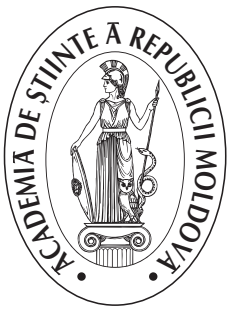
Academia de Ştiinţe a Moldovei
Institutul Patrimoniului Cultural
Centrul de Etnologie

Revista *de* Etnologie *şi* Culturologie

Vol. XI-XII

Журнал этнологии и культурологии
Journal of Etnology and Culturology



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 XI–XII
ЖУРНАЛ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ
Том XI–XII
THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY
Volume XI–XII

CHIŞINĂU, 2012

Colegiul de redacție:
dr. N. Cara
A. Covalov
dr. V. Damian, *secretar resp.*
dr. hab. V. Dergaciov,
dr. Ia. Derlițchi *(Polonia)*
dr. I. Duminica
dr. N. Dușacova
dr. I. Ghinoiu *(România)*
N. Grădinaru
dr. hab. M. Guboglo *(Rusia)*
A. Magola
dr. D. Nicoglo
dr. S. Procop, *red. principal*
acad. A. Skripnik *(Ucraina)*
dr. hab. V. Stepanov
dr. A. Șabașov *(Ucraina)*
dr. hab. Z. Șofransky
A. Știrbu
dr. T. Zaicovschi, *redactor responsabil*

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

Redactori științifici: **dr. în istorie V. Damian**
dr. în filologie N. Cara
Recenzenți: **dr. în istorie V. Cușnir** *(Odesa, Ucraina)*
dr. în istorie A. Prigarin *(Odesa, Ucraina)*

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice alte materiale se vor trimite pe adresa: Colegiul de redacție al «Revistei de Etnologie și Culturologie», Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al AȘM, bd. Ștefan cel Mare și Sfînt, 1, MD-2001 Chișinău, Republica Moldova; e-mail: etnologie@mail.ru.

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

Redactori: dr. N. Dușacova, N. Grădinaru, A. Magola, dr. T. Zaicovschi
Machetare:
Coperta: Hora. Satul Drochia, raionul Drochia. 2011. Foto: Victor Garștea.

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

© Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural,
Academia de Științe a Moldovei, 2012

ISSN 1857 – 2049

CUPRINS

Veaceslav Stepanov Lucheria Repida – nonagenară....5

ETNOLOGIE

Iulia Bejan-Volc Prin labirintul ştiinţelor adiacente: model epistemologic gender....6
Zina Şofransky Noţiuni despre natura luminii şi culorii....10
Diana Nicoglo Unele particularităţi ale tradiţiilor alimentare ale ucrainenilor din Republica Moldova (în baza investigaţiilor de teren)....14
Ирина Кауненко Проблемы типологии этнической идентичности молдаван....23
Andrei Borşevsky Ethno-state policy in the international acts....26
Виктор Кожухарь Структура национального самосознания....31
Valentina Chirtoagă Învăţământul în localităţile populate de germani din Basarabia interbelică....35
Луминица Друмя, Татьяна Зайковская Устнопоэтическое творчество как объект междисциплинарных исследований....37
Lidia Prisac Evoluţia numerică a armenilor din Basarabia (1812–1918)....41
Олег Галущенко Влияние доктрины Коминтерна на этнополитическую ситуацию в Молдавской АССР. Часть I...45
Raisa Cerlat Educaţia interculturală în societatea contemporană: obiective şi dimensiuni....49

CONFERINŢA ŞTIINŢIFICĂ NAŢIONALĂ „ETNOLOGUL NICOLAE DEMCENCO" (1931–2009)

Tamara Nesterov Raportul stenografic....52
Alexandru Furtună Satul în perioada medievală (cu privire specială asupra uniunii de obşti amplasate între Ciulucul Mic, Ciulucul Mijlociu şi Cula, Teleneşti)....61
Tamara Nesterov Analiza metrologică a bisericilor de lemn din Moldova....64
Tamara Nesterov, Viorica Ţurcanu Lista publicaţiilor lui Nicolae Demcenco....67

CULTUROLOGIE

Татьяна Млечко Языковая личность на перекрестке лингвокультурных миров....70
Евдокия Сорочяну Становление и развитие лингвистической терминологии гагаузского языка....74
Tamara Macovei Simbolul – suport material şi spiritual în conceptul cultural....78
Екатерина Кожухарь Языковая и этническая идентификация украинцев Республики Молдова....82
Vitalie Sîrf Personajele eroilor-voinici în poveştile magice găgăuze....87
Ирина Ижболдина Социальное пространство путевых очерков Леонида Добронравова «Из Петрограда в Бессарабию»....90
Ольга Гарусова Бессарабская пресса межвоенных лет как источник изучения русской эмиграции....94
Ольга Лукьянец Художественная литература как источник этнографических сведений (I половина XX в.)....97
Ольга Горянская Музыкальная торговля в Бессарабии в начале XX в. 102

