnev la putere, era bine de trăit pentru toți țiganii; era de lucru și aici în kolhozuri, și cu marfă puteai să te duci prin toată Uniunea Sovietică. Dacă erai un fierar bun, puteai să lucrezi cu ciocanul și să întreții o familie numeroasă. Cei mai tineri umblau cu specula, vânzând prin apropiere mai multe mărunțișuri necesare în orice gospodărie: capace pentru borcane, pieptene de scos păduchii, bijuterie ieftină etc. Deseori, se îngrămădeau mai multe familii de romi și plecau cu vânzarea în Ucraina, se cățărau în munții Carpați, acolo unde din cauza câmpurilor magnetice nu ajungeau automobilele. Marfa pe care o comercializau romii, era deficitară și nu se găsea în magazinele de stat. Dacă la o familie se terminau banii sau era o urgență de ajutat pe cineva, atunci puteai să „intri în orice bazar" și să ieși cu vreo 5 portofele bâcșite cu bani. Dacă te înțelegeai cu miliționerii și știai cum să împarți, trăiai și tu, trăiau și alții pe lângă tine. Ogrăzile oamenilor erau pline cu gâște, curcani și găini, nimeni nu ducea contul câte păsări are. Când cineva dintre romii ciori aducea o pasăre sau chiar un porc, el pe loc era tăiat și mâncat, nimeni nu-i găsea urma. Era o solidaritate între romi, dacă nu veneai să stai împreună cu ei la o masă, puteai să fii și blestemat. În cazuri de excepție, când cineva dintre romi nimerea la miliție și nu putea fi scos de la pușcărie, romii strângeau bani „mână de la mână" și ajutau familia condamnatului. Bărbatul care își ispășea pedeapsa, știa că soția și comunitatea numaidecât îl vor aștepta până la întoarcerea sa. Deseori devotamentul soției față de romii ciori este unul ieșit din comun. La mijlocul secolului al XX-lea, în comunitatea romilor ciori s-a înregistrat un caz, care a rămas în memoria tuturor, când doamna Ecaterina Pitul și-a așteptat soțul Ion Ciobanu 30 de ani. Rămasă singură, mamă tânără cu 5 copii, ea „nu a făcut prostii", așteptând soțul până ce acesta s-a întors acasă din pușcărie. În acele vremuri, romii ciori se ajutau permanent, susținând unul pe altul, fiind alături la nevoi și bucurii. Dacă la ei poposea un oaspete, pe loc se adunau toți romii, masa era întinsă, muzica răsuna întruna și toți cântau și dansau până dimineața. Acum, însă, este o sărăcie acută în comunitatea romilor ciori din orașul Bălți. Din cauza crizei economice „toți au sărăcit, nimeni nu vrea să te ia la lucru și chiar dacă să vrei să te apuci de ciordit, nici nu mai ai de la cine să furi". Mulți romi „au fugit de sărăcie", căutând de lucru în Ucraina și Rusia. Este greu acum să inițiezi niște afaceri cinstite: „lumea și-a pierdut încrederea și nu vrea să meargă la risc". În plus, romii din or. Bălți, fiind „în pragul sărăciei", au fost înșelați de niște escroci, care au strâns documentele lor și le-au cerut câte 200 de lei de persoană, promițându-le că „degrabă au să le aducă ajutoare umanitare din Europa". În prezent, ei au rămas „puțini de tot", fără nici o susținere „se tem unul de altul, pentru că fiecare face ce vrea și nu este nici o regulă între ei". Mulți au murit prin pușcării, bătrânii au decedat de boli și foame, rămânând fără nici un ajutor din partea tinerilor, care încearcă zadarnic să-și găsească un loc de muncă, cu un venit stabil. Lipsa unei perspective de îmbunătățire a situației date, îi provoacă pe romii ciori să umble brambura și să stea la taifas „cu țigara în gură și cu paharul de vodcă în mână".

Pe de altă parte, conform afirmațiilor doamnei Malvina Ciorara, președintele Organizației Obștești *„Rom Șatro"* din mun. Bălți, în prezent, romii sunt discriminați peste tot: la „Birja Muncii" li se oferă doar posturi de „măturători și dereticatori" cu salarii mizere; la școală copiii romi mănâncă puțin și dintr-o veselă veche și murdară, uneori mâncarea este preparată din produse alimentare alterate; din cauza lipsei surselor materiale și a polițelor de asigurare medicală romii nu se internează la spital, deoarece medicii se uită cu dispreț la pacienții săraci, uneori „chiar și cu banii tăi te bagă în mormânt". Totodată, ajutoarele umanitare care sunt oferite de donatorii internaționali pentru a aplana oarecum situația grea a romilor, se „opresc la Chișinău și nu mai ajung în celelate raioane ale Republicii Moldova" (Ротарь, 2010).

Această situație dificilă a fost generată de lipsa unui lider puternic care să reprezinte interesele romilor ciori în comunitate. Începând cu anii '90 ai sec. al XX-lea, după moartea ultimului lider cior – *Bârnea* (Nicolae Pitul), din afirmațiile romilor bălțeni:

„Copiii au început să conducă părinții lor, respectul față de bătrâni a scăzut vădit, nu s-a găsit nici o persoană care să răspundă de țigani. Pe timpul când romii „umblau cu șatra", fiecare rom își cunoștea responsabilitățile sale, la nevoie chiar și „baronul" știa să facă pieptene, să fie un bun cizmar și fierar iscusit sau chiar confecționar de bijuterii. Cu cât o tabără de romi avea mai mulți meșteșugari, cu atât ea putea supraviețui la diferite nevoi și mai ușor ieșea din greutăți. Însă meseria de bază a romilor ciori era geambașia, ce presupunea: furtul, crescutul, comerțul și vindecarea cailor. Pe timpuri romii ciori furau cai de rasă, așa cum în prezent se fură mașini scumpe. Această ocupație era înfăptuită doar de persoane ce posedau un „talent înnăscut", transmis romilor ciori din generație în generație. Romii ciori știau „să vorbească cu caiii", rutele de comerț, diferite recete de tămăduire a bolilor cabaline. Aceste calități deosebite, executate „la limita riscului" le-au adus lăieșilor-ciori o faimă printre romi; deseori pentru a face o dreptate țigănească, ciorii conduceau judecățile tradiționale. Pentru serviciile lor, judecătorii ciori nu încasau bani de la romi. Totodată, pentru a beneficia de un câștig stabil și sigur, taberele romilor ciori se adunau în fiecare an, în luna martie, la Podul Dobrei de lângă Florești, unde își planificau genul de activități și rutele pe unde urmau sa treacă cu șatra. Bătrânii povățuiau tinerii „să fie cuminți, să nu se

ieie cu bătăile și băutura". Baronul Bârnea, nu avea școală terminată, însă era tare „грамотный", găsea ieșire din orice situație; șatrele care erau sub conducerea sa au scăpat de foame și război. Pentru toți romii, baronul Bârnea găsea o povață, de aceea toți îl ascultau și îl stimau. Adevăratul „baron al romilor" nu se laudă cu meritele sale, ci faptele lui „vorbesc pentru dânsul". Însă odată, cu destrămarea Uniunii Sovietice, romii ciori „au rămas și fără de lucru și fără de baron". Acuma fiecare lider se declară „baron", însă el este baron doar la dânsul acasă; pentru ceilalți romi, el nu face nimic, câteodată, chiar încearcă să-i păcălească. Nimeni nu și-a asumat o responsabilitate ca să conducă mai departe romii bălțeni. Fiecare „s-a ascuns" în casa lui, care „degrabă a să râschească peste dânsul", grijile comunității nu mai sunt o prioritate pentru ciori; copii s-au „destrăbălat", vin la „разборчь" și se înjură unul cu altul, nu au stimă față de persoanele mai în vârstă. Femeile au început să „întoarcă vorba la bărbat", nu mai respectă tradițiile țigănești. Unele dintre ele, chiar „își scot picioarele și pieptul pentru ochii holbați și răspândesc bârfele din casă", dezinformează opinia publică, discreditând lumea cu „povești țigănești" (Озеров, 2010).

În opinia romilor ciori, această lipsă de valori, când toate lucrurile s-au întors „cu fundul în sus", a cauzat sărăcia și marginalizarea lor socială. Ceea ce trebuie de remarcat, pentru a ieși din sărăcie, în rândul comunității de romi ciori este dorința de a găsi un loc de muncă bine plătit, de a păstra tradițiile, dincolo de influența unei societăți mereu schimbătoare caracteristică acestui început de mileniu. Cultul pentru familia numeroasă și educația copiilor în spirit și manieră liberă, reprezintă pentru romi, premisele păstrării propriei identități culturale și umane, în același timp, respectarea legăturii cu credința divină, a rostului lor pe pământul hărăzit de Dumnezeu. Despre romii lăeși-ciori din orașul Bălți, se poate spune că au reușit sa convieţuiască într-un mod pașnic cu toate celelalte minorități și cu populația majoritară, datorită capacității de adaptare la toate cerințele și nevoile societății contemporane. Totodată și probleme populației rome sunt identice în mare parte cu cele ale vecinilor, alături de care locuiesc în același mediu social. Acest fapt este evidențiat și prin asemănarea cauzelor sărăciei populației majoritare (moldovenii), descrise de ilustrul om politic Pantelimon Halippa, la începutul secolului al XX-lea, care sunt izbitor de identice cu cele ale romilor ciori la începutul secolului al XXI-lea:

„Că țara noastră este bogată o știm cu toții. Dar nu mai puțin e știut faptul, că poporul care trăiește în ea este sărac. Totuși, care sunt pricinile sărăciei moldovenilor noștri?

Cea dintâi pricină este întunecimea moldovenilor care îi ține pe loc.Toate muncile le fac după deprinderile vechi, neținând seamă de faptul că viața s-a schimbat, că popoarele luminate au descoperit fel de fel de meșteșuguri pentru înlesnirea muncii și a vieții.

A doua pricină a sărăciei moldovenilor este beția. Vă gândiți numai, câte parale s-au cheltuit cu vinul și rachiul! Vă gândiți apoi la zilele de muncă pierdute și numeroase nenorociri cu pagube materiale, iscate din pricina beției!

A treia pricină a sărăciei moldovenilor noștri este risipa. La moldoveni se cheltuie prea mult cu gătelile și cu hainele femeilor și tineretului îndeobște. Privind la boieri și la târgoveți, moldovenii noștri săteni, în loc să ieie pildă de la dânșii în ceea ce privește învățătura și meșteșugurile lor, încep a se îmbrăca după moda boierească și orășenească, crezând că prin asta se fac și ei boieri. Dar, moda boierească îi aduce pe moldoveni la sărăcie și foame, după cum zice proverbul: „straiele zor și mațele ghior".

Ultima cauză a sărăciei este că aceștia nu știu cum să-și vândă roada muncită un an și cum să cumpere cele trebuincioasă pentru casă și gospodărie. Moldovenii vând ieftin și cumpără scump, pe când pentru a face o avere se cere taman dimpotrivă" (Halippa,1917).

Bibliografie

Amza Tudor. Țiganii, o lume a contrastelor // București: Editura Georgiana, 1994.

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

Chelcea Ion. Țiganii din România. Monografie etnografică // București: Institutul Central de Statistică, 1944.

Halippa Pantelimon «Pricina sărăciei Moldovenilor noștri» // Cuvânt Moldovenesc, 15.01.1917.

Kogălniceanu Mihail «Schiță asupra istoriei, moravurilor și limbii țiganilor (fragment)» // Rromathan. Studii despre rromi. Vol. I, nr. 2. București, 1997.

Vintilă-Ghițulescu Constanța «Țiganii: statut social și ocupații» // Dilema veche nr.141, 06.10.2006.

Дрон И. В. «К истории этнонимии молдавских цыган» // Ономастика. Типология. Стратиграфия. Москва: Наука, 1988.

Озеров Владимир «Чужие среди своих» // СП, 28.07.2010.

Ротарь Наталья «Дискриминация ромов: реальность или выдумка?» // СП, 27.01.2010.

Ханацкий К. В. Цыгане // Отиски из Бессарабских Областных Веомостей с № 33-52 за 1865 год и 1-3 № за 1866, Кишинев: Типография Областного Правления, 1866.

REZUMAT

În cadrul acestui articol se face o descriere etnosocială a comunității romilor lăieși-ciori din municipiul Bălți. Este descrisă onomastica tradițională, modul de viață și ocupațile specifice comunității date: fierăria, geambașia, confecționarea de pieptene, bijuterii, comerțul ambulant etc. La sfârșitul articolului, se face o comparație dintre cauzele sărăciei, prezente în comunitatea romilor ciori la începutul secolului al XXI-lea și cele ale moldovenilor, la începutul secolului al XX-lea, printre care: lipsa unor studii calificate, beția, risipa etc.

Cuvinte-cheie: romi lăieși, romi ciori, geambașia, sărăcia, onomastica tradițională, ocupații tradiționale, marginalizare socială.

РЕЗЮМЕ

В данной статье автор описывает этносоциальную жизнь ромов лэешь-чиорь из муниципия Бэлць. Описывается традиционная ономастика, образ жизни и занятия, характерные для данной общности: кузнечное дело, торговля лошадьми, изготовление гребней, бижутерии, уличная торговля и т.д. В конце статьи проводится сравнение причин бедности, характерных для общности ромов-чиорь в начале XXI века и молдаван в начале XX века, среди которых отсутствие качественного образования, пьянство, расточительность и т.д.

Ключевые слова: ромы-лэешь, ромы-чиорь, торговля лошадьми, бедность, традиционная ономастика, традиционные занятия, социальная маргинализация.

SUMMARY

The article describes ethno-social life of the Romany laiesi-ciori community of municipal Baltsi. The author considers traditional onomastics, way of life and occupations specific for the community: blacksmith's work, horse trade, comb and jewellery manufacturing, street-trading, etc. At the end of the article the author compares the causes of poverty in the community of Romany-ciori in early XXI-th century with those of the Moldovans in early XX-th century. The lack of qualitative education, hard drinking, wastefulness, etc. are among them.

Key words: Romany-laiesi, Romany-ciori, horse trade, poverty, traditional onomastics, traditional occupations, social marginalization.

COMUNICĂRI
СООБЩЕНИЯ

К. ШИШКАН

«ЗАПРЕТНАЯ» ЛЮБОВЬ В ТВОРЧЕСТВЕ ЛИДИИ МИЩЕНКО

У каждого общественного уклада, режима, системы всегда существовали и существуют ныне свои морально-нравственные принципы и каноны. Но рано или поздно приходит время их пересмотра, переоценки, реабилитации того, что когда-то не укладывалось в рамки принятых норм. Обществу возвращается несправедливо забытое или намеренно «задвинутое» во второй ряд истории в угоду существовавшей идеологии. Такое происходит как с идеями, так и с текстами, произведениями.

К таким произведениям можно, на наш взгляд, отнести в русской литературе Молдовы роман Лидии Мищенко «Полынь — вдовья трава» (1960), выдержавший несколько изданий, пользовавшийся читательским спросом, но подвергнутый в то же время суровой критике. Этот во многом несовершенный в художественном отношении роман (и тут мы согласимся с мнением К. Ф. Поповича: Литературная тетрадь. К., 1999, с. 142), тем не менее, заслуживает того, чтобы попытаться вернуть его в ареал нашего культурного наследия.

Семейно-бытовые проблемы, отношения полов в советский период из книг изгонялись. Утверждалось, что у нас «нет секса», от запретной любви (к женатому или замужней) отмахивались. Что позволено Л. Толстому («Анна Каренина»), А. Островскому («Гроза») или М. Шолохову («Тихий Дон»), не приветствовалось в произведениях современных писателей. «Запретная» любовь, не поощрявшаяся в царское время, в условиях советской действительности приобретала даже некий оттенок и вовсе запрещенной любви, то есть такой, за которую неотвратимо следовало наказание (исключение из партии, другие оргвыводы). Писателя переставали печатать, цензура вымарывала его имя из всех изданий.

Достоинства того или иного произведения рассматривались лишь по принципу его соответствия социальным задачам «текущего момента». Критика отличалась идиосинкразией ко всему необычному, «выходящему за рамки». Все это не могло не сказаться на морально-нравственном здоровье социума (снижалась рождаемость, чаще рвались семейные узы). «Шепот любви, — писал автор этих строк в монографии «На разломах времен» (Шишкан, 2001, 119), — заглушался громкой фразой, естественные человеческие отношения — напыщенной патетикой».

В таких условиях в молдавской литературе рождается произведение, взорвавшее привычные запреты, — повесть Иона Друцэ «Листья грусти» («Frunze de dor», 1957). Поступки главных героев — Георге и Русанды — «были подчинены, — как отмечает К. Ф. Попович, — незыблемым законам социальных процессов» (с. 171). Запретная любовь здесь как всегда была тесно связана с общественным укладом. И тем не менее, само обращение писателя к теме «запретной любви» было знаковым. Оно свидетельствовало о предвосхищении им тех веяний, внутренней свободы, которыми отмечались грядущие шестидесятые годы.

Роман Л. Мищенко, близкий по проблематике и психологическому настрою (о любви вдовы и женатого мужчины) друцевской повести, строится иначе. Подобно Т. Базену, у которого в романах «Змея в кулаке» (1948) и «Смерть лошадки» (1950) любовь занимает центральное место, в романе Л. Мищенко запретные отношения также выдвигаются на первый план, а жизнь села, колхоза, райкома становится лишь бледным фоном, на котором разворачиваются события.

Автор отвергает привычную модель. И это для русской литературы Молдовы (да, пожалуй, и всей советской) было ново.

Дерзость молодой писательницы была критикой наказана. В целом, конечно, не без некоторых оснований. Отмечались, в частности, схематизм сюжетостроения, нарушение иногда логики соединений эпизодов и т. д.

Однако эту слабость, на наш взгляд, в какой-то мере можно объяснить той задачей, которую ставил перед собой автор, о чем было сказано выше.

В чем же виделся в то время основной просчет романа? «…Одной из серьезных ошибок Л. Мищенко, допущенных при создании романа «Полынь — вдовья трава», является то, что все сюжетные линии сфокусированы, а все события сконцентрированы вокруг одной проблемы — любви героев (Ольги и Козмы — К. Ш.). Одним словом, все происходящее в селе и районе либо «обслуживает» любовную интригу, либо движется само по себе. Нет спайки и взаимосвязанности» (Попович, 1999, 142).

Действительно, роману порой недостает «спайки» и «взаимосвязанности". Автор в дальнейшем осознал свои промахи и никогда более не обращался к непривычному для себя жанру романа.

Однако свою роль это произведение в литературном процессе республики сыграло, став провозвестником (вслед за произведениями И. Друцэ) назревавшего пробуждения социально-нравственного сознания людей — будущих раскрепощенных шестидесятников.

Критика в целом соглашалась с тем, что в жизни подобные истории, описанные Л. Мищенко, встречаются. Но тут же подчеркивала, что «литература на то и существует, чтобы отбирать факты, типизировать их и рассматривать все в них содержащееся сквозь определенную методологическую призму, через идеологическую оптику. То есть в соответствии с законами, которыми руководствуется искусство, и с учетом статуса, которому оно подчинено» (Попович, 1999, 145).

В этих словах, думается, и кроется причина того, что роман был подвергнут столь суровой критике. Он был рассмотрен через привычную «определенную методологическую призму» и с помощью «идеологической оптики».

Мы же исходим из того, что роман Л. Мищенко сумел обойти эту «идеологическую оптику», нарушил привычное течение событий в интимной сфере жизни людей и их связь с социумом и предвосхитил тот поток произведений на семейно-бытовую тему с проблематикой запретной любви, который хлынул в литературу в 60-х годах XX столетия (повесть «Неделя как неделя» Н. Баранской, 1969; «Отрицательная Жизель», 1977; «Обломок молнии» А. Сабининой, 1978; «О любви материнской, дочерней, возвышенной и земной» Н. Кожевниковой, 1979; «Семь весенних гроз» О. Гусаковской, 1979; «Мой дом — не крепость» В. Кузьмина, 1980; «Созвездие близнецов» М. Ганиной, 1980; «Не говори никому про это» Г. Галаховой, 1980; «Черемуховые холода» А. Калининой, 1980; «Просто жизнь» А. Ельянова, 1981; «Зимние каникулы» В. Перуанской, 1982 и др.).