PAGINA TÎNĂRULUI CERCETĂTOR

Ludmila Fulea-Bordian Femeia între trecut şi prezent: aspecte istorico-antropologice şi etnografice....106
Natalia Grădinaru Alimentaţia tradiţională ca metodă de profilaxie şi tratament....109
Alexandr Roitman Ritualul funerar al evreilor-iudei din Republica Moldova....113
Ivan Duminica Violenţa în Bulgaria sub stăpânirea otomană – factor al imigrării bulgarilor la nord de Dunăre (sf. sec. al XVIII-lea – înc. sec. al XIX-lea)....119
Иван Миглев Пасха мертвых: связь с названием столицы Болгарии и ее праздником покровителя города (К постановке проблемы)....127
Ludmila Moisei Evoluţia ţesutului în istoriografie....131

COMUNICĂRI

Наталия Зиневич, Татьяна Сторожко, Светлана Прокоп, Татьяна Зайковская Устно-исторические подходы к изучению цыган/ромов в Украине....134
Николай Бессонов Следуя заветам народной мудрости....138
Наталия Юрченко Цыганское цирковое искусство 140
Antip Ţarălungă Опыт неопубликованной рецензии (о книге И. М. Бубиса «Зодчие Бернардацци»)....152
Сергей Капустин Polina şi Natalia Iovu: determinantele ascensiunii lor....155
Евгений Брик Вклад этнографов-немцев в изучение этнографии Бессарабии....161
Этноконфессиональные особенности синагог Кишинева....164

RECENZII

Ion Bulhac Recenzie la monografia autorilor Zina şi Valentin Şofransky cu titlul „Cromatica tradiţională românească" (Bucureşti: Editura Etnologică, 2012)....169

JUBILEE

Константин Шишкан К юбилею Наталии Антоновны Юрченко....171

IN MEMORIAM

Виталий Сырф Счастье трудных дорог Гаврила Гайдаржи....172
Iulia Bejan-Volc Fenomenul migraţional rural. Realităţi şi aspecte conceptuale....175

Date despre autori 263
Date despre colegiul de redacţie 266
Norme privind perfectarea tehnică a textelor în vederea prezentării pentru publicare în „Revista de Etnologie şi Culturologie"....268

Lucheria Repida

LUCHERIA REPIDA – NONAGENARĂ

Anul acesta doamna Lucheria Repida, unul din părinții științei istorice moldovenești, a împlinit 90 de ani. Doamna L. E. Repida s-a născut în a. 1922 în satul Sucleea, r-nul Slobozia, într-o familie de țărani. După absolvirea rabfacului a urmat studiile la Facultatea de Istorie a Institutului Pedagogic din Tiraspol (1938–1941) și Chișinău (a absolvit în 1949). Participantă activă la cel de al Doilea Război Mondial, a fost grav rănită în timpul acțiunilor militare. După vindecare devine învățătoare de istorie în Republica Kirghizia.

În 1944 L. Repida a fost îndreptată la baștină în componența grupului de cadre moldovenești. În anii 1944–1958 a activat în componența Guvernului Moldovei, în aparatul Ministerului Controlului de Stat, unde a urcat treptele de la controlor pînă la Ministru al Controlului de Stat.

În a. 1958 L. Repida a fost transferată la lucru științific în AȘM, unde a îndeplinit funcțiile de cercetător științific (1958), de cercetător științific superior (1969), șef de sector (1971–1987). În 1967 susține teza de doctor, iar în 1977 – cea de doctor habilitat în istorie.

Lucrările științifice ale L. Repida sunt axate pe o bază largă de numeroase izvoare documentare care au o mare importanță cognitivă. În baza datelor obținute în urma investigațiilor, a publicat cca 250 de lucrări științifice, inclusiv 25 de monografii individuale și colective, afirmându-se ca savant-istoric de talie internațională. A participat în calitate de autor și conducător la scrierea unor lucrări de sinteză – *Istoria Moldovei* în 2 vol., *Istoria Economiei Naționale* în 4 vol., *Istoria Culturii Moldovei în perioada sovietică* în 4 vol., la elaborarea ciclului de studii (18 lucrări colective), consacrate problemei legăturilor istorice și de prietenie dintre popoarele moldovenesc, ucrainean, rus, bielorus și a altor popoare. Este autorul monografiilor individuale: *Rolul clasei muncitoare în construcția socialismului, Dezvoltarea clasei muncitoare în RSSM, Populația Moldovei în procesele de integrare*, coautor la lucrarea fundamentală de importanță unională *Istoria clasei muncitoare în URSS* în 8 vol. etc. Lucrările L. Repida au fost efectuate printre primele în cadrul cercetărilor academice și cuprind o gamă largă de teme. Meritul lor deosebit constă nu numai în faptul că au fost scrise de un cercetător cu experiență și autoritate, dar care, personal, a fost martorul evenimentelor din perioada descrisă, aceasta fiind o chezășie a tratării obiective și adecvate a epocii date. În activitatea științifică s-a orientat spre abordarea complexă a problemelor, punând pe prim-plan aspecte necercetate și nedescoperite din sfera economică, social-politică și spirituală. Actualmente este pasionată de tema: "Moldova la hotarul mileniului trei".

Unul din meritele deosebite ale L. Repida ca savant constă în faptul că ea a introdus în circuitul științific un număr impunător de documente de epocă, mai ales din a doua jumătate a sec. XX, despre importanța istorică a transformărilor și evenimentelor din această perioadă în viața populației republicii. Astfel de documente sunt publicate pentru prima dată.

Monografiile, studiile, articolele L. Repida conțin bogate date statistice, marea majoritate dintre care a putut să le pună în circuitul științific doar un autor de talie mondială.

În calitate de bun îndrumător al tinerei generații de istorici, activând în calitate de conducător științific a 31 de doctori in istorie din Moldova și din alte țări, dintre care 8 au susținut ulterior teze de doctor habilitat.

Pentru merite deosebite în activitatea științifică, este distinsă cu ordinul Gloria Muncii, două ordine Insigna de Onoare, este Laureat al Premiului de Stat în domeniul științei și tehnicii, dar primele și cele mai scumpe decorații de Stat sunt Ordinul Războiului pentru Apărarea Patriei și cele 15 medalii din timpul războiului.

L. Repida reacționează profund și conștient la toate procesele ce se derulează în viața cotidiană și în istoria contemporană a Moldovei. Dumneaei posedă înalte calități profesionale de cercetător științific, om de stat și patriot al Republicii Moldova.

Stimată doamnă, Lucheria Repida, vă felicităm cu ocazia aniversării zilei de naștere, dorindu-vă multă sănătate, spor în activitatea Dumneavoastră științifică și prosperare.

Veaceslav STEPANOV

ETNOLOGIE

Iulia BEJAN-VOLC

PRIN LABIRINTUL ȘTIINȚELOR ADIACENTE: MODEL EPISTEMOLOGIC GENDER

Cartea este viza în Universul Cunoașterii

În prezent tendința specialiștilor se înscrie într-un efort mai larg de argumentări impuse de diversificarea fără precedent a cercetărilor în domeniul științelor sociale și în special în domeniul dinamicii necesităților social-umaniste, care impun revizuiri și reconstrucții teoretice, ce vizează concomitent științele sociale, filosofia socială și dezbaterile epistemologice. În acest context, relația dintre metodologie și cercetare socială este una complexă. Realitatea ne convinge că nu mai este posibil să proclami autonomia absolută a unui domeniu de cercetare, iar discuția despre eficiența și limitele paradigmelor în științele despre om, capătă o valoare tot mai apreciată. Astfel, inovațiile se produc la nivelul cercetării de vârf, la intersecția domeniilor științifice.

Ce înseamnă în științele social-umaniste construirea unui model epistemologic gender?

În viziunea noastră *este să încerci a formula ipoteza generală a cercetării subiectului, care impune unele reconstrucții teoretice, ce argumentează că nu este posibilă autonomia absolută a unui domeniu științific.* Pe această cale, paradigmele în științele despre om dețin o valoare incontestabilă, iar noutatea științifică se produce la interpenetrarea diverselor discipline.

Mai înseamnă *a reduce,* în cazul nostru, *din complexitatea subiectului de cercetare la numai unele obiective accesibile discursului științific, punctul de reper pentru noi cercetări fiind cunoașterea noțiunilor științifice cheie.*

În articolul dat, argumentăm că în ultimele decenii în știința mondială tot mai des observăm, că cercetările interdisciplinare pretind la un statut cu dimensiuni primordial-fundamentale, iar acestea înaintează cerințe serioase în fața savanților contemporani – *de a alege noi și noi procedee și metode de argumentare științifică, de a avansa în elaborarea concepțiilor bazate pe pluralismul metodologic.*

Prin urmare, este necesar să explicăm noțiunile-cheie, care servesc la gestionarea modalităților practice ce țin de conduite social-umane, de aprecierea și alegerea ipotezelor descriptive și explicative, de valorificarea și interpretarea teoriilor universale cu privire la cunoașterea științifică a fenomenului, etc.