Весь этот массив произведений на интимную тему пришел в литературу после романа Л. Мищенко «Полынь — вдовья трава».

Подводя итог всему сказанному, можно утверждать, что одной из первых попыток в русской литературе Молдовы уйти от голой социально-производственной темы как единственно возможного условия существования романа в стихии советской литературы, явился в послевоенные годы, во многом, повторяем, несовершенный, но смелый по тем временам роман Лидии Мищенко «Полынь — вдовья трава» (1960), где любовь выдвигалась на первый план, а ее проблемы закладывались в основу логики поступков героев произведения.

Как бы то ни было, несмотря на просчеты произведения, само обращение автора к трудной и запретной теме, преследовавшего цель привлечь внимание общества к наболевшему, заслуживает всяческого уважения, внимания и памяти.

Литература

Попович К. Литературная тетрадь. Кишинев, 1999.
Шишкан К. На разломах времен. Кишинев, 2001.

Л. ДРУМЯ

ЗАГАДКА КАК МАЛАЯ ФОРМА РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА МОЛДОВЫ

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. К малым жанрам фольклора относятся *пословицы, поговорки, приметы, загадки, пестушки, потешки, прибаутки, присловья, скороговорки, каламбуры, благопожелания, считалки, проклятия, дразнилки, колыбельные песни* и т. д. Общее название малых жанров фольклорной прозы — *паремии* (от греческого *paroimia* — «притча»).

Рассмотрим один из указанных жанров, включающий в себя произведения, зафиксированные на территории Молдовы в достаточном для анализа количестве, — загадки (в работе автор использует материалы Фольклорного архива Кафедры русской филологии Молдавского государственного университета и личные записи).

В народной речи «загадать» означает задумать, замыслить, предложить что-либо неизвестное для отгадки. Метко определил загадку сам народ: «Без лица в личине».

Загадывание загадок — особый вид ритуально-игрового поведения, вербальный акт, в котором один участник предлагает зашифрованное высказывание о некоем предмете или явлении, а другой — должен назвать денотат. Диалогичности речевого акта загадывания соответствует двухчастность текста загадки, состоящего из иносказания (собственно загадка, вопрос) и его расшифровки (отгадка, ответ):

Ехал волох,
Рассыпал горох.
Стало рассветать – некому собирать.
(Ночь, звезды)
(Воженин А. В., 13 лет, г. Единцы, 1965)

Стоит птица-ветреница.
Никто не достанет:
Ни царь, ни царица.
(Солнце)
(с. Кунича, 1965)

Книжное влияние загадки испытали прежде всего со стороны популярного в средневековье жанра вопросно-ответных произведений типа «Беседы трех святителей» а также символико-толковательных книг (азбуковников, лунников, громовников, и пр.) и других переводных и оригинальных памятников средневековой литературы, таких как «Пчела», «Толковая Палея», «Разумник», и др.

Ритуальные истоки загадок прослеживаются в сохраняющихся иногда до наших дней регламентациях и запретах, касающихся времени и условий загадывания загадок. Обычно оно происходило зимой, после Рождества, в мясоед и особенно — на масленицу (по поверьям, тот, кто на масленицу не загадает или не отгадает ни одной загадки, весь год не будет иметь успеха в делах); нередко также до Рождества, на осенних посиделках и вечеринках, за общей работой или же на праздничных сборищах; иногда этим занимались женщины, пришедшие за водой к источнику и т. п. Однако строго запрещалось загадывать загадки в период Великого поста (ср. запрет в это время на пение, танцы и др. увеселения).

Как правило, старшие загадывали загадки молодым, которые лишь постепенно приобщались к этому искусству; девушки часто вообще стыдились сами произносить известные им загадки и просили это сделать кого-нибудь из старших. Знатоку загадок приписывались особые способности к тайному знанию. Загадывание загадок нередко носило характер состязания, турнира или испытания: загадки адресовались какому-то определенному лицу, и никто другой не смел за него отвечать. За неумение отгадать загадку предусматривались разного рода наказания, в характере которых проступают следы древних инициационных ритуалов: например, проигравшего под специальные «отгонные» приговоры изгоняли «на мусорную кучу», «под юбку к какой-нибудь малопривлекательной особе», «постирать чулки женщинам села» и т. п., подвергали унизительным действиям (напр., брали сковороду и мазали ему сажей бороду и брови), выставляли на осмеяние или же «присужда-

ли» заплатить штраф — поцеловать кого-то из присутствующих и т. п.

Загадывание загадок входило и входит в сценарий свадебного обряда, будучи одной из форм ритуального общения между партиями жениха и невесты (при этом загадывает всегда сторона невесты) или разновидностью «тайного» языка. В свадебном обряде, который бытует на территории Республики Молдова, гадание также широко распространено. В период встреч девушки гадают на судьбу и гадания чаще всего происходят под Новый год. Одним из самых верных считается гадание в бане, т.к. банник, хозяин бани, по народному поверью, добрый дух семьи, которой принадлежит баня. Девушка входит в баню и просовывает руку в трубу, обращаясь к баннику: «Лахман — Лахман, подай ручку!». Если почудится волосатая рука, то муж будет богатым, если гладкая — бедным.

В прошлом во время свадебного пира жених мог занять свое место рядом с невестой лишь после того, как дружка отгадает предложенные подругами невесты загадки; в первую брачную ночь молодого не пускали к невесте, пока он не разгадает загадок. А вот еще один древний ритуал, который является одной их форм гадания о будущей супружеской жизни. Когда жених с родней попадает в дом невесты, их приглашают за стол. Сначала угощают родственники жениха, тем, что принесли с собой, а затем стол накрывают родственники невесты. После того, как все поели, родственники жениха просят показать невесту. Жених трижды должен отгадать, кто его настоящая невеста. Если он ошибется, значит жизнь его будет несчастлива, т.к. он берет не свою суженую.

Загадывание загадок ставилось в один ряд с языческими обрядами и ведовством (ср. запрет Алексея Михайловича: «В бесовские сонмища сходитися… загадки загадывать…»), считалось делом «нечистым», к которому прибегали мифологические персонажи, например, полудницы и русалки. В некоторых жанрах фольклора, прежде всего в сказках, обрядовых песнях (колядках, купальских, свадебных и др.), балладах загадки выступают как форма иносказательной речи в связи с мотивами испытания героев, решения «трудных задач» и т. п.

Тематика загадок отражает практический опыт человека, его повседневную бытовую и хозяйственную деятельность, его знания о мире. В загадках кодируются видимые и осязаемые реалии и явления: звездное небо, светила, ветер, дождь, снег, радуга и т. п.; единицы времени; растения, животные; человек, его тело, одежда и пища, семья; предметы и орудия труда, занятия и ремесла, жилище и утварь и т. д. Приведем примеры загадок различной тематики, зафиксированных на территории Республики Молдова:

1. Звездное небо, светила, ветер, дождь, снег, радуга и т.п.

Что выше леса,
Что краше света белого.
(Солнце)
(Горячий И. А., 1897 г.р., г. Единец)

Пушистая вата,
Плывет куда-то.
Чем вата ниже -
Тем дождик ближе.
(Туча)
(Дудник Р., 1966 г.р., г. Единец, 1978)

2. Растения

Стоит Егорка
В красной ермолке.
Кто не пройдет,
Всяк поклон дает.
(Клубника)
(с. Бычок, 1975)

Золотое решето
Черных домиков полно.
(Подсолнух)
(Мироненко Д., 14 лет, г. Слободзея, 1978)

3. Животные

Не портниха, а иголку с собой носит.
Не кашевар, а сладости готовит.
(Пчела)

Не воин, а со шпорами.
Не караульный, а кричит.
(Петух)

(Усова П. Я., 75 лет, с. Бычок, 1975)

4. Человек, его тело

Муры мурованы,
Цепи целованы,
В середине барин закованный.
(Щеки, зубы, язык)

Стоят вилы, на вилах бочонок,
на бочонке — лес.
(Человек)

(Воженин А. В., 13 лет, г. Единец, 1965) (Кунича, 1965)

5. Одежда и пища

Весной веселит,
Летом холодит.
Зимой согревает,
Осенью питает.
(Вино)

В одной бочке
Два сорта вина.
(Яйцо)

(Усова П. Я., 75 лет, с. Бычок, 1975) *(Яйцо)*
(Андроников В., 7 лет, с. Кунича, 1965)

6. Предметы и орудия труда

Маленький, горбатенький,
Все лето пробегу, всю зиму пролежу.
(Серп)
(Яничков И. А., 1914 г.р., г. Единцы)

За лесом, за пролесом
Громкий голос шумит.
(Мельница)
(с. Покровка, 1965)

7. Жилище и утварь

Плывет пароход,
То взад, то вперед.
А за ним такая гладь,
Ни морщинки не видать.
(Утюг)

Два братца
Пошли в воду купаться.
(Ведра)
(Горячий И. А., 1897 г.р., г. Единец)

(Лисниченко А., 9 лет, Слободзея, 1978)

«Ответная» часть загадки (отгадка) носит по преимуществу предметный характер (например, загадывается «*Камыш*»), а «вопросная» — предикативный (задаются признаки загаданного объекта: «*Стоит дед над водой, Трусит сизой бородой*», с. Кунича, 1965).

Значительно реже загадываются действия и целые ситуации:

Рыба белуха хвостом махнула,
Весь лес потонула.
(Коса траву косит)

Текушки текут,
Бегушки бегут
Рогатиной зеленою нырять.
(Едут убирать сено)

(Стрелкова К. И.,1898 г.р., г. Единцы, 1965).

Тематическая систематизация корпуса загадок строится исходя из загадываемых объектов и соответствует наивной таксономии вещного мира.

Архаическая картина мира находит отражение в способах толкования загаданных реалий, в приписываемых им признаках, в привлекаемых сравнениях и ассоциациях. Например, мотив небесного скота или постоянно проводимая параллель между макро- и микромиром:

Черная овечка
Вся в огне горит
(Ночь, звезды)
(Горячий И. А., 1897 г.р., г. Единцы, 1965)

Поле измерено,
Овцы посчитаны,
А пастух рогат.
(Небо, звезды, месяц)
(Лесниченко А., 9 лет, г. Слободзея, 1978)

Многие загадки, особенно имеющие форму вопроса, дают представление о народной аксиологии и иерархии ценностей:

Что на свете дороже всего?
(Здоровье)
Что милее всего на свете?
(Сон)

Что на свете самое быстрое?
(Ум)
(Ушаков Д., 72 года, г. Кагул, 1976)

Структура загадок определяется семантикой и логикой «вопросной» части и отношением отгадки к загадке; для нее характерна несимметричность загадки и отгадки (одна загадка может иметь несколько отгадок и наоборот), наличие подтекста, двойной смысл и т. д.:

Сам алый, сахарный.
Кафтан зеленый, бархатный.
(Арбуз)
(Форник Р., 1966 г.р., г. Единец, 1978)

Полна церковь людей,
Ни окон, ни дверей.
(Арбуз)
(Соколова Е., 55 лет, г. Единец, 1979)

На уровне языковой прагматики различаются загадки-вопросы и загадки-«сообщения», однако это разделение достаточно условно, т. к. «вопросительность» — неотъемлемая черта загадки, и если загадка не содержит прямого вопроса, то так или иначе подразумевает вопросительную рамку («Что это такое?») и, следовательно, является косвенным вопросом, требующим ответа словом или действием. «Загадки-сообщения» могут иметь разнообразные жанровые признаки: это могут быть побасенки, анекдоты, сказки, песни, игры, каламбуры, «ловушки», головоломки, задачи и др.:

Ехал в поезде купец,
Ел соленый огурец,
Половину съел сам.
Половину кому отдал?
(Алене)
(г. Единец, 1979)

По чему плывет утка?
(По воде)
От чего плывет утка?
(От берега)
(Лесниченко А., 9 лет, Слободзея, 1978)

На одном крыльце сидели:
Дед, два отца и два сына.
Сколько человек сидели на крыльце?
(Трое)
(Андроников В., 7 лет, с. Кунича, 1965)

Загадки могут иметь форму диалога, прямого обращения одного денотата к другому т.п.:

Мне неженки доверчиво сказали:
— Боимся мы щекотки,
Большой сапожной
(Щетки)
(Лесниченко А., 9 лет, Слободзея, 1978)

Семантическая структура загадки определяется соотношением трех ее основных компонентов: денотата (или десигната), т. е. объекта, загадываемого и подлежащего дешифровке; заместительного объекта, имеющего какие-то общие с загаданным свойства, и «образа», т. е. некоторого описания, применимого одновременно к обоим объектам. Например, в загадке «Поле не меряно, овцы не считаны, пастух рогат» с отгадкой «небо, звезды и месяц» к обоим объектам (ряду объектов) применимы предикаты «не меряно» (небо, поле), «не считаны» (звезды, овцы), и только третий предикат «рогат» применим к загаданному объекту (месяцу) и не вполне применим к пастуху (в этом заключается необходимый для загадки сдвиг образа). Создаваемый в загадке образ принципиально «нереалистичен», он строится на расчленении загаданного объекта и выделении некоторых его свойств, на сочетании несочетаемого, на изменении границ, на преобразовании ситуации и т. п.

Главным (но не единственным) приемом загадывания является *метафора,* которая может относиться как к конкретному предмету или явлению, так и к целой ситуации:

Корова лежит,
На ней шкура дрожит.
(Подушка с наволочкой)
(Силаева В., 40 лет, с. Ст. Добруджа, 1965)

Мать толста.
Дочь красна,
А сын кучерявый.
(Печка, огонь, дым)
(Григорьева А., 13 лет, г. Единцы, 1965)

Очень часто в метафорическом высказывании о загаданном предмете опускается упоминание заместительного объекта (не называется субъект):

Не лает, не кусает,
В дом не пускает.
(Замок)
(г. Кагул, 1973)

Шумит, гремит,
На бабу лезет.
(Рубашка)
(с.Васильевка, 1970)

или же оно заменяется:

1. местоимением:

Кто зимой холодной
В лесу бродит злой, голодный?
(Волк)
(Дудник Р., 1966 г.р., г. Единцы, 1978)

2. обобщенным наименованием типа девица, молодец, мужик, пан. баба и т. п.:

Летел пан, на воду пал.
Сам не тонет,
Воду не мутит.
(Лист)
(Усова П.Я., 75 лет, с. Бычок, 1975)

Цыган цыганку
Тянет за шкварку.
(Сковорода и сковородник)
Сиваева В., с. Ст. Добруджа, 1965)

3. антропонимом:

Бежит Матвей,
Тянет за собой сто гусей.
(Паровоз)
(Сиваева В., с. Ст. Добруджа, 1965)

Лежит Гаша-растигаша.
Как устанет — небо достанет.
(Дорога)
(Сиротина А., 25 лет, с. Ст Добруджа,1965)

В семантическом отношении выбор заместительного образа в загадке оказывается достаточно ограниченным. В частности, обращает на себя внимание преобладание «зоологических» метафор в загадках, относящихся как к предметам и явлениям, так и к живым существам. Например, вол или бык может одинаково успешно обозначать землю и небо, восходящее солнце, ночь, мороз, гром и т.д.:

Ходит вол по полю,
Грызет вол сыру землю,
Жует, жует, а проглотить не может.
(Борона)
(Донцова П.Т., 40 лет, с. Сырково, 1965)

Заместительный объект и другие компоненты загадываемой ситуации могут быть также обозначены паронимами или словообразовательно-фонетическими модификациями их обычных названий, например:

Четыре четырки, Вися висит,
Две растопырки, Ходя — ходит.
Один кафтар Виса впает.
И две ухтарки. Хода съест.
(Корова) (Свинья)
(с. Кунича, 1965) (Силаева Н., с. Ст.Добруджа, 1985)

В поле-то го-го-го,
а в лесах-то ги-ги-ги
(Горох и грибы)
(Сиротина А., 25 лет, с. Ст. Добруджа, 1965)

Загадки имеют много общего с другими фольклорными жанрами, прежде всего с пословицами (известно немало текстуальных совпадений между ними); стилистические фигуры и тропы роднят загадки также с заговорами, с текстами детского фольклора, считалками, приговорами и др.

Итак, современное состояние малых жанров русского фольклора в Молдове свидетельствует о его богатстве, разнообразии, жизнеспособности и непреходящей ценности для будущих поколений.

Литература

Бахтин М. М. Проблема речевых жанров / Эстетика словесного творчества. *М., 1979.*

Виноградов В. В. Стилистика. Теория поэтической речи. Поэтика. М., 1963.

Гусев В. Е. Эстетика фольклора. Л., *1967.*

Журинский А.Н. Семантическая структура загадки. М., 1989.

Елизаренкова, Топоров // Паремиологические исследования. М., 1984. С. 14-46.

Елеонская Е. Н. Роль загадок в сказке // Ел.СЗК: 79-89.

Специфика фольклорных жанров. Русский фольклор. М.-Л., 1966.

Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. М., 1994, 1999. Вып. 1, 2; МФФ.

Левин Ю. И. Семантическая структура русской загадки // ТЗС 1973/VI. С. 166-190.

Пермяков Г. Л. Основы структурной паремиологии. М., 1988. С. 201-204.

Чернелев Вс. Паремия как объект сравнительного исследования // Филологические науки. № 5. Москва, 1990. С. 19-29.

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.

(http://litterms.ru/ch/332)

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR
СТРАНИЦА МОЛОДОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

Н. ДУШАКОВА

МУЖСКОЕ И ЖЕНСКОЕ ЖИЛОЕ ПРОСТРАНСТВО (НА МАТЕРИАЛЕ ЖИЛИЩА В ЗОНЕ КУЛЬТУРНОГО ПОГРАНИЧЬЯ)

Проблема организации жилого пространства находит отражение в работах ряда этнологов XIX века и современности: Д. Зеленина, А. Байбурина, В. Зеленчука, Е. Бломквист, О. Ганцкой, Л. Желтова, М. Зениной, Л. Чижиковой, В. Липинской, И. Верняева, А. Пригарина и др.

Особый интерес, особую значимость подобные исследования приобретают в полиэтническом обществе, когда для традиций и обычаев этнических групп характерны многочисленные заимствования и взаимовлияния, как, например, в нашем регионе, где сталкиваются и взаимодействуют молдавские, русские, украинские, болгарские, гагаузские и другие традиции.

В немалой степени организация жилого пространства соотносится с принципами организации сакрального пространства: место в центре обладает наибольшей сакральной ценностью, у выхода — наименьшей; левая сторона считается женской, а правая — мужской (Байбурин, 1983, 12). При этом известны и инверсии. Традиционно считается, что значимость внутреннего пространства жилища возрастает от входа к противоположной стене, а самым малопочетным местом является так называемое подпорожье. Конечно, следует иметь в виду, что любое разделение жилого пространства достаточно условно и, кроме того, зависит от типа планировки.

Информацию о том, что имеет место разграничение жилого пространства на мужское и женское, находим и в фольклорных текстах разных культур. Так, например, русские, молдавские и болгарские пословицы утверждают, что внутреннее пространство жилища считается женским пространством, а внешнее — мужским. Об этом говорит, например, русская пословица «Кошка да баба завсегда *в избе*, а мужик да собака завсегда *на дворе*», молдавские пословицы «Casa fără femeie e pustie pe dinăuntru; casa fără bărbat e pustie pe dinafară» («Дом без женщины пуст *изнутри*, дом без мужчины пуст *снаружи*»), «Jupîneasa ține casa, dar jupînul ține drumul» («Хозяйка смотрит *за домом*, а хозяин смотрит *за дорогой*»), болгарские пословицы — «Мъж е гост в къщи» (Мужчина — гость в доме); «Мъжът урежда до стълбата, а жената от сълбата нагоре» (Муж распоряжается (хозяйничает) *до лестницы*, а дальше — жена), «Жената урежда до прага, извън прага мъжът» (Жена хозяйничает *до порога*, а *за порогом* — муж).

Показательно, что во время интервью старожилы болгарских сел Кортен и Московей женским пространством в усадебном комплексе называют не только внутреннее пространство жилища, но и огород: расширяется женская сфера влияния, непосредственно связанная с ведением домашнего хозяйства. Определить мужское пространство на усадьбе респонденты из болгарских сел затруднялись.

Внутреннее пространство жилища, в свою очередь, обладает своей сложной структурой, маркерами которой являются такие конструктивные элементы и детали, как порог, дверь, углы, печь, окно, лавка. Именно по ним этнологами и проводится разграничение пространства на мужское и женское.

Наиболее ценная и почетная часть жилого пространства — это *красный* угол, называемый также *передний, верхний, старший, почетный, святой, божий, первый*. Поэтому не

удивительно, что это место ассоциируется с главой дома — с хозяином. Самое почетное место уже в красном углу — под образами — традиционно является местом хозяина. Даже возникла формула: «сидеть под образами» — быть хозяином, а также быть женихом, а еще — почетным гостем, сватами.

В связи с этим интересно упоминание Д. Зеленина об обычае русских на севере: когда кладут потолочную балку, именно в переднем углу строящегося дома ставят зеленую ветку как символ здоровья, в первую очередь, хозяина (Зеленин, 1991, 315). А когда хозяин умирал, то его клали «под верхний угол», чтобы не переводился домовой. Кроме того, в традиционных представлениях проводилась аналогия между красным углом в избе и алтарем в церкви, несущим на себе ассоциацию мужского пространства. Символичен также и выход невесты в красный угол во время свадебного торжества (Байбурин, 1983, 167-168):

Не ходи-ко, да красно солнышко,
Ко переднему да большу углу.

Важнейшим же элементом не только красного угла, но и всего жилища у славян был стол. И как главный объект дома он прежде всего соотносился с главой дома (Байбурин, 1983, 153-155). Даже бытовали такие приметы: «если шатается стол, то умрет хозяин дома».

Эту информацию подтверждает и полевой материал. Так, во время экспедиции в старообрядческие села южной Украины (Новая Некрасовка, Старая Некрасовка, Приморское) большинство респондентов мужским пространством в доме называли место в переднем углу/место за столом. При этом липованки подчеркивали, что место мужа в доме было четко определено: на него никто больше не претендовал, никто не садился.

Кроме этого, мужской частью жилища считалось и *подпорожье* — пространство у дверей (Байбурин, 1983, 167).

Подпорожью противопоставляется более внутреннее пространство — женская часть дома. Так, исключительно женской частью жилища является пространство около *печи*. А угол, расположенный напротив устья печи, который носит названия *печной, подовый*, а также *середа, кут, теплушка, чулан,* называется также и *бабьим* углом. Часть жилища от печи до печного угла нередко закрывался от остального помещения занавеской.

В свадебной поэзии бабий угол считался местом невесты:

Не велел сударь-батюшка
Далеко мне расхаживать,
Широко мне разглядывать.
Мне отвел только батюшка
Он единую половочку —
От печи только — до кути.

Существует ряд этнологических работ, в которых рассматриваются обряды, где печь выступает женской покровительницей и заступницей.

Так, В. С. Зеленчук рассказывает о любопытном обычае крестьян Бессарабии, связанном с печью. Это «форма заключения брака, называвшаяся «пе куптьорь» (на печь). Этот способ заключения брака чаще всего вызывался причинами социально-экономического характера. Обычай «пе куптьорь» имел место в случае, когда родители жениха, будучи экономически более обеспеченными, чем семья невесты, не давали сыну согласия на этот брак. По договоренности со своим женихом, девушка прибегала к нему в дом и садилась на печь. После этого родители жениха были вынуждены посылать сватов в дом невесты» (Зеленчук, 1954, 10). О распространении обряда, защищавшего права женщины в традиционном обществе, который был связан с печью, писали и современные молдавские этнологи — О. С. Лукьянец (Лукьянец, 1986) и В. П. Степанов (Степанов, 2007, 401).

У Зеленина приводится описание украинских посиделок. Девушки сначала работают: прядут или шьют. Потом появляются парни. Начинаются песни и пляски до ночи. Затем все попарно ложатся спать. «В Полтавской губернии девушка, оказавшись рядом с парнем, который ей не нравится, прячется от него на печи; это называется *спече, дає гарбуза*. Печка служит для девушки убежищем и в том случае, если из-за нее ссорятся два парня; она остается там до конца ссоры» (Зеленин, 1991, 364).

По свидетельству Байбурина, в Малороссии во время переговоров о сватовстве «невеста садится у печки и колупает глину, выражая тем желание выйти замуж. В Черниговской губернии она влезает на печь, а сваты упрашивают ее сойти вниз; если она спустится с печи, то этим выразит свое согласие на брак» (Байбурин, 1983, 164).

А если женщина произнесет в *димар* (дымоход в сенях, раньше низкий, сейчас через крышу выводится наружу) специальное заклинание, она может стать хозяйкой в этом доме (Зеленин, 1991, 310).

Среди старообрядческого населения эти обряды не зафиксированы, но женским местом в хате единодушно называется место у печи либо на кухне. При этом показательно, что печь играет знаковую роль во внутреннем пространстве хаты, совмещая в себе функции границы и центра пространства. С ней связаны представления о домашнем очаге, благополучии, основательности.

А по народной поговорке, упомянутой А. Н. Афанасьевым (Афанасьев, 1851) и сохранившейся в старообрядческой среде, от хозяйки должно пахнуть дымом — еще одно указание на женское пространство в жилище — около печи.

В женской части дома находится и окно. Вспомним пушкинские строки: «Три девицы под окном пряли поздно вечерком…». Недаром «сидеть у окна», как и «сидеть в куту» и «сидеть за печным столбом», означает «женский удел». Соответственно и лавка, располагавшаяся под окном, считалась женской лавкой.

Таким образом, характеристиками мужского и женского пространства наделены дверной и бабий/печной углы, расположенные по диагонали друг от друга. Символической же границей между мужским и женским пространством считается печной столб (в конструктивном отношении — центральная опора крыши) — граница женского пространства. На преодолении границ между мужской и женской частями жилища построен сюжет жениха (Байбурин, 1983, 148):

Он-с по новым сеням спохаживает,
Каблуком полы проламывает.
Он вступил да в белу горницу,
Распахнул белу занавесу.

Рассмотренные исследования позволяют представить следующую картину. Если взглянуть на жилое пространство в целом, то внешняя его сторона будет мужской, а внутренняя — женской. Для организации внутреннего пространства характерно наличие двух центров: красного угла и печи, расположенных в диаметрально противоположных углах. Это, соответственно, мужской и женский центры дома. Два других угла — дверной и печной — тоже расположенные по диагонали, наделены характеристиками мужского и женского пространства.

Литература

Афанасьев А. Н. Религиозно-языческое значение избы славянина // Отечественные записки. Т. LXXVI. Июнь. Отд. II. Москва, 1851.

Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. Москва, 1991

Зеленчук В.С. Семейный быт крестьян Бессарабии второй половины XIX, начала XX века. Автореф. на соиск…. канд. истор. наук. М., 1954.

Лукьянец О. С. Русские исследователи и молдавская этнографическая наука. Кишинев, 1986.

Петрова М. Образ дома в фольклоре и мифе // Эстетика сегодня: состояние, перспективы. Материалы научной конференции. СПб., 1999.

Русская мифология. М., СПБ, 2006.

Словарь языческой мифологии славян // http://swarog.ru

Степанов В. П. Труды по этнографии народов Бессарабии XIX — начала XX веков. Кишинев, 2001.

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

REZUMAT

În acest articol în baza percepției locuinței în zona multiculturală, precum și a obiceiurilor legate de practica de locuit, se determină locul bărbatului și cel al femeii în casă. În general, partea dinafara casei este destinată bărbatului, iar spațiul în casă este considerat ca cel al femeii. Dar materialul etnografic ne dă posibilitatea de a evidenția în casă locuri speciale asociate femeii sau bărbatului.

Cuvinte cheie: casă, spațiul de locuit, organizarea spațiului, colț, cuptor.

РЕЗЮМЕ

В данной статье на основе восприятия жилища в зоне культурного пограничья и анализа традиций, связанных с жилищной практикой, рассматривается мужское и женское жилое пространство. В целом внешняя сторона жилища представляется мужской, а внутренняя — женской. Но этнографический материал позволяет также выявить особые центры в доме, ассоциирующиеся с мужским или женским пространством.

Ключевые слова: жилище, жилое пространство, организация пространства, угол, печь

SUMMARY

Basing on the perception of homes in the multicultural environment and traditions concerning people's home lives the article dwells on man's and woman's places at home. On the whole, the area outside the house is considered to be the man's area, inside the house – the woman's one. But ethnographic data allows revealing some special centers inside the house associated either with a man or with a woman.

Key words: house, home, living area, space organization, corner, oven.

Т. ОРЛОВА

МАРКЕРЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ В РУССКОЯЗЫЧНОЙ ЮНОШЕСКОЙ ПОЭЗИИ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА

В процессе возрождения национальных культур и пробуждения национального самосознания огромная роль принадлежит творческой интеллигенции — ученым, художникам, писателям, журналистам, искусствоведам» (Никогло, Чимпоеш, 2006). То же самое можно сказать и в отношении формирования чувства толерантности, солидарности и взаимоуважения, взаимопонимания между этносами. Поэтому нам представляется интересным рассмотреть феномен этнической толерантности через призму творчества молодых поэтов Республики Молдова. Исследование проведено на материалах молодежных поэтических конкурсов, состоявшихся в Республике Молдова, а также на материалах литературного альманаха «Лицей» и журнала «Наше поколение», выходящих с 1998 г. по сегодняшний день.

Работая над проблемой, автор не ставил перед собой цель анализировать художественную сторону литературного творчества молодых дарований. Прежде всего обращалось внимание на идеи, мнения и позиции авторов в вопросах толерантности, пусть даже выраженные слабо с точки зрения художественного вкуса. В силу искренности и юношеского максимализма, присущих произведениям молодых авторов, это позволяет увидеть полярные взгляды и тенденции в обществе и мы можем сделать наиболее точные выводы. Обычно в этнологических исследованиях особо пристально изучается «национальная литература», которая, поднимает проблемы истории, этногенеза народа, исторической памяти, обращается к элементам духовной и материальной культуры, к этническим маркерам, гармонично вплетая их в канву своих сюжетов (Никогло, Чимпоеш, 2006). В настоящем исследовании нам предстоит выявить основные маркеры этнической толерантности. Ранее таковой была идея строительства коммунизма, единой страны Совета. После распада СССР этот маркер исчез, и появилась необходимость поиска новых.

Родина как маркер этнической толерантности

Общая родина, общий дом, с которым связаны воспоминания, где живут родные и близкие, дает ощущение единения. Земляк всегда охотнее доверится и поможет земляку, чем иностранцу. Вот, к примеру, Дана Палладий пишет: «Ты всегда со мной, и мне не будет счастья ни с какою стороной, лишь с тобой!». Для многих, в особенности русскоязычных граждан Молдовы, с распадом СССР возникла проблема двух родин — Молдовы и России. «Чувство родины», — пишет Светлана Прокоп, — в Республике Молдова у русскоязычных поэтов и писателей предстает как «своеобразное эмоционально-психологическое сочетание в душе местных русских поэтов двух родин: первой, то есть России, к которой они принадлежат по национальному происхождению, и второй, то есть данной национальной республики, на территории и вместе с народом которой проживают русские поэты» (Шишкан, 2006). Следовательно, маркерами этнической толерантности могут выступать как Молдова, так и Россия, но последняя не как политическое образование, а как культурный магнит. Например, как у Виталия Булат: «…Россия, стой! Явись родною и великой жемчужиной в созвездье стран». В негативном аспекте родина выступает как общая тюрьма, жители которой — ее заложники: «Я заложник своей страны», — Сергей Рязанцев. Его талант не

мог раскрыться на Родине, но Родина никого и не отпускает. «Берет заложников», чтобы выжить.

Город как маркер этнической толерантности

Город тесно связан с родиной. Это как родина в родине, дом в доме. Ввиду миграционных процессов «Село — Город — Другая страна — Город» можно говорить, что город и вся страна в целом связывается с понятием родительского дома, который покидают, для того, чтобы, обогатившись опытом, вновь вернуться и вложить в него приобретенное. Алина Ванзяк пишет: «Меня зовет сквозь пыль и грязь дорог, …Тот маленький заветный городок — моей судьбы и юности начало. …Он не предаст меня, наверно, никогда, он каждый день со мною будет рядом». В тайном и темном лоне города зарождаются необыкновенные люди, которые затем покидают город, вливаясь в другие города, страны, культуры. Некоторые из них возвращаются, обогащенные новым опытом. Только в этом возвращении обретает смысл все накопленное. В стихотворении Ирины Мешковой: «И где бы ни были с тобою мы, лишь там твоя рука теплее, лишь там нам ближе до мечты!». Опять же, и здесь город может оказаться и темницей. Речь идет о городе, попавшем в культурную изоляцию: пища есть, но нет воды, свежего притока жизни извне, — то есть, говоря образно, «город варится в собственном соку». Но, возможно, и в этом что-то есть, нужно лишь быть «верным мечте», искать «сказочный свет», то есть смысл и направление в развитии.

Личность как маркер этнической толерантности

Культурно значимые личности для всех национальностей, проживающих в Республике Молдова и тесно связанных с ее судьбой, — это прежде всего люди искусства. Елена Данильчук пишет: «Что значит Пушкинская осень для нас, живущих в двадцать первом? Земля родная, молдаване, теплом души его согреты».

Общее прошлое и детство как маркеры этнической толерантности

Наше прошлое — две стороны одной медали. С одной стороны, позитивные моменты в истории объединяют живущих в настоящем, а с другой стороны — могут послужить поводом для взаимных обид и обвинений. Сергей Рязанцев пишет: «Сколько светлых событий и славных имен, сколько горя и гнева безумного было. …Я с потрепанной книгой забытых молитв побреду по следам убегающей веры».

Но мы должны покаяться друг перед другом, как пишет рано ушедшая из жизни Наталья Москвина: «Простите всех! И вот тогда отдаст вам жизнь все то, что смерть забрать не сможет». А потом, осознав ошибки и простив друг друга, понять ценность и приоритеты того позитивного, что объединят нас в историческом плане. Это общее культурное наследие, не поражение, а общая победа: «Его забывать нельзя… А что девятое мая — святое число?», — пишет Владимир Васильев. Иначе будут потеряны ценностные ориентиры. Об этом — стихотворение Ольги Максимовой «Потерянный путь»: «Год за годом черствеет душа, покрываются пылью портреты, и бредет человек не спеша, забывая святые заветы». Даже если в мире все перевернулось и прежние идеалы, представления и приоритеты не принимаются настоящей эпохой, новые ценности и ориентиры можно обрести, только черпая из опыта прошлого. Новое никогда не оторвано от старого, оно вырастает из него.

Пытаясь воскресить прежние идеалы, лирический герой в поэзии нередко как бы надевает на себя прошлое, как пиджак деда в стихотворении «Пиджак» Сергея Рязанцева. Иногда нужно «тесно прижаться к прошлому», как в произведении Андрея Бальбота: «Эти правы, правы и те. Прав и я сам с собою наедине. …Да только всегда из двух я третье что-то выбирал, тесно прижавшись к тесту, имя которому — Память». Кроме того, прошлое — это всегда детство, а детство это почти всегда самые светлые воспоминания. Вот они-то и должны объединять. Наше общее детство или детство и юность наших родителей должны служить нам магнитом для объединения. Ведь общее детство предполагает общую, заложенную во всех нас культуру. Поэтому на самом деле мы склонны помнить то, что «душе родней»: «В мире каждому детство дано и любой помнит что-то родное», в Александра Халаим.

Альтернативный мир как маркер этнической толерантности

Космос, давнее прошлое, наша планета, собственные фантазии — в этих самых мирах ощущают себя живущими молодые поэты: «Деятели литературы и искусства разных стран, авторы произведений подростково-юношеской прозы, в том числе Молдовы, принимают участие в поисках параллельных миров…» (Шишкан, 2006). Это прежде всего стихи Екатерины Тарлевой, Николая Костыркина, Сергея Кавнацкого и других. Альтернативные миры не сравнимы, не судимы. «Но мы иноверцы обычных мер — нас манит божественная безмерность. И только ей, в этом мире химер, безмерную мы сохраняем верность», — так обозначает существующе-несуществующую идеологию альтернативных миров сознания Екатерина Тарлева. Такие фэнтэзийные миры скрывают в себе огромные возможности объединения людей. Это некое «Братство без слов», как называется одно из стихотворений той же Екатерины Тарлевой. В нем происходит объединение не по внешним признакам и даже не по ментальным, а скорее по ментально-чувственному родству. Таким мирам, возможно, предстоит выработать новую идею и ценности, на основе которых будет создаваться будущее.

Вера, православие как знак этнической толерантности

Вера, православная вера, религиозные воззрения и устремление к Богу также довольно частое явление в подростково-юношеской поэзии. Это своего рода альтернативный мир, уходящий корнями в традицию, культуру, историю. Ольга Канюк: «Не хижин мир, а мир церквей, хочу увидеть взгляд небесный над доброй родиной моей. Пусть небу все — сердца откроют». Или Наталья Корчмарь: «Возвращение к дому. Что же это такое? Возвращение к Богу».

Язык как маркер этнической толерантности

Язык — это средство понимания и разобщения людей одновременно. Выработать один универсальный язык невозможно, так как язык, его логика и содержание концептов, как утверждают лингвокультурологи, отражает, выражает мышление народа. Но если подумать, у людей, проживающих в тесном соседстве друг с другом, одна культура, даже если они принадлежат к различным этническим группам. К примеру, у русских, проживающих в Молдавии, русский язык отличается от русского языка в России. Много концептов и устойчивых выражений взаимопроникают, обогащая языки и вырабатывая как бы новый язык, вернее, некое поле концептов, единых и значимых для всего народа, вне зависимости от их родного языка. Это поле общих понятий, концептов и является «языковым магнитом». Кроме того, важно также упомянуть о неиссякаемом интересе молодых авторов к переводам. Это говорит не только об их

толерантном отношении к другим языкам, но и о живом интересе к другим культурам, народам, живущим в непосредственной близости. Примечательно явление так называемых многоязыковых текстов или текстов с вкраплением иноязычных слов-концептов или устойчивых выражений. Вот пример такого украинско-русского поэтического текста. Виталий Пепеляшков пишет: «Как же можно? Все ж ты прав, нет почти зеленых трав, птиц не слышно щебетанье, час природы увяданья. Так визмемося за дило, щоб краина зеленила Зробимо и ти и я Тришки кращим це життя». Подобное явление мы уже отмечали в песенной культуре Молдовы (Орлова, 2008).

Пацифистские идеи как маркер этнической толерантности

Красной нитью в стихотворениях молодых проходит осуждение войны и призыв к миру и добру. Мы не должны разрушать, мы должны беречь мир, в котором мы живем. Говорят, «разбитую чашку не склеишь», так же трудно «склеить» людей, разделенных страданиями войны. Яркий пример тому — приднестровская проблема. После военных действий граница разделила людей не только политически, но и на эмоциональном уровне. Наталья Гордиенко пишет: «Пусть будет проклят день войны, пусть будут прокляты страдания земли, пусть мир воцарится на нашей земле, и никогда не повторится эхо войны!» Юные авторы остро чувствуют напряженную обстановку в обществе, в мире. В своих произведениях они пытаются найти выход и видят его в том, чтобы изменить себя. Оксана Боянецкая: «Трудное время, тяжелое время — жизни царит маета. Ступенечкой выше, а шагом чуть дальше — к добру. Каждый день, каждый дом». А еще, как предлагает Екатерина Маринова, нужно «узреть друг друга», обратиться друг к другу: «… Сотни самых разных слов скажутся, добрых, радостных, смешных, сказочных. И тогда исчезнет чувств холодность».