Așadar, prin *epistemologie (model epistemologic)* subînțelegem stratul teoretico-științific al argumentării scopului și obiectivelor alese de cercetător. *Noțiunea epistemologică* înlocuiește principiul funcționalist de cercetare, înseamnă abordarea dialectică a proceselor în baza principiului determinismului social. Mulți savanți afirmă că cercetarea cunoașterii științifice depinde de existența contradicției și constituie categorii utile pentru ample analize pluridisciplinare. De exemplu, *noțiunile de gen/gender* și *cercetarea sociogender* nu sunt nici universale și nici invariante. De aceea versalitatea conceptului de cercetare este mult mai largă și depășește granițele diverselor domenii științifice.

Conceptul-cheie este: *oamenii* (femeile și bărbații) *își amintesc cel mai mult modul în care i-a făcut să se simtă cine sunt, pe bună dreptate, dat fiind că recunoștința tăcută nu prea este bună pentru nimeni.* Cele relatate amintesc tezele unor savanți din domenii adiacente. Prin urmare, dintre toate virtuțile omenești *recunoștința* este cea mai neglijată și cea mai puțin exprimată.

Așadar, oamenii (femeile și bărbații) nu își vor aminti întotdeauna ce ai spus sau ce ai făcut, dar vor ține minte mult timp sau toată viața cum l-ai făcut pe el sau ai făcut-o pe ea să se simtă cu adevărat cine este. Nu întâmplător tot mai des auzim fraza – „Cea mai importantă calitate a unui prieten sau a unei prietene este «o ureche disponibilă». Prin aceasta deții o calitate importantă – modestia, care înseamnă a-l pune pe el sau pe ea în valoare într-o relație de prietenie, care trebuie să conțină ceva din tine. Conceptualizarea modelului epistemologic gender recapitulează cunoștințele noastre acumulate pe parcursul anilor, care dețin următoarele legități nescrise dar trăite și verificate:

– nu este suficient să muncești mai mult. Nu este suficient să faci o treabă extraordinară. Ca să ai succes, trebuie să înveți cum să comunici realmente cu ceilalți;

– stabilirea relațiilor între oameni este abilitatea de a te identifica cu ceilalți și de a relaționa cu ei astfel încât să ai o influență din ce în ce mai mare asupra lor;

– principalul criteriu pentru avansare și promovare în viața profesională, și nu numai, este abilitatea de a comunica eficient. Toate, în viziunea noastră, *înseamnă siguranță de sine în ceea ce faci cu toată dăruirea*" (Maxwel, 2011, 29).

În încercarea de a conecta problemele gender la marile teorii în științele socio-umaniste ne putem baza pe foarte puține elaborări. Ar fi fost important dacă genul în știința contemporană ar fi o categorie universală. Dar analiza gender este necesară pentru că ne permite să demistificăm concepte, relații și sisteme incomplete, eronate, etc.

Menționăm că prin caracterul interdisciplinar, prin investigarea și valorificarea legăturilor dintre diverse discipline, prin analiza unor concepte importante, se evidențiază un nou domeniu de cercetare foarte fertil. De exemplu, în metodologia clasică cu privire la *cercetarea gender* este necesar să ne bazăm pe sociologia durkheimiană a faptului social, dar cu multă atenție să evităm *„ruptura cercetătorului de noțiunile cunoașterii comune ca una dintre regulile metodologice*". Utilizând teoriile *sociologiei funcționale* (reprezentantul căreia este Talcott Parsons), cercetătorul prezintă echilibrul și stabilitatea subiecților și proceselor. Aceste calificative ne sugerează ideea să găsim noi și noi soluții pentru rezolvarea principalelor probleme epistemologice, bazate pe o serie de precizări etnometodologice importante, legate de faptul că sarcina cercetătorului este de „a explora principii generale, potrivit cărora omul își organizează experiențele de viață cotidiană și în mod cu totul deosebit de acele ale lumii sociale. *Orientările comprehensibile (interpretative, fenomenologice)* ale cercetătorului sunt un teren mai fertil pentru elabo-

rarea noilor concepte și teorii cu o altă semnificație, că comportamentul uman al personalității nu este o simplă reacție la mediul ambiant, ci un proces interactiv de formare a acestui mediu" (Psihologie.., 1996, 18).