Полиэтничность общества как маркер этнической толерантности

Наш мир включает в себя множество больших и малых миров, в которых живут люди. «У каждого счастье — нечто особое, и горе у всех и для всех — не одно» (Екатерина Маринова). Они отделены друг от друга преградой тайны, незнаний, непонимания. Как пишет Александр Картушин, «На стенах выбитые клички и на дверях чужих таблички — как будто тайны бытия». Но все же есть понимание, что «Все люди разные, как и цветы, разные мерки любви, красоты», — Ирина Мазурян. Неведомое не обязательно несет в себе нечто негативное, возможно, оно, наоборот, способствует желанию познать друг друга. Наталья Микерина пишет: «Я научусь любить и видеть мир, я научусь идти вперед и знать, что жизнь — это гармония картин, которые я научусь читать». И тогда, познав красоту каждой картины отдельно, можно будет увидеть то, что их объединяет: «…Умейте же разглядеть, что пестрота картин один заключает свет», — Екатерина Тарлева.

Литература

Никогло Д. Е., Чимпоеш Л. С. Элементы этнической идентификации в гагаузской поэзии (к постановке проблемы) // Ежегодник института межэтнических исследований. Вып. VI. Кишинев, 2006

Орлова Т. Рок в толерантности. Толерантность рока (Песенный текст и его влияние на формирование коммуникативного пространства) // Revista de etnologie si culturologie. Vol. 3.

Шишкан К. Б. Поиски параллельных миров и современный литературно-художественный процесс // Ежегодник института межэтнических исследований. Вып. VI. Кишинев, 2006

REZUMAT

În acest articol, autorul identifică şi examinează markerii principali ai toleranţei etnice în poezia adolescenţilor vorbitori de limbă rusă în Republica Moldova.

Cuvinte cheie: toleranţă, toleranţa etnică, toleranţa etnolingvistică.

РЕЗЮМЕ

В данной статье автором выявляются и рассматриваются основные маркеры этнической толерантности в русскоязычной юношеской поэзии Республики Молдова.

Ключевые слова: толерантность, этническая толерантность, этноязыковая толерантность.

SUMMARY

In this article the author reveals and analyses the basic markers of ethnic tolerance in the youth Russian-language poetry in the Republic of Moldova.

Key words: tolerance, ethnic tolerance, ethno-linguistic tolerance.

M. CERNEI-BĂCIOIU

RELAȚIILE PĂRINȚI-COPII: REALITÂȚI ŞI PERSPECTIVE

Toate societățile în toate timpurile s-au centrat pe familie. De-a lungul anilor, conceptul de „familie" a avut un sens diferit de la o societate la alta, dar există modele, din cele mai vechi timpuri, care ne arată clar care este rolul și menirea familiei. T. Herseni (sociolog român) sublinia, că familia ca instituție socială, organizată și sancționată prin reguli colective cuprinse în obiceiuri sau legi, cel puțin în societățile primitive și arhaice, dar în mare parte până azi, exercită mai ales două funcții: *creșterea copiilor și completarea socio-economică a celor două sexe,* pentru a forma împreună o unitate socială eficientă. Deci, individul devine capabil să facă față vieții sociale prin intermediul mediului familial, care îl include în elementele sociale de bază: norme, valori, credință, reguli de comportare etc. Aceste elemente sociale de bază se realizează în mod nemijlocit prin procesul de socializare a copilului, în viața comunității din care face parte. Respectiv, prin procesul de socializare individul asimilează valori și cunoștințe, învață modele de comportament specifice unui grup sau comunități, în vederea formării, adaptării și integrării sociale a individului. În acest sens, prin socializare, se efectuează procesul interactiv de relaționare între părinți și copiii acestora. Dintre toate relațiile de tip social, cele stabilite între părinți și copiii săi tind a fi cele mai durabile. Sunt legături de viață comună, legături necesare în majoritatea familiilor. Acestea există nu doar pentru a veni în întâmpinarea nevoilor de bază ale copilului, dar și pentru a-i furniza exemple despre un comportament adecvat cu alți indivizi sau grupuri din afara familiei. Unde, în altă parte,

ar putea să învețe copilul despre interacțiunile umane? De fapt, aceasta presupune obligații și explicații de tip familial și social, ce se construiesc și sunt dirijate de membrii familiei.

În ultimul deceniu, tranziția la economia de piață a Republicii Moldova, a scos din anonimat o serie de probleme, a căror gravitate a reliefat tot mai mult criza economică, socială și culturală. În ultimul deceniu a luat amploare un fenomen destul de cunoscut de noi, *migrația* — fenomen ce constă în deplasarea unor mulțimi de persoane dintr-o arie teritorială în alta, urmată de schimbarea domiciliului și/sau de încadrarea într-o formă de activitate în zona de sosire. Mișcarea teritorială a populației a existat permanent sub diferite aspecte. În prezent, *acest fenomen a provocat o serie de noi probleme, una dintre acestea fiind abandonul migrațional.* Ca și în alte cazuri, copiii au fost întotdeauna cei mai afectați de tot felul de crize prin care trece o societate, și mai ales prin faptul, că adulții emigrând în căutarea unui loc de muncă, își lasă copiii în grija rudelor, vecinilor, îi lasă singuri sau, cum se practică în ultimul timp, într-o instituție rezidențială, care nicidecum nu poate fi comparată cu mediul familial. Secole la rând a existat o rânduială tradițională în ceea ce privește transmiterea cultului familial de la o generație la alta. Forma cea mai răspândită, sigură și acceptată de transmitere a tradițiilor și obiceiurilor unui popor a fost și a rămas cea *din tată în fiu* și *de la mamă la fiică.* Acest model reflectă evident o tradiție verificată în timp, că relațiile părinți-copii constituie o armonie valorică între trecut, prezent și viitor. În contextul migrațional aceste relații suferă o modificare evidentă, fie cu conotație aparent pozitivă, fie cu aspecte cunoscute negative. Cercetările de teren, efectuate de organizațiile neguvernamentale din Republica Moldova (UNICEF, Motivația, CIDDC etc.), demonstrează că plecarea părinților peste hotare modifică mult sfera relațională a familiilor,. Aproape toți copiii apreciază *o răceală în comunicare*, ca fiind una dintre cele mai importante schimbări, pe care o simt în perioada despărțirii de părinți. Deși majoritatea copiilor, a căror părinți sunt plecați la muncă peste hotarele Republicii Moldova, rămân în supravegherea unor rude sau vecini, o parte bună din ei se identifică ca fiind singuratici, izolați și lipsiți de căldura părinților. Foarte des ei simt necesitatea de ghidare în luarea unor decizii, de un suport direcționat în atitudini și comportament, a unor valori și nu în ultimul rând, a unui model tradițional familial.

Copiii, părinții cărora sunt plecați la muncă peste hotare, în comparație cu copiii, ai căror părinți se află alături, sunt mai mult îngrijorați de relațiile lor cu părinții. De foarte multe ori copiii, rămași fără îngrijirea părintească, preiau rolurile acestora în gospodărie, fără a avea experiența necesară sau abilitățile de a o dirija. În acest sens, la această categorie de copii apare mereu întrebarea, ce ar trebui să facă și cum ar fi mai bine să procedeze în anumite situații.

Cunoaștem, că prin diferite acțiuni sociale, efectuate împreună cu părinții, copiii se formează ca personalitate, percep identitatea ca cetățean și ca purtător de valori într-o societate.

În acest context *într-un studiu de caz citim*:

Când eram copil, în fiecare sâmbătă eram alături de mama mea. O ajutam la copt pâine, plăcinte, prăjituri. Ea făcea acest lucru cu o pasiune deosebită. Urmăream întreg ritual prin: a frământa aluatul, a împleti pâinea, a-l ruga pe Dumnezeu ca să se coacă bine pâinea etc. După ce înfunda cuptorul, ne așezam împreună la gura lui, puneam capul pe genunchii mamei și ascultam despre tot procesul de coacere în cuptor, acesta fiind: Cât trebuie să stea pâinea la copt? De ce trebuie să punem în fundul cuptorului mai întâi pâinea și mai apoi plăcintele? Unde e locul prăjiturilor pe care le iubeam cu toții? etc." Așa își amintește Olesea, care mai mult de patru ani a rămas acasă fără părinți, cu frații ei mai mici. În tradiții frumoase se efectua și socializarea băieților, prin activitățile efectuate în comun cu tatăl. În momentul în care părinții nu se mai afla alături de odraslele lor procesul de socializare este în discrepanță. Rolurile părintești sunt preluate de copii, care denotă o dificultate atât fizică cât și morală în formarea personalității lor. În cazul, în care lipsește doar un părinte (tata) de cele mai dese ori, rolul acestuia în familie este preluat de feciorul mai mare. Frecvența cazurilor, în care ambii părinți sunt plecați peste hotare, este mai mică (conform acelorași date circa 35.000 de copii de vârstă școlară sunt fără îngrijirea ambilor părinți). Aceste cazuri sunt mult mai dificile și solicitată o implicare deosebită a societății civile, deoarece toate grijile familiale sunt lăsate pe umerii copiilor. Gradul de frustrare al acestora este dublă, fiindcă ambii părinți sunt lipsă, copiii nu au cu cine să se sfătuie, nu au un punct de sprijin în situațiile dificile pe care le întâmpină.

Situația materială a familiilor schimbă în permanență orientările valorice ale membrilor ei, iar de aici și relațiile între părinți și copii. Deși, majoritatea copiilor comunică relativ frecvent cu părinții plecați, de obicei, în discuția lor nu este percepută deplin starea lor spirituală, grijile și dificultățile în traiul lor cotidian. Mai mult de o treime dintre copii, care au participat la cercetare, au afirmat că părinții îi vizitează o dată în 2 sau 3 luni, 17% dintre cei anchetați sunt vizitați o dată în jumătate de an, iar 10% — o dată pe an. În această situație ne dăm bine seama despre frecvența și intensitatea relațiilor părinților cu copiii. Motivele ce provoacă situația descrisă sunt distanța dintre locul de muncă și localitatea din care au plecat părinții, aflarea nelegală a acestora în străinătate etc. Este important să subliniem — copii așteaptă cu nerăbdare revenirea părinților acasă, iar după o săptămână de trai în comun, își doresc ca ei să plece înapoi. Aceste situații ar putea fi privite ca o modalitate de apărare a copiilor față de eventualele situații. Despărțirea de unul și cu atât mai mult de ambii părinți, de cele mai dese ori îi bulversează pe copii. Ei trăiesc o situație de stres, în care sunt copleșiți de emoții și situații tot mai diverse, necunoscute, pentru care de cele mai dese ori nu sunt pregătiți. Prin modul de trai, care l-au avut până în prezent, de multe ori ei se „obișnuiesc" să se descurce singuri, își formează un anumit mod de viață sinestătătoare, un nou comportament diferit de cel anterior, au diferite viziuni față de viață, diferite interese, care la rândul lor le cultivă o cultură deosebită, una modernă, de cele mai dese ori negativă, cu prezența unor factori nocivi (fumatul, alcoolul, drogurile etc.). Cel mai grav este că ei își formează un model personal de trai, care nu este cel mai eficient în vederea dezvoltării lor ca individ al unei societăți, formării ca personalitate.

Aceste modalități de comportament, care demonstrează relațiile dificile dintre părinți și copiii lor, este determinată de anumiți factori economici, sociali, culturali, politici etc. Acești factori sunt generați de unele acțiuni sociale cu care în mod inevitabil interacționează, sau, în care este implicat atât copilul cât și părintele acestuia. Acțiunea socială se desfășoară prin intermediul unor subsisteme sociale, fiecare dintre acestea permit, preponderent, realizarea unei funcții anumite. Acestea sunt: *subsistemul economic,*care permite realizarea funcției de adaptare a sistemului social; *subsistemul politic*, care permite realizarea funcției de atingere a scopurilor în cadrul sistemului social; *subsistemul cultural*, care este legat de exercitarea funcției integrative a sistemului social; *subsistemul familial*, care exercită funcția de menținere a modelelor culturale, a valorilor de bază legată de

creșterea copiilor, de reproducerea biologică și de conservarea grupurilor sociale ca model a patrimoniului socio-cultural în diferite societăți.

Prin urmare, după concepția sociologului american Talcot Parsons, orice sistem social global, mai cu seamă cel familial, trebuie să îndeplinească patru funcții:

— cea *de adaptare*. Individul în orice sistem social, are nevoie de adaptare la condițiile de viață pe parcursul anilor, deceniilor. Cea mai răspândită modalitate de adaptare este cea de asimilare și acceptare a cultului național, transmis de la părinți la copii. Acest model oferă posibilitatea individului în formare de a se identifica național, particular, cultural, societal etc. Este un model testat de ani de zile, în care mai multe generații la rând s-au adaptat la cerințele societății din care fac parte;

— *de menținere a modelelor socio-culturale*. Tradițiile adânc înrădăcinate și preluate de cultura națională și de specificul social le urmărim în toate etapele istorice. Nu este în de ajuns, doar, adaptarea individului la un model de viață, ci este foarte importantă menținerea, dezvoltarea și continuarea specificului valoric din punct de vedere social și moral. Cunoștințele, pe care le primește un copil, sunt de cele mai dese ori roadele, ce vor fi culese în viitor. Astfel, menținerea și cultivarea valorilor general-umane, a modelelor socio-culturale relevante sunt indicii foarte măsurabili;

— *funcția de atingere a scopurilor* în vederea dezvoltării unui individ și întregii societăți în baza tradițiilor naționale, respectării etapelor consecvente în educarea și creșterea tinerii generații. Este recunoscut, că o societate bine educată din punct de vedere moral se datorează, în mare măsură, generațiilor precedente, care au investit în cultivarea valorilor de importanță majoră;

— *funcția de integrare* este modelată la nivelul a două obiective. Prima și cea mai importantă este integrarea individului în cultura națională. Acest fenomen se poate realiza doar prin modelarea relațiilor dintre părinți și copii. Cunoaștem cazuri când copiii, lipsiți de îngrijirea părintească, s-au integrat în colectivul nou foarte greu. Acești copii sunt ignorați sau primiți în colectiv în dependență de anumite criterii. Un alt obiectiv al fenomenului de integrare pe parcursul anilor este cel de nivel relațional-societal, determinat de divergența de culturi prin tradițiile familiale și societale.

Cele relatate anterior sunt un model de funcționare coerentă a sistemului social de valori în contextul relațiilor tradiționale părinți-copii-societate. Acesta la nivel practic întrunește fiecare etapă de dezvoltare și perpetuare a ceea ce avem mai drag și cu adevărat ne reprezintă în familie și societate. Prin urmare, în orice condiții structura sistemului de relații sociale trebuie să fie funcțională, dat fiind că dacă o funcție a sistemului nu corespunde unei nevoi familiale, apare, după cum afirmă H. Janne, un alt organ (grup social) funcțional. Avem în vedere cazul copiilor a căror părinți sunt plecați la muncă peste hotare, când drept substitut devine familia extinsă, buneii, vecinii și alte rude. Practicile pozitive prezintă modele de familii substitutive, care oferă un climat socio-cultural favorabil pentru copii, cum este casa de copii de tip familial și asistență parentală profesională, ce reprezintă o familie completă, care îngrijește în propria casă de 3-7 copii, inclusiv cei biologici. Copiii, care sunt luați în casă, pot fi lipsiți pentru un timp de grija părintească. Este vorba de părinții plecați peste hotare sau aflați în detenție, de familii extrem de sărace, de părinții lipsiți de drepturi etc. În astfel de instituții pot fi înscriși copiii de vârsta până la 14 ani. Acestea rămân în aceste familii până la 18 ani, iar în unele cazuri până la 23 de ani. Fondatorii casei de copii au statut de părinți-educatori, care oferă acestora posibilitatea de a crește și de a se dezvolta într-un mediu familial.

Un rol aparte în societate îl are *asistența parentală profesională* fiind serviciu de îngrijire familială, ce oferă oportunități unei familii de a educa la copii deprinderi de muncă, dragoste de carte, stima și respectul unul față de altul etc. — toate orientate către protecția copilului.

Formele legale de protecție a copilului fac referință, în primul rând, la legea privind drepturile copilului nr. 338 din 15.12.1994, în care se menționează că „statul asigură tuturor copiilor posibilități și condiții egale pentru însușirea valorilor culturale, susține înființarea diferitelor instituții de stat și obștești care contribuie la dezvoltarea copiilor". Totodată, ca răspuns la acest drept este menționat: „copilul este obligat să conștientizeze și să respecte ordinea publică și normele de convieţuire, să prețuiască atât tradițiile și valorile culturale naționale, cât și cele general-umane".

Deseori aceste prevederi legale se încalcă. Unele familii își asumă funcții noi. Astfel, copiii preiau rolurile și responsabilitățile părinților săi, fapt care duce la pierderea din funcționalitatea tradițională de bază a sistemului de socializare primară, se încalcă procesul de cultivare a principiului „de la egal la egal", formându-se, astfel, o relație ce diferă de cea părinte-copil.

Ca și orice alt sistem social, cel de transmitere a valorilor culturale prin relația bazată părinți-copii, este organizat în patru nivele ierarhice:

— *nivelul biologic*, sau nivelul resurselor și energiei sistemului social;

— *al personalității*, respectiv nivelul mobilizării resurselor prin intermediul acțiunii sociale;

— *nivelul societății*, sau nivelul organizării acțiunilor sociale, al interacțiunilor dintre actori;

— *nivelul culturii*, adică nivelul integrării resurselor, mijloacelor sistemului social.

Fiecare din aceste nivele are o influență deosebită în transmiterea, formarea și menținerea sistemului social-cultural. În cadrul fiecărui nivel un rol deosebit îl joacă actorii familiali și comunitari. Astfel, pentru satisfacerea cerințelor de menținere a unui patrimoniu uman integru și accesibil este foarte important rolul părinților în procesul de formare a orientărilor valorice ale copiilor în contextul fenomenului migrațional. Pentru a obține rezultate pozitive în acest scop este necesar să se satisfacă anumite cerințe:

— crearea, dezvoltarea și menținerea formelor de transmitere a valorilor naționale prin intermediul relațiilor părinți-copii sau prin oferirea posibilităților reale de integrare a copiilor în familii substitutive, sau prin promovarea modelelor familiale noi;

— educarea dragostei față de patrimoniul național-cultural prin intermediul mass-media;

— sensibilizarea opiniei publice în luarea deciziilor de a lăsa copilul fără îngrijire părintească și atenționarea acesteia la consecințele apșteptate;

— crearea unor servicii comunitare cât mai accesibile pentru copiii rămași temporar fără îngrijirea părintească.

Literatura

Bodrea A. Sociologia culturii. București, 1993.

Dogan M. Noile științe sociale. București, 1993.

Migrația la propriu — o retrospectivă a migrației în Republica Moldova, ASDI, OIM, Chișinău, 2007.

Paladi Gh., Matei C., Gagauz O., Caunenco I. Transformări demografice, viața familială, sănătatea populației. Chișinău, 2007.

REZUMAT

Fenomenul abandonului migrațional a luat o amploare fără precedent, făcându-ne probleme referitor la procesul de educație tradițională în ultimii ani. În acest articol am încercat să scot în evidență importanța relației tradiționale părinți-copii în promovarea culturii naționale în contextul schimbărilor sociale din Republica Moldova.

Cuvinte-cheie: migrație, patrimoniu cultural, relație tradițională.

РЕЗЮМЕ

Количество оставленных в результате миграции детей в последние годы значительно возросло, что вызывает тревогу относительно возможности передачи культурных ценностей. В настоящей статье автором предпринята попытка доказать важность традиционных отношений между родителями и детьми при передаче культурного наследия в контексте социальных изменений в Республике Молдова.

Ключевые слова: миграция, культурное наследие, традиционные отношения.

SUMMARY

The phenomenon of child abandonment in the process of migration has spread widely in recent years. This fact arouses anxiety concerning the possibility of transmission and promotion of cultural values. In this article we tried to prove the importance of traditional relationships between parents and children in the process of transmission of cultural heritage in the context of social changes in Moldova.

Key words: migration, cultural heritage, traditional relationships.

И. МИГЛЕВ

СПАСОВДЕН — ПРАЗДНИК ПРОВОДОВ ДУШ УМЕРШИХ В ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ БОЛГАР СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ БОЛГАРИИ И БЕССАРАБИИ

Седьмой, последний Великий четверг после Пасхи называется **Спасовден** (Вознесение). После завершения срока, отпущенного душам умерших для пребывания на свободе, на Спасовден они, согласно повсеместно распространенному мнению, возвращаются обратно (Василева, 1974, 344; Курогло, 1980, 117; Дыханов, 1998, 171; Степанов, 2001, 185).

В отличие от Софиндня, который определяется не как «задушница» (*болг.* день поминовения усопших), а как Пасха мертвых, о Спасовдне уже говорится, что он является «задушницей» или же просто известен как поминальный день, когда души усопших покидают землю. Функциональная нагруженность Спасовдня и Софиндня примерно одинакова, но на Вознесение обрядовые действия совершаются в относительно сокращенном варианте, поскольку *ничто не должно препятствовать быстрому возвращению душ в потусторонний мир*.

В отношении числа подаяний следует сказать, что оно не является фиксированным: кто сколько может, кто сколько желает. Помимо особого обрядового хлеба, умершие *любят* и так называемые *курички, навъртяно, вързано, пражитори.* Это такие виды сладкой выпечки, которые готовятся из слоеного теста, с добавлением большого количества яиц, выпекаются в подсолнечном масле, а потом посыпаются сахарной пудрой (Нови Троян, 5-4).

Кое-где считается, что в Спасовден должно быть роздано столько подаяний, сколько было приготовлено на Софинден. Ни один умерший, за помин души которого было подано в Софинден, не должен вернуться на тот свет без пищи. Делаются новые подаяния, но если в Софинден для красоты и разнообразия можно покрасить несколько яиц в зеленый цвет, то в Спасовден это недопустимо. Причина заключается в том, что если покойник уронит зеленое яйцо, то потеряет много времени на его поиски, а нужно спешить, потому что в это время *умрелите ги завръщат с камчика* (умерших возвращают с помощью плети). Кроме того, поминальную пищу в Спасовден раздают дважды: в среду после обеда и в четверг рано утром. «*В сряда ша си раздадеш за по-възрастните дет са умрели, щоту да могат по-с време да си тръгнат и да успеят да стигнат навреме на тяхнуту си мясту. Пък дет са умрели по-млади, на тях ша раздадеш нарану на Спасовден, щот тий имат сила и ша настигнат старите. Душата на ни един умрял не трябва да устава на белия свят*» (В среду раздается за помин тех, что умерли более пожилыми, чтобы они могли своевременно тронуться в путь и вовремя прибыть на место. А за поминовение тех, которые умерли более молодыми, можно раздать ранним утром Спасовдня, потому что у них есть сила и они догонят старых. Душа ни одного умершего не должна остаться на белом свете) (Могилиште, 14-9).

На Спасовден (еще в среду после обеда) на кладбище женщинам раздаются круглые каравайчики, так как у них есть фартуки, куда они могут их сложить, а мужчинам — калачики, чтобы они нанизали их себе на руки. В четверг раздают за помин убитых (с. Валя Пержей, Опись 17-4, 5, 6). С каждым подаянием поминается одна душа, а в конце дается одно общее за «*всички, които чакат, които се надяват*» (за «всех, которые ждут, которые надеются») (Валя Пержей, 17-4). За поминовение душ убитых подают в четверг до обеда.

В большинстве случаев раздачу поминальной пищи осуществляют после освящения ее священником. Первое подаяние подносится ему. Считается, что обрядовая пища, подаваемая священникам, теряет свой эстетический вид и персонализацию, поскольку смешивается и неясно, кому она предназначена. Всюду бытует сомнение, что, возможно, ею кормят животных. Подобные толкования относительно собранной священником поминальной пищи были известны и в прошлом. «Священник на кладбище и в церкви собирает большое число блюд, так что потом кое-что из них и продает. Видимо, отсюда произошло изречение: «Да се наяде като попско дете на задушница…» (Наесться, как поповский ребенок на задушницу) (Маринов, 1892, 273).

В Спасовден румыны обязательно ходили на кладбище, так как тогда был большой праздник *Зиуа ероилор* (Ziua eroilor), день погибших героев, и все они желали принять в нем участие (Славеево, 12-1). Такая информация исходила от пожилого населения, так называемых *переселенцев*, родившихся в Северной Добрудже. С такими же функциональными особенностями запомнили Спасовден и болгары в Бессарабии, где румыны организовывали на кладбище общественное почитание солдат и офицеров, погибших на поле боя (Дыханов, 1998, 171).

«*В Спасовден — сороковой день после Пасхи — опять ходят на кладбище. Раздают яйца, куличи, черешни, но без колива. Потому что их забирают обратно, и когда они бегут, наклоняются его подобрать, и в это время их бьют бичом, плетью, чтобы они поторопились*» (Попина, 3-26).

До обеда в Спасовден, когда умершие уходят, на кладбищах раздаются куличи, крашеные яйца. «*В этот день не убивают мух, бабочек, пчел — все, что летает, потому что это может быть душа какого-нибудь покойника, который прощается со своими домашними и кладбищем*» (Кутловица, 14-1).

После первого Великого четверга зажигают свечи в Спасовден. Тогда раздают за помин уходящих душ умерших кто что приготовит: *платека*, *гьозлеми*, *питки*, *мляко с варено жито* "*сютлю колюва*". Подаяние кладется на тарелку. Глиняные кувшинчики (*стомнички*) раздаются на Пятидесятницу (Кичево, 6-2 София).

В Спасовден, после того как подадут за помин уходящих душ умерших, устраивают общую обрядовую трапезу, многие готовят курбан (Метличина, 14-25).

«*На тоз ден се събират на гробишту, да си хапнат, сръбнат и да заминават, чи Госпуд ги чака да са при негу на уречения час. Ку са у дума можи да са забавят, да са улисат и устанат, чи сетне лошу за живит*» (В этот день все собираются на кладбище, чтобы перекусить, хлебнуть и отправиться в путь, потому что Господь их ждет, чтобы они прибыли в условленный час. Если дома замешкаются, увлекутся и останутся, это потом плохо для живых) (Блысково, 14-40).

Приготовленная поминальная пища в Спасовден подносится в таком виде, чтобы ее нельзя было легко рассыпать, а черешню срывают с черенками, чтобы не уронить.

В связи с предположением о том, что душам умерших следует побыстрее отправляться назад, в с. Валя Пержей считают, что в среду в 16 часов *рай закрывается* и до этого времени нужно подавать за поминовение усопших. Тот покойник, которого не помянули, уходит печальным. Он, как говорят, берет горсть земли и с ней оправляется туда, где ему положено находиться. Пища, подаваемая в эту среду, должна быть постной. «*Умерших забирает Господь. Кто откуда пришел*» (Валя Пержей, 17-5).

В Кирсово подают поминальную пищу тоже до 16.00, но не в среду, а в четверг. Здесь считается, что подаяние в среду наносит ущерб умершим, так как им нельзя предлагать скоромную (*блажна*) пищу, прежде всего, красные яйца, которые они увидят только на следующий Софинден (Кирсово, 17-7).

Почти те же поверья существуют среди болгар и гагаузов в украинской части Бессарабии. «*За Спаската сряда праим кръгли кравайчита, с дупка. Закоту тий бързат. Ду 12 часа тръба да си раздадеш*» (Для Спасовдня в среду делаем круглые калачики. Потому что они спешат. До 12 часов нужно раздать) (Табак, 5-2А).

«*Сетне на Спасовден — срядата вечерта варим фасул. Раздаваме зелен лук, чесън, кравайчита. Блажно няма нищо*» (Потом в Спасовден — в среду — вечером варим фасоль. Раздаем зеленый лук, чеснок, калачики. Скоромного ничего нет.) (Нагорное, 5-5:1). «*Казват, чи с камчика ги изкарвали, ги сбирали, щот на тях им билу по-хубаву на земята*» (Говорят, что плетью их выводили, собирали, потому что на земле им было лучше) (Нагорное, 5-5:2). «*Тий ги прибират, жулкат ги с камчика, кату дубитъка*» (Так их собирают, стегают кнутом, как скот). «*Яйцата се боядисвали в червен цвят за да не си ги познае кокошката*» (Яйца красили в красный цвет, чтобы их не узнала курица) (Нагорное, 17-1).

После четверга (Спасовден) идет *Чистая суббота*, когда не осуществляются никакие действия, связанные как с живыми, так и мертвыми. В честь Троицы в субботу отмечают Черешневую задушницу. Раздают обычную поминальную пищу и тарелки с черешней (Могилиште, 14-9).

Принято считать, что на *Троицкую задушницу* вновь раздается поминальная пища за умерших, но они уже находятся на том свете (Царичино14-6).

Говоря об уходе их в потусторонний мир, процитируем слова одной старой женщины из Добруджи: «*Спасовден изпровожда Великден и Софинден*» (Вознесение провожает Пасху и Софинден) (Дыбовик, Опись 3-10).

* * *

Поминальные обрядовые практики, как и погребальные и послепогребальные обряды, представляют собой реальные параметры досмертной и послесмертной культуры населения исследованных регионов. Иногда они сопровождаются сновидениями, но даже последние подчинены необходимости совершать определенные виды деятельности, желаемые покойным. Сны о том свете, «ночные визиты» рассматриваются как общение между земным и небесным, нашим и другим, потусторонним. Они являются частью послесмертной культуры человека (Атанасова, 1998, 52-55).

От взаимоотношений человека с представителями загробного мира зависит судьба социума. Эти отношения облечены в обрядовые практики и действия, которые способствуют установлению и сохранению благоприятных связей между земным и небесным (Тодорова-Пиргова, 2000, 47).

Подробное рассмотрение весенних поминальных праздников, посвященных предкам, приводит нас к мысли о том, что наиболее усердно традиции сохраняются не только в направлении потустороннего, они обращены и на самого живого человека. Смерть каждого человека заставляет его близких задуматься о собственной смерти и при жизни искать то место, которое он предпочел бы иметь в загробном мире. Это предварительное всматривание внутрь себя, поиски потустороннего пространства происходят прежде всего на основе верования о том, что перенесение туда осуществляется одним-единственным путем: душа отлетает в потусторонний мир, в то время как тленное тело разлагается в земле. Эти верования вызваны и естественной подавленностью и нежеланием человека быть безвозвратно стертым из земного существования и не иметь возможности воспроизвестись снова. Одной из причин того, что тела врагов сжигают или бросают в реку (воду), является попытка предотвратить их вероятное будущее воскресение (Мицос, 1991, 235-246).

В известном смысле действия живых продиктованы и чувством страха перед неизвестностью после смерти. По этой причине человек стремится, как может, нейтрализовать смерть путем ее включения в космологические схемы. Они не являются раз и навсегда утвержденными и не существуют сами по себе. Эти параметры нуждаются в постоянной соотнесенности живого человека с ними, в непрерывном поддержании их статуса в потустороннем пространстве, куда рано или поздно перенесется и он. Можно сказать, что это вид предварительного социального самоумертвления, которое предшествует биологической кончине (Гарнизов, 1994, 12-23).

Высшей формой поддержания этого статуса является периодическое посещение кладбищенского пространства, прежде всего — раздача поминальной пищи, над которой должен подниматься пар, которая должна иметь *душу, душицу*.

В сопоставлении с обрядовым подношением пищи при погребении, где налицо ряд требований к нормальному переходу мертвого в потусторонний мир, при поминальных трапезах отношения между двумя мирами прояснены и взаимоотношения между ними *вычищены*. До установления, утверждения и сохранения этих вычищенных взаимоотношений живой человек проходит долгий путь, который разделен на праздничные годовые циклы, самым важным из которых является переход от зимы к весне и лету (Лозанова, 1991, 3-13).

Кроме весеннего цикла в болгарском праздничном календаре есть еще достаточно дней, связанных с покойными. Во всяком празднике присутствуют поминальные элементы, которые говорят об установившихся практиках, сопряженных с культом предков. Не будет ошибкой утверждение о том, что подобный культ существует у всех народов, населяющих рассмотренные в данной работе регионы (Сорочяну, 1999-2000, 40-71).

Во многих случаях, когда задавались вопросы о причинах, которые заставляют тех, кто совершает обрядовые действия, поступать так или иначе, были получены ответы типа: «Так мы запомнили от наших матерей и отцов — так делаем и мы». Становится ясно, что многие опираются на традицию, не зная точно, почему придерживаются правил, установленных предками.

Акцент ставится на опыте предков или, точнее, на том, что функционирует как воздействие на сохранение нормы, ритуала или табу. В связи с этим Эдвард Б. Тейлор подчеркивает, что устойчивость старых обычаев в новой культурной ситуации основана на прадедовском авторитете (Тайлор, 2000, 4). Это, в свою очередь, предполагает, что авторитет предыдущих поколений выполняет роль фактора, заставляющего коллектив и его членов беспрекословно выполнять традиционные модели и образцы. С другой стороны, наличие авторитета в механизмах традиций делает возможным существование культуры во времени и пространстве.

Этнографические исследования, осуществленные в последнее время на территории Северо-Восточной Болгарии и Бессарабии, наблюдения над проявлениями традиционных семейных и календарных праздников убедили нас в том, что болгарское население в этих регионах в исключительно большой степени осмысливает и проявляет свою духовность сквозь призму восточного православия. Прибыв из-за Дуная, болгарские переселенцы спешат возвести на новых местах реликты собственной национальной идентичности, которую они олицетворяют и осмысливают единственно через крестный знак.

Находясь в ситуации оторванности от своей естественной культурной среды, около 200 лет проживая в зоне постоянных и интенсивных этнокультурных контактов, болгарские переселенцы сохраняют свое духовное наследие, перенесенное из метрополии. Одним из главных условий этого сохранения и взаимообогащения является то, что они совместно проживают с народами одинаковой конфессиональной принадлежности.

Сложная историческая судьба на другой территории, меняющей свою государственную принадлежность, а особенно атеистическая пропаганда советского времени ничуть не уводит их от христианских ценностей.

Нельзя утверждать, что языческие ценности отброшены и забыты. Напротив, и они продолжают проявляться в апотропейных практиках, но христианское усвоение культурного наследия возведено на пьедестал, и взгляд на него направляется не посредством всматривания в землю, а путем устремления в небесную высь, туда, где находится Господь и покойные предки.

Литература

Атанасова Е. И. На небето без софра не може // БФ, кн. 3, 1998.

Василева М. Календарни празници и обичаи // Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.

Гарнизов В. Мъртвият и живите // БФ, кн. 2, 1994.

Дыханов В. Я. Духовная культура. Календарная обрядность // История и этнография села Кирнички в Бессарабии. Одесса, 1998.

Курогло С. С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX в. Кишинев, 1980.

Лозанова Г. Обредни трапези при погребение у южните славяни. // БЕ год. II, кн. 1, 1991.

Маринов Д. Жива старина. Етнографическо фолклорно списание. Кн. 3. Русе, 1892.

Мицос Я. Встреча фольклора и христианской религии в обряде похорон и поминок // Проблеми на българския фолклор (Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция). Т. 8, София, 1991.

Сорочяну Е. Терминологии календарной обрядности болгар Бессарабии. // Academie bulgare des sciences = Linguistique Balkanique XL (1999-2000).

Степанов В. П. Похоронно-поминальная обрядность села Чийшия (Огороднее) Болградского района Одесской области // Вестник славянского университета, выпуск 5. Кишинев, 2001.

Тайлор Э. Миф и обряды в первобытной культуре. Смоленск, 2000.

Тодорова-Пригова И. Човек и ритуал. София, 2000.

REZUMAT

În acest articol autorul continuă studierea obiceiurilor de pomenire a morților la bulgarii din Basarabia și din Nord-Estul Bulgariei. În mod special sunt examinate practicile tradiționale, legate de sărbătoarea populară Spasovden, care mai este cunoscută cu denumirea „zadușnița" sau este menționată ca o zi de pomenire, atunci când sufletele celor adormiți părăsesc această lume.

Cuvinte-cheie: obiceiuri de pomenire, suflet, „zadușnița", Spasovden.

РЕЗЮМЕ

В статье автор продолжает разрабатывать тему поминальной обрядности болгар Северо-Восточной Болгарии и Бессарабии. В частности рассматриваются традиционные практики, связанные с народным праздником Спасовден, который известен как задушница или упоминается как поминальный день, когда души усопших покидают землю.

Ключевые слова: поминальная обрядность, душа, задушница, Спасовден.

SUMMARY

In this article the author continues elaborating the issue of funeral rites of the Bulgarians of north-eastern Bulgaria and Bessarabia. In particular, there are considered traditional practices related to the popular holiday of Spasovden' known as "zadushnitsa" or mentioned as the day of commemoration when the souls of the dead leave the earth.

Key words: funeral rites, soul, "zadushnitsa", Spasovden'.

RECENZII
РЕЦЕНЗИИ

„ANALECTA CATHOLICA", IV, CHISINĂU, 2010

În pofida interesului sporit din ultimul timp față de confesiunea catolică din Moldova, această problematică rămâne a fi *terra incognito* pentru mai mulți specialiști. În acest context, volumul IV al anuarului științific „Analecta Catholica", sprijinit de Episcopia Romano-Catolică de Chișinău, constituie o apariție editorială îmbucurătoare, în care sunt selectate rezultatele preocupărilor științifice permanente ale cercetătorilor din domeniul istoriei, vieții ecleziastice și studiul artelor.

Noul volum al ediției periodice respective este bine gândit și structurat și posedă o înaltă ținută științifică. Studiile selectate în două limbi, română și rusă, prezintă un material consistent din punct de vedere factologic și ilustrativ, devenind, după părerea noastră, un instrument util pentru cercetătorii din toate domeniile. Pe lângă adnotările în limba română, articolele sunt completate de ample rezumate în limba rusă și franceză și, o noutate pentru volumul în cauză, rezumate paralele în limba engleză. Un merit considerabil este participarea la pregătirea volumului în cauza a autorilor atât din Republica Moldova, cât și a specialiștilor invitați din România, Rusia, Germania. În anuar sunt prezentate informații valoroase privind istoria confesiunii catolice în Moldova, memoriile oamenilor din acest areal geografic, istoria familiilor și străduința lor de a găsi și a păstra credința în Dumnezeu, dar și informații privind rolul și importanța unor personalități marcante în prosperarea țării.

Revista „Analecta Catholica" conține următoarele compartimente tradiționale: „Documente oficiale", unde sunt prezentate două programe pastorale, cu referință la anii 2007-2008 și 2008-2009, urmate de o *Circulară a Episcopului Anton Coșa*. Sub genericul „Studii generale" au fost grupate cercetările legate de Episcopia de Baia, de rolul Bisericii Catolice în reglementarea juridică a relațiilor de familie, de istoriografia română de până la cel de-al Doilea Război Mondial despre Biserica Romano-catolică, de tipologia crucii heraldice. Sub genericul „Parohiile" au fost înmănuncheate studiile cu referință la evoluția comunității catolice din Hotin și valoroase surse memorialistice ale enoriașilor relevante în calea slujirii Domnului, credința transmisă de antecesori etc. Comunitatea germană este prezentată de un studiu consistent privind parohia Balmaz, iar cea poloneză — prin studiile cu referință la persecutarea polonezilor din județul Hotin, Clubul polonezilor din Chișinău, o bibliotecă din Hrușca și câteva materiale care exemplifică viața familiilor poloneze în căutarea identității. Următorul compartiment al revistei, „Personalități" inserează un material ce scoate din anonimat activitatea artistului de circ Oresto Ferroni. În compartimentul „Cronică" sunt concentrate secvențe mai vechi și mai noi din istoria Bisericii romano-catolice din Chișinău, aspecte de la lansarea albumului „Moldova: Locuri și monumente sacre știute și mai puțin știute" și a anuarului „Analecta Catholica" — III, informații privind sfințirea paraclisului romano-catolic din Ivanovca, sfințirea catedralei romano-catolice din Chișinău, sfințirea bisericilor romano-catolice din orașele Cupcini și Orhei. Compartimentul final include „Recenzii și prezentări", în care au fost grupate prezentările de cărti recent apărute cu referință la viața ecleziastică și clerul de mir din Moldova, studii și documente de istorie a Bisericii, catagrafiile Vistieriei Moldovei, locurile și monumentele sacre din Moldova, catolicii din Moldova etc. Volumul prezentat conține un bogat material ilustrativ, care amplifică impresiile pozitive lăsate după lecturare, exemplifică aspectele legate de viața catolicilor din Moldova, evenimentele cu referință la sfințirea bisericilor romano-catolice etc.