Prin urmare, în *modelul epistemologic de cercetare gender* se simte amprenta științelor cu caracter interpretativ. Unul din reprezentanții sociologiei interpretative este clasicul german Max Weber. Semnificația acestei interpretări în tematica cercetată de noi, o constituie femeile și bărbații, care au un statut special structurat sub impactul prejudecăților asupra realității percepute – toate constituind punctul de reper într-o cercetare gender.

Problema *cercetării gender* rămâne a fi importantă de analize explicative formate în cadrul modelelor culturale etnologice și antropologice prin noțiunile *inconștientului colectiv – „Cei șapte ani de acasă", „Gura lumii", „Institutul bunicilor",* etc.

Analiza descriptivă, comparativă-etnografică, content-analiza, testul psihologic etc., prezintă un interes special în *cercetarea modelului epistemologic gender*. Testul ca model social-psihologic urmărește situații din viața cotidiană, insistând asupra diverselor procese de cercetare. În această ordine de idei, cercetarea gender înseamnă și *relațiile părinți-copii*, epistemologic influențate direct de concepțiile sociologilor-psihologi și pedagogi Erving Goffman și Margaret Mead, care și numesc această analiză (cercetare) *„studiul organizării experienței"*.

Modelul epistemologic gender reflectă și teoriile elaborate de savanții Sigmund Freud și Enrich Fromm, având în vedere reproșul dat de unii savanți asupra *„transformării diferențierilor de gen constituite social în diferențe cognitive și emoțional rigide"*.

Prin urmare, *relațiile individ-instituție, individ-personalitate, personalitate-colectivitate etc. apar în cercetarea modelului gender ca o relație trăită și profund umană – toate formând pecetea eticilor simetrice și asimetrice, acestea fiind valori incontestabile pentru cercetarea modelului epistemologic, constituind ipoteza generală.*

Este important de menționat că modelul epistemologic gender în labirintul științelor adiacente nu desemnează o lume dată, pur și simplu, ci o lume construită în/prin sensurile actorilor sociali/informatori, ghidate de orientările valorice, formate într-un anumit context național-cultural – o lume purificată sau nu prin experiență.

În diverse domenii de cercetare, știința genurilor (genderologia) impulsionează noi investigații întru a geniza demersuri etnologice, antropologice, sociologice, psihologice etc., a beneficia pentru complexitatea cunoașterii gender și impactul asupra unor politici social-culturale în reformarea instituțiilor de învățământ și educație, etc.

În atitudinea scopului propus revenim la noțiunile-cheie (paradigmele) *„cantitativ"* și *„calitativ"*, comparându-le cu obiectivele de cercetare *epistemologic*, cel al strategiei metodologice și al operațiilor concrete de culegere și prelucrare a materialului empiric. *Noțiunea-cantitate* concretizează o realitate social-culturală exterioară obiectiv-structurată, iar *noțiunea–calitate* mizează pe subiectivitatea actorilor sociali/informatorilor, pe social-culturalul și psihologicul construit și interpretat, pe cunoașterea comprehensibilă, utilizând tehnici nestructurate. Acest cadru de *analiză-cercetare* este raportat la metodologiile care stau în spatele metodelor și tehnicilor adoptate.

Astfel, cercetarea temei constituie o categorie de analiză a modalităților de decodificare a conexiunilor complexe dintre formele de interacțiune umană, iar cercetătorul trebuie să fie împotriva exagerărilor care pot avea consecințe neașteptate.

Pentru noul domeniu de cercetare în virtutea pluralismului și a caracterului novator al investigațiilor multidisciplinare, coexistă mai multe strategii – acestea fiind abordările funcțional-structuraliste și social-structuraliste, ca omologie social-culturală de analiză foarte utilă, care este stăpânită de o paradigmă științifică unificată, raportată la o abordare pluridisciplinară.

Așadar, modelul de cercetare gender constituie o evaluare epistemologică și etnometodologică și formează un cadru conceptual la studierea lumii empirice interdisciplinare, iar o construcție gender de argumentare a ipotezei științifice ar fi înțelegerea paradigmelor „cunoașterea de sine", „cunoaște-te pe tine însuți", însușite de diverse persoane și colectivități în decursul anilor.

În acest context, vestitul savant Dimitrie Cantemir se întreba: *„Cine suntem și prin ce trăsături ne caracterizăm?"*, iar în textele și cugetările marilor filosofi foarte des întâlnim fraza *„Cunoaște-te pe tine însuși"*.

Pentru a înțelege mai bine „cum ne cunoaștem" – *iată Meniul măsurărilor voastre pe care le-ați putea lua în considerare*, – ne învăța Cooper Robert K. (Cooper, 2009, 354-355).

– *Sporiți energia*. Cum sporiți și susțineți nivelul de energie și angajare timp de o zi întreagă?