Analiza detaliată relevă că în compartimentul „**Documente oficiale**" a fost inclus Programul Pastoral pentru anii 2007-2008 *Tinerii — promotorii noii evanghelizații*, care cuprinde informații utile privind problematica tinerilor din întreaga dieceză puși în fața mesajului Evanghelic. Programul în cauză vine sa conștientizeze asupra importanței unei pastorații specifice a tinerei generații, unei colaborări frumoase și corecte. În Program au fost stipulate responsabilitățile Oficiului pentru pastorala tinerilor legate de drumul lor către elementele fundamentale ale credinței și consolidarea vieții creștine. Acest program, după părerea noastră, prezintă o importanță deosebită, luând în considerație necesitatea adolescenților și tinerilor în claritate, căci aceștia întâmpină anumite impedimente fiind lăsați singuri în fața problemelor legate de pregătirea pentru întemeierea unei familii, chemarea la preoție și viața consacrată. Cel de-al doilea program pastoral *Să zidim Biserica locală împreună cu Sfântul Paul* ține de activitățile preconizate pentru anii 2008-2009 și exemplifică necesitatea ca fiecare dintre păstorii comunităților să continue să aprofundeze tematica anunțată pentru a putea oferi credincioșilor un program catehetic cât mai temeinic și mai accesibil. Se face o încercare de a studia personalitatea Sfântului Pavel, descoperindu-l ca om, apostol și sfânt. În program este sesizat scopul principal, care constă în dobândirea unei maturități ecleziale, inițiind citirea, studierea și meditarea fiecărui în parte. Luând în considerație că „*orice program pastoral valorează atâta cât este înțeles și preluat de către operatorii pastorali*", conchidem că programul *Să zidim Biserica locală împreună cu Sfântul Paul* este expus exhaustiv, laconic și nu trezește probleme în lectura și înțelegerea sa. Circulara episcopului Anton Coșa către preoții-parohi și comunitățile de viață consacrată din Dieceza de Chișinău cu privire la declanșarea acțiunilor de strângere de donații pentru ajutorarea sinistraților (iulie 2008) abordează probleme cu referință la evenimentele legate de inundațiile cauzate de revărsarea râurilor Prut și Nistru în vara anului 2008, fiind anunțată nobila acțiune de colectare a fondurilor și bunurilor materiale în ajutorul sinistraților.

Compartimentul „**Studii generale**" este deschis prin contribuția semnată de doctorul în istorie Liviu Pilat (Facultatea de Istorie a Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași), care abordează probleme importante legate de cronologia întemeierii Episcopiei de Baia în contextul rivalității dintre Polonia și Ungaria, proces politic care a vizat și suzeranitatea asupra Moldovei.

În paginile studiului autorul aduce informații valoroase despre ambianța politică și întemeierea Episcopiei de Baia, mariajul lui Alexandru cel Bun și consecințele acestuia, locul și rolul unor persoane politice și ecleziastice în procesul de evoluție politică și bisericească din Moldova medievală, toate în concordanță cu tendințele politice ale momentului istoric. Studiul este bazat pe un exuberant material istoric documentar mai puțin cunoscut cititorului, punctând pe unele momente de o importanță majoră. Autorul menționează că legătura jurisdicțională cu ierarhia catolică din regatul polon în epoca de referință a devenit una solidă, având consecințe privind relațiile de vasalitate dintre voievodul Moldovei și regele Poloniei.

Un prețios studiu privind rolul Bisericii catolice în reglementarea juridică a relațiilor de familie și în pedepsirea enoriașilor în coloniile germane din Rusia în secolul al XIX-lea este semnat de către Olga Lițenbergher. Studiul este bazat pe o valoroasă bază sursologică și literatura de specialitate. Sunt relevante informațiile privind conlucrarea instanțelor judecătorești și Biserica Romano-catolică în vederea pedepsirii infractorilor, prevenirea crimelor, procedurile juridice, dreptul la apelație în cazul dezacordului cu pedeapsa etc. Totodată, autorul menționează aportul Bisericii în ajutorarea sinistraților, căutarea celor dispăruți fără veste, căutarea infractorilor și a soldaților dezertori etc. Acest articol are o importanță deosebită și prin faptul că trece în revistă cele mai grave crime și pedepse admise de Biserică, dreptul bisericesc care reglementa foarte strict institutul și normele dreptului familial, determinând familia stabilă și sănătoasă ca una din prioritățile fundamentale. Astfel, institutele fundamentale ale dreptului bisericesc, elaborate în baza primelor culegeri codificate de legi bisericești, au funcționat aproape fără schimbări pe parcursul a câtorva secole. După părerea noastră, studiul constituie un instrument necesar specialiștilor din domeniul istoriei ecleziastice și a dreptului.

Studiul doctorandului Facultății de Istorie a Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași Radu Cucuteanu *Catolicii din Moldova în istoriografia română de până la cel de-al Doilea Război Mondial* denotă interesul autorului față de variatele cercetări privind istoria catolicilor din Moldova, ultimul timp crescând evident interesul specialiștilor din domeniul anunțat. Studiul are valoare prin faptul că aduce în discuție nume ale istoricilor care au studiat aceste aspecte, din moment ce diferite generații de istorici au înțeles în mod diferit această parte a istoriei românilor, fiind reliefate principalele direcții și vizați cei mai importanți reprezentanți din istoriografia română. Autorul subliniază că „*în spațiul românesc cercetările privind trecutul catolicismului nu au cunoscut nici vechimea, nici intensitatea celor din mediul occidental*", de unde și valoarea incontestabilă a articolului, bazat pe un bogat suport sursologic și istoriografic.

Studiul consacrat de Silviu Andrieș-Tabac tipologiei crucii heraldice oferă o trecere în revistă a principalelor forme de cruci întâlnite în heraldică, propune terminologia românească a lor, definiția fiecărui tip și echivalente în limbile franceză, engleză, germană, spaniolă, italiană și rusă.

Compartimentul „**Parohiile**" cuprinde patru contribuții.

Un interes deosebit prezintă studiul realizat de către doctorul în istorie profesorul Universității de Stat din Moldova Ion Gumenâi *Apariția și evoluția comunității catolice din Hotin de până la 1812*, în paginile căruia sunt reliefate anumite aspecte legate de orașul Hotin, localitate plasată la hotar cu Regatul Poloniei, fiind unul din principalii promotori ai ideilor catolice, factor care a influențat considerabil istoria localității. Grație atât surselor arhivistice, documentelor de epocă relevante, relatărilor misionarilor și episcopilor, cât și a literaturii de specialitate accesibile în măsura posibilităților, autorul scoate în evidență momente importante legate de evoluția comunității catolice: originea denumirii orașului Hotin; problema controversată privind cronologia apariției cetății; locul și rolul orașului în viața economică a Țării Moldovei, fapt exemplificat prin renumitul tezaur depistat aici, care conține peste o mie de piese numismatice. Evoluția comunității catolice din Hotin, subliniază autorul, ține și de aflarea sub stăpânire polonă, fapt legat sau de conflictele interne dintre pretendenții la tron, sau de conjunctura politică creată de relațiile moldo-polone.

Vladislava Centoritkaia, în paginile memoriilor sale întitulate *Toată viața mea vorbesc cu Dumnezeu* aduce valoroase informații privind familia, viața bisericească, catedrala catolică din Chișinău și frumusețea acesteia. Autorul a realizat o comparație prețioasă între posibilitățile de existență a unei familii catolice, prezența și evoluția lăcașurilor sfinte în Moldova și Belarusi, evenimentele legate de cel de-al Doilea Război Mondial, de nesiguranța și fărădelegile petrecute în acești ani în Belarusi. Autoarea operează cu impresii, evenimente și comentarii ale martorilor oculari, relatate de la persoana întâi, și, cu o deosebită emotivitate și afecțiune, relatează despre anii grei din copilărie, despre greutățile de practicare a credinței fiind angajată la fabrica de încălțăminte „Zorile", despre necesitatea copiilor de a discuta cu Dumnezeu, posibilități care erau supravegheate și lezate în perioada sovietică. Materialul expus este bogat ilustrat cu poze din arhiva personală.

Contribuția similară, legată de memoriile unei călugărițe, *Calea slujirii Domnului*, este semnată de Ana-Maria Margoșena. Autoarea relatează despre calea pe care a parcurs-o spre credința adevărată, despre istoria familiei sale, despre aportul anumitor persoane în conservarea și evoluția comunității catolice, despre activitatea clandestină a mănăstirilor în condițiile politicii sovieticii antibisericești. Articolul este completat de un bogat material ilustrativ din arhiva personală a autorului.

În același context se înscriu și memoriile semnate de Stanislav Obreja *Credința transmisă de antecesori*, în care, cu o deosebită exuberanță și lux de amănunte, se restabilește istoria familiei autorului, momentele legate de evoluția credinței și necesitatea de a se ascunde într-un mediu ateu, atitudinea preotului față de enoriași, viața parohiilor din Chișinău și Stăuceni, renașterea spirituală de după 1991, cu exemplificări prin momente trăite personal și fotografii din propria arhivă. Accentul principal al articolului este plasat pe necesitatea și importanța transmiterii credinței de către strămoși, pe aportul lor în procesul de devenire și de maturizare spirituală a fiecărui credincios.

Compartimentul „**Comunitatea germană**" cuprinde un singur studiu — *Comunitatea catolică germană Balmaz și istoria ei expusă de Stanislaus Mattern* de Ernst Schäfer — tradus din limba germană. Autorul aduce cititorului interesat informații utile despre comunitatea catolică Balmaz și istoria ei. În paginile studiului pot fi găsite valoroase materiale despre păstrarea limbii și culturii germane, despre graiul nemților care au populat satul Balmaz, amplasat nu departe de orașul Bender (Tighina), despre construcția școlii și bisericii catolice în localitate, despre plecarea, în timpurile de restriște, a tinerilor germani din Balmaz în localitățile din Banat etc. Meritul autorului constă în restabilirea tabloului situației și condițiilor de existență a nemților catolici rămași fără susținere în colonia Balmaz, alinați numai de credința în Dumnezeu și de speranța într-o viață viitoare mai bună. Articolul este completat de materiale cartografice și ilustrative.

Compartimentul „**Comunitatea poloneză**" este prezentat de șase contribuții și începe cu articolul semnat de Dinu Poștarencu *Persecutarea unor polonezi din județul Hotin după insurecția poloneză din 1863*, în paginile căruia sunt aduse numele polonezilor care au participat la răscoală, acțiunile permanente de intimidare a celor care s-au străduit să-și păstreze limba, credința și obiceiurile, fapt pentru care au fost arestați, maltratați, persecutați și închisi în penitenciare. Bazat pe o coresponendență solidă între guvernatorul Novorosiei și Basarabiei, pe documente arhivistice inedite, autorul aduce informații valoroase privind acest aspect trecut cu vederea de cercetători, dar important pentru restabilirea istoriei țării, inclusiv, celei a comunităților poloneze stabilite cu traiul în Basarabia.

În continuarea tematicii privind comunitatea poloneză vine articolul semnat de cercetătorul științific Olga Garusova, în care cu lux de amănunte sunt relatate informații privind Clubul Polonezilor din Chișinău, care, cu timpul, alături de biserica catolică, a devenit centrul cultural al familiilor poloneze stabilite cu traiul în Basarabia. Autoarea povestește despre prezența în club în funcție de statutul social-economic al familiilor, despre importanța clubului, care avea misiunea de iluminare culturală, organiza baluri, concursuri, ședințe pentru studiul limbii și literaturii poloneze, era abonat la diverse reviste, ziare și partituri muzicale, organiza manifestații și colectări de fonduri pentru păturile social vulnerabile, mai ales în anii războiului și a foamei, ceea ce a contribuit la educația culturală și religioasă a familiilor de catolici. În paginile articolului este citat repertoriul teatrului polonez, manifestărilor muzical-teatrale etc., locul și rolul aristocrației și a intelectualilor în evoluția comunității poloneze. Folosind la maxim presa periodică din epocă, autoarea readuce pentru publicul larg imaginea clubului polonez, imagine susținută și de un valoros material ilustrativ.

Merită atenție și articolul semnat de criticul literar și scriitorul Victor Andon *Biblioteca lui Szczęsław Miełabdzienski din Hrușca*, în care se relatează despre familiile poloneze din stânga Nistrului, mai ales cele din gubernia Podolia. Detalii exuberante, informații prețioase privind familiile poloneze, viața și activitatea boieroaicei Zoia Rodzeanko, modalitățile de conducere administrativă și economică a moșiei sale Hrușca, convieţuirea familiilor poloneze, ucrainene și moldovenești, — sunt doar câteva aspecte care fac parte din prezentul studiu. Meritul incontestabil al autorului este restabilirea istoriei bibliotecii locale care a aparținut vechilului Szczęsław Miełabdzienski, numărând peste o sută de titluri, inclusiv, *Dicționarul enciclopedic* Brockhauz și Efron. Tragismul acestei istorii constă în faptul că practic toate cărțile au avut de suferit din cauza lipsei de cultură și neștiință a sătenilor, și numai un singur om, bunelul autorului, studiindu-le, a avut posibilitatea de a-și găsi locul său în societate și de a deveni un om cult, numele căruia actualmente îl poartă un muzeu etnografic din Krasnoiarsk.

Destinul unei familii din comunitatea poloneză este subiectul memoriilor semnate de colonelul Armatei Poloneze Józef Kokoszynski, tradus din limba poloneză. Autorul relatează povestea propriei familii, menționează mai multe familii remarcabile poloneze din Chișinău, momente din istoricul orașelor basarabene, condițiile de trai și existență, relatează despre școli și biserică, clubul polonezilor, Consulatul polonez, locul și rolul bisericii în menținerea polonității, restricțiile față de enoriașii catolici etc. Luând în considerație valoarea informațiilor prezentate de autor și ținând cont de interesul cercetătorilor din domeniul istoriei și al cititorilor față de aspectul abordat, putem presupune că studiul dat va avea un răsunet pozitiv și larg. Materialul este completat de un tabel cu numele polonezilor care au locuit la Chișinău până în anul 1940 cu arătarea ocupației lor de bază.

În continuarea temei abordate privind comunitatea poloneză vine articolul semnat de scriitoarea și criticul de artă Larisa Turea *Wanda Zadnipru: în căutarea identității poloneze*. Într-o manieră irepetabilă specifică autoarei, sunt aduse informații necunoscute și cu atât mai valoroase despre soția unuia din marii intelectuali din Basarabia — Wanda Zadnipru, fost redactor-șef al redacției literare de la Radiodifuziune. Merită atenție aparte informațiile privind arborele genealogic al familiei, invocarea creației celei, vocea careea au auzit-o sute de radioascultători ai emisiunii „Teatru la microfon", prin prestația sa W. Zadnipru educând admiratori și susținători fideli ai teatrului. Articolul este bazat pe memoriile autoarei, pe informații culese din fondurile arhivistice (fondul „Petru Zadnipru" de la Muzeul Literaturii din Chișinău) și pe memoriile rudelor. Autoarea invocă condițiile de existență a unui enoriaș catolic în timpul regimului sovietic, care tindea să transmită polonitatea prin cultură, credință și prin tradițiile perpetuate. Articolul este ilustrat cu fotografii din mai multe albume de familie.

Încheie compartimentul privind comunitatea poloneză memoriile semnate de arhitectul Ecaterina Jarzgunowicz *Din viața unei familii poloneze din satul Stârcea*. Aici pot fi găsite cugetări despre importanța și rolul familiei în societate, informații, după părerea noastră, absolut necesare tinerilor legați de problematica formării unei familii trainice. Contribuția reprezintă nu numai o cronică a evenimentelor trăite de o familie poloneză, ci este și o tentativă a autorului de a defini, în baza propriei familii, tabloul interacțiunii generațiilor, relațiilor dintre oamenii din satul Stârcea, relațiilor culturale între diferite naționalități convieţuitoare, toleranței religioase etc. Anume aceste detalii simple, neinventate, sfaturile buneilor și lecțiile vieții, completate de un bogat material ilustrativ din arhiva personală, acordă valoare acestui material.

Compartimentul „**Personalități**" al revistei este prezentat de articolul *Artistul italian de circ Oresto Ferroni în Basarabia* semnat de cercetătorul științific Ala Ceastina. Este o tema tratată în premieră în istoriografia națională, autorul abordând problematica și necesitatea construirii și deschiderii unui circ la Chișinău în secolul al XIX-lea. În baza surselor inedite arhivistice, printre care planul arhitectural al menajeriei planificate în Chișinău, autorul a realizat un prim pas în scrierea istoriei circului din Basarabia. Autorul a reliefat activitatea artiștilor de circ și a arhitecților, care au planificat edificarea lor.

Compartimentul „**Cronica**" al revistei conține secvențe din istoria Bisericii romano-catolice din Chișinău de până la 1918 semnate de cercetătorul Dinu Postarencu și realizat în baza surselor arhivistice și publicistice. Autorul relatează despre instalarea în biserica catolică din Chișinău a unei orgi noi, despre aprobarea proiectului de construire a școlii în curtea bisericii romano-catolice din Chișinău (1900), despre vizita episcopului Iosif Kessler la Chișinău (1908) și extinderea cimitirului romano-catolic, despre comemorarea scriitoarei Maria Konopnicka și celebrarea lui Tadeusz Kosciuszko, despre sărbătorirea independenței Poloniei la Chișinău.

Secvențe de la lansarea albumului „*Moldova: Locuri și monumente sacre știute și mai puțin știute*" și a anuarului „*Analecta Catholica*" — *III*, care a avut loc la 22 mai 2008, în Sala Albastră a Muzeului Național de Arheologie și Istorie a Moldovei, sunt prezentate de către directorul adjunct al Muzeului-gazdă, Aurelia Cornețchi, autorul completând articolul cu material ilustrativ.

Cronicile, semnate de consilierul Curiei episcopale Nelea Saganova, readuc cursul evenimentelor legate de sfințirea paraclisului romano-catolic „Preacurata Fecioară Maria de la Fatima" din satul Ivanovca, a Catedralei romano-catolice „Providența Divină" din Chișinău, sfințirea bisericilor romano-catolice „Divina Îndurare" din orașul Cupcini și din orașul Orhei (toate realizate în anul 2008). Materialele sunt completate cu un material ilustrativ exuberant și predicile PS Anton Cosa. Rămâne de competența cercetătorilor din domeniul artelor plastice și arhitectură descrierea acestor complexe de arhitectură ecleziastică din punct de vedere istorico-artistic.

În volumul de față compartimentul „**Recenzii**" este prezentat destul de amplu.

Printre lucrările plasate în compartimentul în cauză se evidențiază cartea lui Bogdan-Petru Maleon *Clerul de mir din Moldova secolelor XIV-XVI* (Iași, *Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"*, 2007). Recenzentul Lucian-Valeriu Lefter menționează că studiul „*reprezintă concretizarea unei cercetări necesare asupra rolului și stării sociale a preoților din Moldova medievală, în primul rând a celor ortodocși, înscriindu-se pe făgașul cercetării istoriei ecleziastice moldovenești într-o viziune nouă, contribuind la eradicarea vechilor clișee istoriografice*".