– *Economisiți timpul*. Unde ați economisit timpul? Cât de mult timp ați economisit?

– *Schimbați prioritățile focalizării*. Cum ați redirecționat minutele sau orele economisite în zonele de înaltă prioritate?

– *Activați memoria trăirilor emoționale*. Ce anume v-a motivat să recurgeți la acțiuni pozitive pentru a merge înainte?

– *Depășiți vechile obiceiuri*. În ce fel ați remarcat obiceiurile vechi sau fixațiile mentale și cum le-ați schimbat? Cum ați reușit să testați noi idei și abordări, ce anume a fost mai eficient?

– *Puneți în aplicare noi impulsuri automate*. Ce acțiuni mici, specifice, au dus la o sporire a imboldului spre obiectivele spațiului deschis?

– *Intensificați munca de echipă*. Cum ați colaborat mai eficient sau cum i-ați sprijinit pe alții să se îndrepte spre marile lor ținte?

– *Identificați diferențele*. Care a fost cea mai mare contribuție pe care ați avut-o sau lucrul excepțional pe care l-ați realizat?

– *Puneți în valoare ce e mai bun din voi*. Care sunt modalitățile specifice prin care v-ați schimbat sau ați evaluat cel mai mult?

Cele relatate mai sus *„sunt o luare aminte pentru a ne cunoaște"*.

Astfel, *„modul în care cineva se confruntă cu schimbarea spune totul"*, – confirma și filosoful Greciei Antice Heraclit.

În cugetările filosofice foarte des întâlnim fraza: *„cunoaște-te pe tine însuți”* (și schimbă-te spre bine – aut. B.-V.). Acest îndemn îl găsim la Cicero, Diogene Laertius, Marc Aureliu etc. Pe Templul de la Delfi citim: *„Cunoaște-te pe tine însuți”*, această maximă fiind dedicată înțelepților din Grecia Antică, ajunsă până în zilele noastre datorită principiului gândirii filosofice a reputatului Socrate (Bordeianu, 2003, 87).

Modelul epistemologic gender se conformează cu metodele „autocunoașterii” care sunt dependente de metoda *„teoriei acțiunii comunicaționale”*, de căutarea *criteriilor de acceptabilitate ale comportării altuia în contestațiile virtuale.*

Cunoaștem deja că în căutarea unui adevăr este semnificativă o analiză, o acțiune comunicațională, poate aceasta fiind observată chiar și într-o discuție ținând cont de practicile unui limbaj al actorilor sociali, ce evidențiază pretențiile individului față de situația în cauză, de oferta permanentă a acestuia și asumarea obligațiilor fiecăruia privind ceea ce se va întâmpla după interacțiune.

Astfel se desenează calea de formare a unui potențial de relații gender în contextul „cunoaște-te pe tine însuți”, ceea ce completează conținutul modelului epistemologic gender.

În diverse lucrări ale sociologului german Iurgen Habermas găsim cele trei poziții ale unei interacțiuni comunicaționale în felul următor: *Ego și Alter, Neuter – cel care nu participă, dar privește ca un reprezentant al universalității*. În cazul acesta *Ego este purtătorul sentimentelor de rușine și vinovăție*, iar Alter *„înseamnă mă simt ofensat”*, adică acesta manifestă atitudini *„la persoana a II-a” față de ceea ce nu-i place* din partea celorlalți. Prin urmare, Iurgen Habermas preia o clasificare a principiilor teoretice a comunicării de la premergătorii săi. Acestea depind de lumea obiectivă, subiectivă și de lumea socială, de pretenția la adevăr, la justețe și la veridicitate. Dar există rezerve legate de presupunerea lui J. Habermas că adevărata cunoaștere ar apărea doar din „consens rațional”, ignorând posibilitatea cunoașterii bazate pe simpatie și solidaritate (Bordeianu, 2003, 88-90).

În acest context *conceptul „cunoașterea de sine”* face o distincție dintre *acțiune și comportament*, dintre *conversație-comunicare și atitudine*, dintre *comportare și responsabilitate* – toate constituind obiective de cercetare în perspectivă.

Regulile și normele-relații între genuri nu intervin ca evenimente, acestea au un conținut semantic, o formă de sens pe care subiecții (femeile și bărbații) sunt în stare să le înțeleagă și să se conformeze cu ele, în același timp analizându-și comportamentul și acțiunile ce stau la temelia relațiilor.

Astfel, *relațiile dintre genuri constituie similitudinile și divergențele comportamentale ale indivizilor, acestea situate la frontiera dintre individual și colectiv, dintre persoane și grupuri, pun identitatea persoanei alături de similitudine și comunitate, unitate și permanență, și o opun contrastului și diferenței dintre ele.*

În teoriile universale „Eul” ca model de variabilitate acționează conform caracteristicilor proprii (identității personale), iar „El și Celălalt, Altul” – *alții, grupul de indivizi,* acționează pe baza caracteristicilor comune (identității sociale). Deci, la nivelul cel mai înalt individul se identifică cu grupul în mediul în care trăiește. Astfel, apare un antagonism funcțional, care contribuie la depersonalizarea individului, abandonând o reprezentare de sine, bazată pe ceea ce-l diferențiază de celălalt (de altul).

Este cunoscut că individul trebuie să-și educe acea capacitate *„de a se vedea cu ochii altora”*, *„de a se cunoaște prin altcineva”*. Nu este suficient ca fiecare din noi să ne formăm o impresie despre ceea ce gândește cineva despre noi, este necesar ca să fim în stare să ne formăm o impresie despre ceea ce gândește el despre mine, despre imaginea acestuia referitoare la persoana mea. Deci, un deziderat *important al concepției despre sine* ca o construcție socială gender este darul (competența) noastră de a ne vedea așa cum ne vede altul datorită spiritului nostru de observație, în primul rând, și *recunoașterea competenței și conștiinței de sine a celuilalt*. Subliniem că *Eul propriu se construiește contribuind imaginile celorlalți despre mine, analizând multitudinile de euri.*

Paradoxul cunoașterii de sine, - spune cercetătorul român V. Pavelcu, – *este cu cât e mai departe de mine, cu atât e mai aproape. E nevoie de o verigă, aceasta fiind acel Altul, prin care ne facem o impresie despre imaginea noastră în conștiința celorlalți. „Altul” constituie o sursă importantă despre mine, despre „eul” meu* (Pavelcu, 1970, 62).

În contextul național moldovenesc această verigă intermediară este o relație gender mediată între mine ca subiect și tot mine ca obiect (fiind Altul) o constituie *„Gura lumii”*.

Parafrazând teza savantului francez George H. Mead, înțelegem că *existența noastră ca euri depinde de existența altor euri cu care intrăm în relații*. Astfel, mentalitățile, nivelul cultural, valorile tradiționale, mediul de formare a omului, creează o *„grilă de lectură”*, *un „limbaj specific”*, un *„model de afirmare”*, etc. a genului social – acestea constituind conținutul noțiunii *„Gura lumii”* (Bejan-Volc, 2004, 204).

Eul este un segment al acestei noțiuni și se caracterizează printr-un set de construcții gender cu care se interpretează lumea înconjurătoare. Individul, persoana își formează imaginea acestora despre dânsul (el), dar folosind și capacitatea de a intui, *care-i ajută să modifice sistemul propriu de construcții gender, acestea fiind bazate pe autoobservare și autocontrol.*

În viziunea experților asupra conținutului valoric al expresiei populare „Gura lumii”, conform rezultatelor investigațiilor de teren, efectuate în satele Republicii Moldova, concludem *„nu cum ar trebui să fie, dar cum sunt femeile și bărbații din mediul rural, care sunt caracteristicile generale ale acestora, orientările lor valorice”*, etc. (Bejan-Volc, 2004, 195).

În viziunea autoarei noțiunea „Gura lumii” în sociologie înseamnă „zvon” (știre, noutate, informație, comunicare mai des lipsită de precizie etc.) transmis oral prin canalele interpersonale. Mai mulți savanți europeni precizează că „zvonul” este o informație care suferă deformări în cursul procesului de transmitere, încât nu poate constitui o bază valabilă pentru a determina convingerile și comportamentele oamenilor. Dar, în viziunea noastră, e necesar *de a supune zvonurile unei analize pentru „a ne pune pe gânduri” dat fiind că acestea pot influența starea de spirit, moralul populației,*

discernământul său (Constantinescu, 1994, 142).

„Zvonul" poate deveni el însușii generator de perturbări de ordin comunicativ, relațional și social – acesta nu numai că apare, mai ales în situații de criză, de tensiune, dar este folosit uneori pentru a amplifica stările de criză și tensiune, le poate chiar provoca.

În acest context, actorii sociali pe teren relatează că *„Gura lumii"* înseamnă *„atenție, fiți mai vigilenți"*, *„acest fenomen este un control asupra ce faci bine și ce faci rău"*, că *„încrederea, cunoașterea de sine, este un bici pentru acest fenomen"*, *„exprimă educație, respectul și grija față de tot ce e bine și frumos, față de oameni"*, evidențiază comportamentul unuia față de altul etc. (Bejan-Volc, 2004, 204). Dar zvonurile pot genera predicția creatoare de evenimente, – scrie savantul francez R. C. Merton. Prin aceste zvonuri fiecare dintre noi ne regăsim, construindu-ne imaginea în baza evaluărilor temeinice care pot fi adeseori deformate prin subapreciere.