Volumul editat de Lucian-Valeriu Lefter și Silviu Văcaru *Catagrafiile Vistieriei Moldovei 1820-1845. I. Ținutul Romanului, Partea 1 (1820)* (Iași, *Editura StudIS*, 2008) este recenzat de către consilierul arhivist Mihai Mârza, care a menționat rolul și meritul incontestabil al autorilor acestui volum prin faptul că au pus „*în circulație o categorie de documente extrem de valoroase și de bogate în informații, însă inaccesibile multor istorici sau pasionați de cercetarea istorică interesați să studieze specificul societății românești din prima parte a secolului al XIX-lea*".

Un album de o prestație notorie istorică și artistică, al cărui autor-alcătuitor este Nelea Saganova *Moldova. Locuri și monumente sacre știute și mai puțin știute* (Chișinău, *Editura „Ștrih" S.R.L.*, 2008) este recenzat de către doctorul habilitat în studiul artelor Tudor Stavilă, care a relatat că apariția lui este un eveniment editorial ieșit din comun, de unde rezultă, respectiv, și valoarea acestui album. Autorul evidențiază „*importanța pe care o acordă comunitatea romano-catolică din Republica Moldova conservării memoriei istorice, atitudinea grijulie și responsabilă față de trecutul comun, față de patrimoniul ecleziastic ce ține, în particular, de bunurile culturale create de predecesori și care astăzi sunt ale tuturor*". Albumul prezintă atât cele mai impresionante monumente de arhitectură — Cetatea Sorocii, mănăstirile-schituri de la Țâpova, Orheiul Vechi, Saharna, ansamblurile monastice de la Curchi, Rudi, Cosăuți, Căpriana, cât și arhitectura publică din Chișinău, Bălți și Soroca etc.

Volumul semnat de Jean Nouzille *Les catholiques de Moldavie. Histoire d'une minorité religieuse de Roumanie* (Iași, *Editura „Sapientia"*, 2008) este recenzat de către magistrul în istorie Petru Ciobanu. Recenzentul menționează că autorul aduce un aport incontestabil la cunoașterea realităților catolice din Moldova dintre Prut și Carpați, fără a neglija și spațiul pruto-nistrean, scriitorul invocă sursele istorice referitoare la originea creștinismului în zona carpato-danubiano-pontică, expune succint începutul prezenței cavalerilor teutoni în Transilvania, precum și cea a călugărilor dominicani în Europa centrală și orientală, originea catolicilor din Moldova și alte subiecte.

Monografia lui Liviu Pilat *Între Roma și Bizanț. Societate și putere în Moldova (secolele XIV-XVI)* (Iași, *Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"*, 2008, 603 p.) este recenzată de către Bogdan-Petru Maleon. Recenzentul menționează că la baza studiului au stat numeroase surse documentare și publicații de specialitate, autorul prezentând o abordare nouă în istoriografia românească, care avea stringentă necesitate de un studiu global al evoluției societății moldovenești pe parcursul secolelor XIV-XVI, înscriindu-se „*în cadrul tendințelor de renovare a istoriei politice, în cadrul cărora imaginarul, vocabularul politic și simbolurile ocupă un rol tot mai important*".

Ultima lucrare recenzată — *De la Iași la Muntele Athos. Studii și documente de istorie a Bisericii* — este semnată de Petronel Zahariuc (Iași, *Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"*, 2008). Recenzentul Angela Zubco arată că volumul cuprinde 19 contribuții științifice pe teme diverse de istorie a Bisericii Ortodoxe Române din secolele XV-XIX, întocmite în baza unui număr mare de documente inedite, de unde și valoarea incontestabilă a studiului, denotând prestația și profunda maturitate profesionistă a cercetătorului, autorul întocmind „*un instrument util pentru specialiștii din domeniu, oferind o concepție originală asupra evoluției spiritualității românești*".

În concluzie putem menționa cu toată certitudinea că volumul IV al anuarului „Analecta Catholica" prezintă o cercetare de anvergură, cu subiecte aparte, diferite ca tematică și cadru cronologic, și este, după părerea noastră, o contribuție științifică merituoasă și incontestabilă, demult așteptată de cercetătorii din domeniul istoriei, dreptului și artei bisericești. Având în vedere temele abordate și plurivalența aspectelor analizate de autorii articolelor inserate între copertele tomului, putem afirma că ele își vor găsi răsunet larg atât în mediul cercetătorilor științifici, cât și cel al enoriașilor catolici. Tradițional, periodicul continuă să lichideze pete albe ale istoriei Basarabiei și Transnistriei, să promoveze un stil propriu și să îmbine mai multe genuri ale cercetării istorice.

L. CONDRATICOVA

И «ПЛАМЕНЬ КОСТРА»…, И ПЕРЕСАДКА СЕРДЦА
Рецензия на книгу Е. Н. Квилинковой «Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов»

Мы, читатели, уже привыкли к тому, что в ряде своих публикаций Е. Н. Квилинкова раскрывает тайну, ритуальные технологии и обрядовые практики традиционной культуры гагаузов. Впечатляет, в частности, ее подвижнический труд, посвященный этнорегиональным особенностям традиционной духовной культуры гагаузского народа.

Неистощимая страсть к полевой работе и высокий профессионализм в обращении с процедурными средствами, используемыми ею для накопления, систематизации и аналитического осмысления эмпирического материала, представляют несомненную ценность. Тексты Е. Н. Квилинковой являются важным вкладом не только в описание и в распознавание особенностей традиционной культуры, но и проливают дополнительный свет как на непрочитанные страницы истории гагаузского народа, так и на его соционормативную культуру, если воспринимать эту культуру как своеобразную «грамматику жизни».

Свою новую книгу автор красиво назвала «Заговоры, магия и обряды в народной медицине гагаузов». Однако мне видится и слышится другое, более масштабное: «Гагаузская народная медицина: знания, практика, востребованность». В книге представлены не только итоги изучения «знахарства» как системы традиционных способов врачевания, но и описание конкретной ситуации в различных областях народного знания, что делает книгу интересной не только для специалистов, но и для широкого круга читателей.

Мне доставляет особое удовольствие видеть, что эмоциональный интерес к магии народных средств подкрепляется на страницах книги продуманной и практически выверенной концептуальной позицией автора, понимающего и воспринимающего народную медицину с ее доктринальными идеологемами и народными средствами не вместо, а вместе с современными достижениями профессионального здравоохранения. «Использование пламени костра, водяного пара, разогретых камней, — с нескрываемым энтузиазмом пишет Е. Н. Квилинкова, — дали начало ряду традиционных лечебных приемов, таких как прогревание, прижигание, целебные ванны, бани» (с. 7). Вместе с тем она не отрицает могущественной силы современных методов врачевания, в том числе и тех, что уходят своими корнями к истокам традиционной культуры народа.

Средства и элементы лечебной магии, в том числе обряды, разновидности заговоров и заклинаний, колдовство, заговоры и ритуальные купания, обереги, молитвы и молитвы-заклинания — эти и другие приемы народной медицины, густо населяющие страницы книги, призваны служить фоном, средством и процедурными технологиями для того, чтобы лекари и лечащиеся, т. е. «врачи» и «больные», могли отдаваться духовной медитации, растворяясь в единой целеполагающей мотивации. Основой для такой медитации служат витальные потребности больного и творческие способности всех народных врачевателей, знахарей, колдунов, лекарей.

Народная медицина — это сотворчество лечащего и больного. В ее основе лежит содоверительность участников сотворчества. Присущая человеку витальная интенция порождает мотивацию содействия, направленную на достижение позитивного итога.

Обращение к традиционной культуре, неотъемлемую составную часть которой составляет народная медицина, послужившая темой книги Е. Н. Квилинковой, не означает повторения пройденного. На каждом историческом этапе, как и на каждом витке жизненного цикла, людям приходится возвращаться к прошлому опыту. В сфере народной медицины это происходит не из-за недоверия к способностям человека удерживать в памяти все наследие прошлого, не из-за классического принципа: repetitia est mater studiorum, не из-за профессиональной непригодности системы современного здравоохранения, а по причине того, что позитивные фундаментальные идеи культурного наследия вполне совместимы с инновационными интенциями профессиональной культуры.

Изучение существования и бытования традиционных культур представляет актуальность в контексте поисков адекватных ответов вызовам глобализации и связанным с последней негативными процессами унификации, происходящими в мире на рубеже веков. Чтобы избежать утраты своей идентичности и этнической самобытности, своевременным представляется изучение архаических пластов культуры, которые характеризуются своей уникальностью и этнической спецификой. В этом отношении монография Е. Н. Квилинковой, посвященная совершенно не изученной проблеме — народной медицине гагаузов, восполняет пробел в данной области традиционной духовной культуры народа.

Несмотря на то, что в конце XIX — начале XX в. В. А. Мошков собрал у бессарабских гагаузов огромное количество произведений устного народного творчества, тем не менее, этот фонд нуждается в постоянном пополнении современными исследованиями гагаузской традиционной культуры.

На основании представленного в книге материала видно, что процессы глобализации довольно слабо затронули данную область традиционной духовной культуры гагаузов. Автор убежден, что этому способствовало компактное проживание гагаузов в сельской местности, социально-экономический уклад, роль сельской общины и общественного мнения.

В монографии Е. Н. Квилинковой народная медицина гагаузов трактуется как часть традиционных знаний, являющихся составной частью народной культуры и сохраняющихся в форме устной и религиозной традиции. Сквозь призму данной темы автор детально осветил представления и воззрения народа на природу, мифологические сказания, а также традицию сохранения в народе здорового потомства, связи традиционной медицины с природными явлениями и народным календарем. В работе рассмотрены как способы лечения, основанные на применении лечебных трав, так и те, которые включали в себя магическую обрядность и заговоры. В работе рассмотрен институт знахарства у гагаузов, с сохранившейся до настоящего времени классификацией знахарей по «категориям», в зависимости от используемых ими методов и их специализации.

Результаты исследования Е. Н. Квилинковой, в том числе данные в приложении архаичные тексты заговоров, уникальные апокрифические молитвы, встречающиеся у гагаузов, представляют особый интерес. Включение ново-

найденных и записанных текстов в работу вполне правомерно, учитывая тот факт, что составной частью народных молитв являются заговоры и народные религиозные песни.

Наряду с анализом содержания и сюжетов заговоров и молитв, Е. Н. Квилинкова подробно исследует разновидности оберегов у гагаузов, а также их значимость в народных представлениях. Для освещения отдельных вопросов автор прибегает к использованию архивных источников.

Ценным представляется то, что автор в своей работе, на основе сравнительно-сопоставительного изучения гагаузских лечебных обрядов, представлений о болезнях, заговоров, оберегов, попытался выявить различные этнические компоненты в области традиционной народной медицины гагаузов: южнославянский, тюркский, восточнороманский и восточнославянский.

Критика призвана анализировать уже написанный, имеющийся текст, а не то, чего в тексте нет. Я это хорошо понимаю. Тем не менее любое новаторское сочинение непременно порождает желание что-то добавить в уже готовое произведение, особенно если оно не оставляет равнодушным заинтересованного читателя. После такой оговорки я беру на себя смелость утверждать, что в новой книге Е. Н. Квилинковой, состоящей из 11 глав, явно не хватает 12-ой главы, специально посвященной этносоциологическому портрету личности народных врачевателей. Трудно отказать себе в удовольствии напомнить об известной со студенческой скамьи работе Г. В. Плеханова «О роли личности в истории», а также о книге А. Я. Гуревича «Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры» (М., 1990), изданной два десятилетия тому назад. «…Проблема индивидуальности в истории культуры (а народное врачевание, — добавим от себя, — это и есть часть народной культуры), — как пишет А. Я. Гуревич, — принадлежит к числу актуальных проблем современной исторической мысли. — И далее: эта проблема одновременно научная и нравственная. Постановка этой проблемы в исследованиях… представляется двоякой. И соответственно в двух смыслах может быть интерпретировано… понятие «индивидуальность». Прежде всего специалисты по истории античности, средневековья и начала нового времени, «западники», «русисты» и востоковеды стремятся раскрыть возможности обнаружения индивидуального сознания в поведении человека в рамках тех обществ, которые еще не строились на принципе индивидуализма, характерного для современной эпохи. Они исследуют те случаи, когда индивидуальность заявляла о себе и своей самобытности, заявляла, разумеется, всякий раз оставаясь в контексте культуры и социальных связей своей эпохи, к которой принадлежала, когда человек всматривался в свою внутреннюю сущность и ощущал собственную особость» (Гуревич А. Я., 1990, 3).

Личности народных врачевателей, обладающих добротными знаниями о болезнях, о традиционных способах лечения, о целебных растениях, о процедурах врачевания, корреспондирующих с природными явлениями и народным календарем, представляют огромный интерес не только с научной, но и с практической точек зрения.

Еще одним, не попавшим в текст книги, но чрезвычайно интригующим сюжетом, на мой взгляд, могла бы стать глава о взаимодействии языческого и христианского факторов в формировании лечебной практики в заговорной традиции. Поясню свою позицию. Мне показалось, что влияние религиозного фактора на формирование и бытование доктринальной стороны дела, в том числе на тексты и мотивы заговоров, Е. Н. Квилинкову интересуют больше, чем языческое происхождение и формы бытования заговоров, различных магических элементов, свойств и обрядов. Глубинная ретроспекция в известной мере осталась на периферии авторского замысла.

Это мое понимание вытекает из огромного интереса, вспыхнувшего в науке и в практике на заре нового тысячелетия к культурному наследию народов, в том числе и к его элементам, восходящим корнями в седую историю. Сегодня соционормативная культура и традиционные знания в медицине, хозяйствовании в налаживании стабильной повседневной жизни востребованы едва ли не наравне с национальными интересами и приоритетами. И задача для многих народов, в том числе для гагаузов, состоит в необходимости сохранения прошлых традиций, институтов и ценностей и в обеспечении разумного баланса между вековыми традициями и инновациями, достижениями народной и современной медицины, чтобы гагаузам оставаться гагаузами.

Книга Е. Н. Квилинковой убеждает, что сохранение лучших достижений народной медицины, как и традиций взаимной материальной и моральной поддержки в трудные дни или в условиях безработицы и гастарбайтерства, как почитания пантеона культов, в том числе уважительное отношение к старшим и забота о младших, как солидарность, культивируемая общественным мнением, — все это социально значимая часть национальных ценностей, без которых немыслимо развитие и движение вперед.

На фоне псевдоисторических сочинений и безответственной схоластики новоиспеченных «концепций» об этногенезе гагаузов и авторов газетно-интернетных публикаций с тупой и глупой силой крикливо претендующих на роль первопроходцев в изложении истории и культуры гагаузов, книга Е. Н. Квилинковой, посвященная конкретным, порой секретным сюжетам традиционной народной медицины гагаузов, действует на читателя как глоток свежего воздуха. В отличие от так называемого «предпринимательства», прорастающего сорняками на почве исторической науки, мобилизованного отставными и действующими политиками для истерической пропаганды и констатации лжепатриотизма, книга Е. Н. Квилинковой, основанная в значительной мере на собственных полевых исследованиях, впервые вводимых в научный оборот, продолжает добрую традицию ученых и той части политиков, которые профессионально освещают культуру своего народа. Не могу не напомнить публикации о системе традиционного питания гагаузов (Д. Е. Никогло), о дастанном эпосе (Л. С. Чимпоеш), об устном народно-поэтическом и песенно-инструментальном творчестве (В. И. Сырф, Д. Ф. Гагауз), о ритуалах и обрядах жизненного цикла (С. С. Курогло, М. В. Маруневич), о непростом восхождении младописьменной литературы гагаузов от легенд и сказок к серьезным достижения художественной литературы (П. А. Чеботарь), о личностях гагаузов-героев нашего и прошлого времени (С. С. Булгар), о мобилизованных устремлениях гагаузской интеллигенции на пути к государственности и самоопределению (Ф. А. Ангели, М. В. Кендигелян).

Наряду с секретностью, элементы народной медицины, во-первых, персонифицированы, во-вторых, подвержены инновационным вкраплениям, в-третьих, существуют, как правило, в устной форме, а не в письменных текстах. Надо заслужить серьезное доверие, чтобы заполучить от колдуньи или врачующей женщины необходимую информацию.

Похоже, Е. Н. Квилинкова с этой исследовательской задачей справилась более чем успешно.

В заключение — два слова о щедрости автора и ее способности добывать в полевой работе «секреты» народного врачевания. В середине 1950-х годов, когда спецпереселенцам в годы хрущевской оттепели разрешили возвращаться домой, в Молдавию, местные женщины Зауралья, практиковавшие врачевание народными способами и не раскрывающие своих тайн посторонним, передавали по «большому секрету» тексты некоторых заговоров и заклинаний, элементы колдовства и отдельные элементы обрядов лечебной магии выезжавшим на родину страдальцам-болгаркам, гагаузкам и молдаванкам с уверенностью, что они смогут практиковать у себя на родине, но не станут конкурентками в селах Зауралья.

М. ГУБОГЛО

JUBILEE
ЮБИЛЕИ

ION BODRUG LA 60 ANI

Doctorul în istorie Ion Bodrug s-a născut la 9 octombrie 1950 în s. Curtoaia, raionul Corneşti (în prezent raionul Ungheni), într-o familie de agricultori. Este absolvent al Facultăţii de Istorie (1973) şi a Facultăţii de Lectori (1972) a Universităţii de Stat din Moldova, a Facultăţii de Politologie a Universităţii ML (1987), a cursurilor de pregătire a personalului de conducere, organizate în cadrul Catedrei militare a USM (1972), a făcut studii postuniversitare la Institutul Unional de Reciclare a Cadrelor din domeniul Culturii din or. Moscova (1978) şi la Institutul de Istorie a URSS al Academiei de Ştiinţe a URSS din or. Moscova (1982-1984), la Academia Română din Bucureşti (2000), la Centrul „George Marshall" European Centre for Security Studies (2001), la Centrul de instruire a cadrelor de conducere al A.Ş.M. (2005). Este doctor în ştiinţe istorice (1989), cercetător ştiinţific superior (1995), conferenţiar universitar (2000), cercetător ştiinţific coordonator (2003).

După absolvirea Facultăţii a lucrat mai întâi ca profesor de istorie şi ştiinţe sociale la o şcoala medie de cultură generală, instructor la Comitetul raional al comsomolului, apoi colaborator ştiinţific, colaborator ştiinţific superior, şef de Secţie pentru probleme de Ştiinţă, Cultură, Învăţământ, Ocrotirea Sănătăţii şi Sport la Muzeul de Istorie a partidului comunist al Moldovei. Din anul 1978 ocupă prin concurs funcţia de cercetător ştiinţific stagiar la Institutul de Istorie al Academiei de Ştiinţe a Moldovei, după susţinerea tezei de doctorat (1989) este avansat la funcţia de cercetător ştiinţific superior, iar din 1990 activează în calitate de secretar ştiinţific al Secţiei de Ştiinţe Umanistice a A.Ş.M. În anul 2000 este ales în postul de director al Institutului de Cercetări Interetnice al A.Ş.M.

Pe parcursul anilor a publicat mai multe lucrări individuale şi a participat la elaborarea unor lucrări colective, consacrate problemelor de istorie şi cultură a Moldovei, precum şi cercetărilor interetnice în perioada contemporană. În monografia publicată „Sovietele şi activitatea social-politică a oamenilor muncii din RSSM (1940-1960)" pentru prima dată în istoriografia moldovenească este cercetat procesul istoric de formare şi evoluţie a Sovietelor, este evidenţiat specificul lor la diferite etape, formele şi metodele de consolidare a legăturilor cu masele largi ale populaţiei. Lucrarea este una din primele cercetări ştiinţifice complexe a dezvoltării organelor puterii de stat, a specificului ei în republică, având în vizor schimbarea componenţei deputaţilor, învingerea greutăţilor şi lipsurilor, a problemelor perioadei de tranziţie, creşterea implicării oamenilor muncii în dirijarea activităţii organelor de stat şi publice.

Din publicaţiile recente menţionăm opri la lucrările: *File din istoria relaţiilor Moldo-Elene*, Chişinău, Ştiinţa, 2004, 100 pag. şi *Diaspora poloneză din Republica Moldova: revenire la valorile cultural-spirituale* (în colaborare), în care sunt cercetate relaţiile interetnice din Republica Moldova, rolul diasporii greceşti şi a celei poloneze în dezvoltarea culturii şi tradiţiilor etnoculturale, rolul etnicilor greci şi polonezi în dezvoltarea relaţiilor bilaterale de prietenie moldo-elene şi moldo-polone. Autorul acordă o atenţie sporită dezvoltării relaţiilor ştiinţifice dintre Academiile acestor ţări etc. Dr. Ion Bodrug a publicat peste 100 de articole ştiinţifice, studii în publicaţiile de specialitate precum şi avize la lucrări de licenţă şi de doctorat; a prezentat rapoarte şi comunicări la o serie de manifestări ştiinţifice din ţară şi de peste hotare; a participat la numeroase emisiuni radiofonice şi televizate. În calitate de conducător al tezelor de doctorat, recenzent oficial şi membru al Consiliilor specializate de susţinere a tezelor de doctorat, dr. Ion Bodrug a participat la pregătirea cadrelor de înaltă calificare.

În timpul aflării sale la postul de director al I.C.I., dl. Ion Bodrug s-a încadrat plenar în activitatea de coordonare şi organizare a procesului de investigaţii ştiinţifice în domeniul cercetărilor academice interetnice. Este fondatorul unei noi direcţii ştiinţifice: Probleme complexe de cercetări interetnice; întemeietorul şi redactorul-şef al Anuarului Institutului de Cercetări Interetnice, Ediţia I-VI (2000-2005), organizator şi moderator al Conferinţei Ştiinţifice Anuale a I.C.I. cu genericul „Etnii şi cercetări interetnice" (2000-2005), autor şi conducător de Proiecte instituţionale şi de grand, inclusiv al proiectului comun A.Ş.M.-FŞUFR „Tehnologii de ameliorare a inegalităţii social-economice în condiţiile construirii societăţii civile în Republica Moldova (aspect etnoregional), 2006-2008".

Dl. Ion Bodrug a fost membru al Colegiului Biroului Relaţii Interetnice al Guvernului Republicii Moldova (2000-2005), preşedinte al Consiliului ştiinţific al Institutului de Cercetări Interetnice, preşedinte al Comisiei de admitere şi de examinare la disciplina de specialitate în cadrul studiilor în doctorantura I.C.I. al A.Ş.M., delegat la Conferinţa a XXI Sindicală a A.Ş.M. membru al diferitor comisii republicane şi din cadrul A.Ş.M.

ÎN MEMORIAM

КОНСТАНТИН ПОПОВИЧ – ЗАЧИНАТЕЛЬ АКАДЕМИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ПОЛИЭТНИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ МОЛДОВЫ

Давным-давно ушла в даль веков великая эпоха Возрождения с ее гигантами, наделенными энциклопедическим масштабом знаний, неординарным мышлением, глобальным охватом проблем.

Их сменили конкретники, специалисты узкого профиля. Правда, в наши дни все чаще добиваются заметных успехов в науке в основном те, кто ведет поиск на междисциплинарном поле. И среди них – феномен, взращенный на молдавской земле, – Константин Попович, удивительный человек, как бы шагнувший к нам через века, «телепортированный» в наше время гигант эпохи Возрождения, обогащенный опытом прошлого, знанием настоящего и даром предвидения. Только он – эрудит, энциклопедист, полиглот, человек, свободно говоривший и писавший на румынском, украинском и русском языках, мог инициировать то, чего не было на всей территории бывшего Союза. Он выдвинул идею создания в Академии наук Молдовы специального подразделения – Института национальных меньшинств, позднее названного Институтом межэтнических исследований, преобразованного затем в Институт культурного наследия. Десять лет Попович был директором уникального института. Только человек, глубоко знающий специфику Молдовы, где выросло и расцвело полиэтничное древо культуры, мог увидеть перспективу развития, взаимодействия и взаимосвязи народов республики, считающих ее своей Родиной, наделяющих культуру титульной нации своим духовным богатством. Константин Попович пришел к этой идее, обладая уже значительным опытом изучения молдавско-русско-украинских связей. Он в течение тридцати лет заведовал отделом компаративистики, являлся одним из составителей, главным редактором и автором вступительной статьи одного из первых сборников послевоенного молдавского фольклора; составителем, автором вступительных статей и главным редактором первых трех сборников украинского фольклора; одним из авторов (совместно с Саввой Пынзару) и главным редактором капитального трехтомного исследования «Очерки молдавско-русско-украинских литературных связей с древнейших времен до начала XX века», удостоенных премии Президиума Академии наук Молдовы; автором монографий «Украинский театр в Кишиневе», «Страницы литературного братства», «Ион Крянгэ и восточнославянская сказка». В 2007 г. К. Попович издал на украинском языке сборник украинского фольклора и произведений современной украинской литературы («Нариси українського фольклору та художньої літератури Молдови»).

Ученый, всю жизнь отдавший изучению творческого наследия великого Михаила Эминеску, не мог рассматривать его произведения изолированно. Обнаружив нити, связующие его с русской художественной культурой, он написал ряд статей на эту тему. Среди них – «М. Ю. Лермонтов и

молдавская классическая литература», в которой рассматривал схожие черты «Лучафэра» и «Демона», усматривая в этом не подражание русскому поэту, а общность условий, близость их взглядов. Как отмечает исследователь, творчество Лермонтова оказало заметное влияние на духовное развитие молдавского общества. Образ поэта был запечатлен классиком молдавской литературы К. Стамати-Чуря в пьесе «Смерть Лермонтова».

М. Эминеску, по свидетельству К. Поповича, высоко ценил художественный опыт Н. Гоголя в создании неординарных образов, в частности – Чичикова из «Мертвых душ», сюжет которых был найден А. Пушкиным в Бессарабии и подарен Н. Гоголю. В статье «Гоголевские мотивы в контексте молдавских реалий» К. Попович ссылается на исследователя М. Эминеску, находившего, что Н. Гоголь оказал на него определенное влияние. Он указывает на тождество новеллы поэта «Бедный Дионис» и повести Гоголя «Портрет». Исследователь сопоставляет также «Историю серебряного рубля» А. Марлинского с «Историей одного золотого» классика молдавской литературы В. Александри и находит в них нечто общее. Оба произведения сближает социальная направленность. Эту особенность заметили и другие писатели. И «Приключения серебряного рубля» вскоре трансформируются в

«Похождения червонца и последняя участь его в Макарьевской ярмарке» неизвестного автора. В отдельной статье «Твоей молвой наполнен сей предел», посвященной пребыванию А. Пушкина в Бессарабии, К. Попович говорит об использовании поэтом мотивов молдавского фольклора, следовании этой традиции М. Горьким и классиками украинской литературы М. Коцюбинским, И. Нечуй-Левицким и др.

В 1958 г. выходит в свет сборник «Русская литература Молдавии», в которой К. Попович обращается к исследованию современного русского романа республики. Это статьи «Становление и тематическое своеобразие русского романа Молдовы», «Бессарабская тематика в панорамно-дискриптивном и панорамно-медитативном романах», «Историческая тематика в русском авантюрном романе». Это было первое серьезное рассмотрение того обширного пласта литературного процесса, который долгое время оставался за бортом академических исследований. К. Попович ввел эту тематику в научный оборот.

Обратился он к изучению романа не случайно. У него уже был накоплен богатый опыт романостроения. Он создал романы «Зарево над Днестром», «Тревожный рассвет», «Трудные судьбы», а недавно завершил новое историческое полотно – «На крутых перегонах». Все они были написаны на украинском языке, затем переведены на румынский, русский, французский и английский. Эти произведения и заложили основу современной украинской романистики Молдовы.

Произведения панорамны, масштабны. Они дают представление о движении народных масс в годы лихолетий, повествуют о дружбе молдаван, украинцев и русских, их общей борьбе, общих бедах и радостях. Значение их для современного украинского литературного процесса в республике трудно переоценить. Кстати, романы увидели свет экрана на студии «Молдова-филм» и на телевидении.

Наследие, оставленное нам К. Ф. Поповичем, велико. Недавно завершено издание 16-томного собрания его сочинений. Не будет преувеличением, если мы скажем, что он является классиком полиэтничной культуры Молдовы. Как у всякого классика, у него есть своя школа, ученики и последователи. Под его руководством защищен целый ряд диссертационных работ представителей этносов, населяющих Молдову. Кроме молдаван (С. Пынзару с его диссертацией о творчестве Горького; Г. Топор «Творчество Вельтмана в контексте европейского романтизма», Т. Ботнару – о проблемах современной литературной критики); работы отдела иудаики: М. Лемстера, посвятившего свое исследование жанру басни в еврейской литературе, Р. Клейман – «Сквозные мотивы поэтики Достоевского в контексте литературных связей», работа С. Прокоп из отдела русистики о русской поэзии Молдовы II половины XX века; К. Кощуг о творчестве Лашкова; диссертация И. Сухаревой о русской прозе Молдовы и др.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что глубокие, высокопрофессиональные исследования академика Константина Поповича – первопроходца в области эминесковедения, в изучении молдавско-русско-украинских литературных взаимосвязей, современных русских писателей Молдовы, внесли неоценимый вклад в сокровищницу мирового литературоведения.

ACADEMICIANUL CONSTANTIN POPOVICI

Cu profundă durere Academia de Ştiinţe a Moldovei anunţă că, in ziua de 5 decembrie, ne-a părăsit plecând spre cele veşnice academicianul Constantin Popovici.

Constantin Popovici s-a născut 21 mai 1924, satul Romancăuţi (regiunea Cernăuţi, Ucraina).

Doctor habilitat în filologie, profesor, academician al AŞM şi membru de onoare al Academiei de Ştiinţe a Şcolii Superioare din Ucraina, Doctor Honoris Cauza al Universităţii Naţionale din Cernăuţi, membru al Uniunii Scriitorilor din Moldova şi din Ucraina, membru la Uniunii Jurnaliştilor, acad. C. Popovici a contribuit mult la dezvoltarea ştiinţei academice şi la promovarea vieţii social-culturale în Republica Moldova.

Cu o reală vocaţie de cercetător, cu o erudiţie renascentistă şi o nobilă modestie, acad. C. Popovici lasă moştenire o bogată operă, însumând peste 500 de lucrări ştiinţifice, inclusiv peste 60 de cărţi (monografii, culegeri tematice, schiţe, publicistică şi literatură artistică), ce promovează studierea relaţiilor literare moldo-ucrainene-ruse, folclorului şi literaturii artistice ucrainene contemporane. Desfăşurând o activitate ştiinţifică prodigioasă în domeniul literaturii universale, investigaţiile acad. C. Popovici întrunesc argumentări teoretice, care definesc sorgintea proceselor literare, a dialogului intercultural.

Ii datorăm iniţierea ediţiei critice complete a scrierilor lui Mihai Eminescu. Eminescologia, este o pagină aparte în activitatea savantului C. Popovici. Acestei tematici el i-a consacrat o viaţă întreagă, cei 87 de ani aduşi pe altarul patrimoniului cultural din Republica Moldova. Nu putem să nu amintim numeroasele studii şi eseuri publicate in revistele de cultură literară, împreună conturând imaginea unui înţelept al comparativisticii Est-Europene.

Acad. C. Popovici s-a manifestat ca un îndrumător al tinerilor savanţi, participând activ în procesul didactic la universităţile din Cernăuţi şi Chişinău, unde a pregătit cadre ştiinţifice destoinice. Astăzi, mai mulţi savanţi ce au trecut prin „şcoala vieţii" academicianului C. Popovici, şi-au susţinut cu succes tezele ştiinţifice, devenind doctori, doctori habilitaţi şi profesori.

Manager ştiinţific excelent, acad. C. Popovici a condus în perioada 1992-1999 Institutul Minorităţilor Naţionale, fiind nu numai fondatorul unei instituţii inedite pe plan mondial, dar şi participant activ la procesul de cercetare până în prezent. Această structură instituţională apărută graţie eforturilor sale deosebite, ulterior redenumită în Institut de Cercetări Interetnice, astăzi îşi continuă activitatea prodigioasă în cadrul Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. Anume acestei instituţii acad. C. Popovici şi-a dedicat ultimii ani din activitatea prolifică.

Acad. Constantin Popovici adeseori menţiona că doar munca îl fortifică, de acest deziderat al vieţii el se conducea permanent, mai ales în ultimii ani, dedicaţi elaborării unei colecţii complete a lucrărilor sale. Al 16-lea volum al operelor sale complete a ieşit de sub tipar cu doar câteva zile înainte de moartea a savantului.

Plecarea sa dintre noi este o grea pierdere pentru comunitatea academică, opera sa rămânând ca un reper pentru ştiinţa şi spiritualitatea noastră. Amintirea Savantului cu alese calităţi intelectuale şi morale va dăinui ca o prezenţă de neşters în memoria celor care l-au cunoscut.

Prin dispariţia sa, conducerea Academiei de Ştiinţe a Moldovei şi cea a Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM, colegii cercetători ai acad. Constantin Popovici pierd un bun îndrumător si un om deosebit, iar comunitatea academică din Republica Moldova un cadru didactic valoros şi un cercetător de prestigiu.

DATE DESPRE COLEGIU DE REDACȚIE

Procop S. *Redactor principal.* Doctor în filologie, conferențiar, director al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. svetlanaprocop@mail.ru

Zaicovschi T. *Redactor responsabil.* Doctor în filologie, conferențiar, cercetător științific coordonator, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. tanzai57@mail.ru

Damian V. *Secretar responsabil.* Doctor în istorie, cercetător științific superior, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. viktormd-ru@mail.ru

Cara N. Doctor în filologie, conferențiar, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M.

Covalov A. Cercetător științific, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. kavalov@mail.ru

Dergaciov V. Doctor habilitat în istorie, conferențiar, cercetător științific principal, Centrul de Arheologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. dergaciov@mdl.net

Derlițchi Ia. Doctor în etnologie, cercetător științific, Institutul de Etnologie al Academiei de Științe din Polonia (Varșovia).

Dușacova N. Doctorandă, Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM. dushakova@list.ru

Ghinoiu I. Doctor în geografie, cercetător științific principal, secretar științific al Institutului de Etnografie și Folclor "C. Brăiloiu", Academia Română (București).

Guboglo M. Doctor habilitat în istorie, profesor, Vice-director al Institutului de Etnologie și Antropologie, Academia de Științe din Rusia (Moscova). Michael@Guboglo.msc.su; m.guboglo@g.23.relcom.ru

Nicoglo D. Doctor în istorie, cercetător științific superior, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. nikoglo2004@mail.ru

Skripnik A. Academician, Academia Națională de Științe din Ucraina. Director al Institutului de Studiul Artelor, Folcloristică și Etnologie „M. Rîlskii" a ANȘU. Redactor șef al Revistei «Народна творчість та етнографія» (Kiev).

Stepanov V. Doctor habilitat în istorie, conferențiar, cercetător științific principal, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. stepansky@mail.ru

Șabașov A. Doctor în istorie, profesor la Catedra de Arheologie și Etnologie a Universității Naționale „I. Mecinicov" (Ucraina, Odesa)

Șihova I. Doctor în filologie, cercetător științific superior, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. shihova@gmail.com

Șofransky Z. Doctor habilitat în istorie, cercetător științific superior, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. zina.sofransky@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 истории, 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).

Губогло М. Доктор исторических наук, профессор, зам. директора Института этнологии и антропологии РАН (Москва). Michael@Guboglo.msc.ru; m.guboglo@g.23.relcom.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 Института этнологии АН Польши (Варшава).

Душакова Н. Докторантка Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. dushakova@list.ru

Кара Н. Доктор филологии, конференциар, 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

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).

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. Мечникова (Украина).

Шихова И. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. shihova@gmail.com

Шофрански З. Доктор хабилитат истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. zina.sofransky@gmail.com

DATE DESPRE AUTORI

Bejan-Volc Iu. Doctor habilitat în sociologie, cercetător științific principal la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M.

Caunenco I. Doctor în psihologie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M.

Caunova N. Doctor în psihologie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. ncaunova@mail.ru

Cernei-Băcioiu M. Doctoranda la Institutul Integrare Europeană și Științe Politice al A.Ș.M.

Cojuhari E. Doctor în pedagogie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M.

Condraticova L. Doctor în studiul artelor, cercetător științific superior, Centrul Studiul Artelor al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. lilia_condrat@list.ru

Cușnir J. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. mariwail@mail.ru

Drumea L. Doctor în filologie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M.

Duminica I. Doctor în politologie, cercetător științific superior, șef Secției Minorități Etnice la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. johny-sunday@yahoo.com

Dușacova N. Doctoranda la Institutul Patrimoniului Cultural al A.Ș.M.

Galușcenco O. Doctor în istorie, conferențiar, cercetător științific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. galuscenco@mail.ru

Griber Iu. Doctor în filosofie, conferențiar, Universitatea de stat din Smolensc (Rusia)

Guboglo M. Doctor habilitat în istorie, profesor, vice director Institutului de Etnologie și Antropologie, Academia de Științe din Rusia (Moscova) Michael@Guboglo.msc.su; m.guboglo@g.23.relcom.ru

Magola A. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M.

Miglev I. Doctorand la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M.

Nevzorova V. Doctoranda Academiei de Muzică, Teatru și Arte Plastice, profesor superior la Universitatea de stat „Grigorii Țamblac" din Taraclia. infotdumd@gmail.com

Nicoglo D. Doctor în istorie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. nikoglo2004@mail.ru

Orlova T. Doctoranda la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M.

Procop S. Doctor în filologie, conferențiar, director al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. svetlanaprocop@mail.ru

Rațeeva E. Doctor în istorie, decan al facultății umanistice, Școala Superioară Antropologică raceeva@mail.ru.

Rocaciuc V. Doctor în studiul artelor, cercetător științific superior la Centrul de Arte al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M.

Sîrf V. Doctor în filologie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. sirf_vitali@rambler.ru

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

Șișcan C. Doctor în studiul artelor, conferențiar, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Бежан-Волк Ю. Доктор хабилитат социологии, главный научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Галущенко О. Доктор истории, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. galuscenco@mail.ru

Грибер Ю. Кандидат философских наук, доцент, Смоленский государственный университет. (Россия)

Губогло М. Доктор исторических наук, профессор, зам. директора Института этнологии и антропологии РАН (Россия, Москва). Michael@Guboglo.msc.ru; m.guboglo@g.23.relcom.ru

Думиника И. Доктор политологии, старший научный сотрудник, зав. Секцией этнических меньшинств Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. johny-sunday@yahoo.com

Друмя Л. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Душакова Н. Докторантка Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. dushakova@list.ru

Кауненко И. Доктор психологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Каунова Н. Доктор психологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. ncaunova@mail.ru

Кожухарь Е. Доктор педагогики, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Кондратикова Л. Доктор искусствоведения, старший научный сотрудник Центра искусствоведения Института культурного наследия АНМ. lilia_condrat@list.ru

Кушнир Ж. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. mariwail@mail.ru

Магола А. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Миглев И. Докторант Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Невзорова В. Докторант Академии музыки, театра и изобразительных искусств. Старший преподаватель Тараклийского Государственного университета им. Григория 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.

Прокоп С. Доктор филологии, конференциар, директор Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. svetlanaprocop@mail.ru

Рацеева Е. Доктор истории, декан гуманитарного факультета Высшей Антропологической Школы. raceeva@mail.ru.

Рокачук В. Доктор искусствоведения, старший научный сотрудник Центра искусствоведения Института культурного наследия АНМ.

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

Черней-Бэчою М. Докторантка Исниститута европейской интеграции и политических наук АНМ.

Шишкан К. Доктор искусствоведения, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.