Conceperea paradigmei *„cunoașterea de sine"* drept construcție gender este creată de către relațiile social-psihologice ce nu pot fi localizate exclusiv într-un gen (femeie sau bărbat). Numai într-o interacțiune social-psihologică ne modificăm atitudinile și comportamentele funcție – față de cei pe care-i prețuim și avem sentimentul realizării, numai atunci când această *„construcție metodologică"* este validată social și psihologic în diverse cercetări pluridisciplinare, constituind un model epistemologic gender.

Analizând modelul epistemologic, revenim la cele menționate de savantul-filosof Gheorghe Bobână că subiectul epistemologic al științei clasice nu admite un dialog cu obiectul cunoașterii, adică cu natura. Cu alte cuvinte, valoarea devine sinonim al erorii, în timp ce cunoașterea obiectivă monopolizează adevărul. Însă, în viziunea unor savanți, – menționează autorul, – cunoașterea obiectivă, cât și superstițiile subiective (informațiile actorilor sociali – B.-V.) sunt în același timp valori în măsura în care ele sunt construite și susținute de o anumită practică socială… Așadar, raționalitatea științifică (ceea ce am argumentat în textul de mai sus – B.-V.) nu poate să se izoleze complet de valori (și chiar de nonvalori – B.-V.), ne atenționează savanții din diverse domenii științifice (Bobână, 2011, 29). Prin urmare, legitățile în știință și efectele ei pot să apară neașteptat și independent de obiectivele științifice propuse de cercetător. Cauza acestora în dezvoltarea cunoașterii științifice, în concepția savantului Martin Heidegger, înseamnă a „fi la fel de misterioasă ca esența, în genere, a științei contemporane" (Хайдеггер, 1986, 70).

Deci, formularea temei acestui articol este direct raportată la orientarea axiologică a științelor social-umaniste în societatea contemporană.

Literatura

Bejan-Volc Iu. Relațiile gender rural: un imperativ al timpului. Chișinău, 2004.

Bobână Gh. Orientări etico-valorice în știința contemporană // Academos, Revista de Știință, Inovare, Cultură și Artă, nr. 4 (23). Chișinău, 2011.

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

Constantinescu V., Stoleru P., Grigorescu P., Sociologie. București, 1994.

Cooper R. K. Nu-ți sta în cale. 5 chei pentru a depăși așteptările tuturor (Traducere din limba engleză de Teodor Fleșeru). București, 2009.

Maxwell J. C. Toți comunicăm, dar puțini stabilim și relații. Ce anume fac diferit cei mai eficienți oameni din lume. București, 2011.

Pavelcu V. Invitație la cunoașterea de sine. București, 1970.

Psihologie socială. Aspecte contemporane. Iași, 1996.

Хайдеггер М. Наука и осмысление // Новая технологическая волна на Западе. М., 1986.

Rezumat

În articolul dat argumentăm că în ultimele decenii, în știința mondială tot mai des observăm că cercetările interdisciplinare pretind la un statut cu dimensiuni primordial-fundamentale, iar aceasta înaintează cerințe serioase în fața savanților contemporani de a alege noi și noi procedee și metode de argumentare științifică, de a avansa în elaborarea concepțiilor bazate pe pluralismul metodologic. Prin urmare, la elaborarea modelului epistemologic gender, inovațiile se găsesc la nivelul cercetării de vârf, la intersecția domeniilor științifice, la interpenetrarea diverselor discipline.

Cuvinte-cheie: proces epistemologic, model gender, domenii adiacente, ipoteză științifică, orientări valorice, prioritate științifică.

Резюме

В данной статье автор аргументирует идею о том, что в последние десятилетия в мировой науке все чаще наблюдается, как междисциплинарные исследования претендуют на преимущественно фундаментальный статус, что выдвигает серьезные требования перед современными учеными, а именно: выбирать все новые и новые способы и методы для научной аргументации, чтобы успешно разрабатывать концепции, основанные на плюрализме методологий. Следовательно, при разработке эпистемологической гендерной модели исследования инновации обнаруживаются на его верхнем уровне в разных точках пересечения научных дисциплин.

Ключевые слова: эпистемологический процесс, гендерная модель, смежные области, научная гипотеза, ценностные ориентации, научная значимость.

Summary

The article provides arguments concerning the fact that the world science of latest decades is more often characterized by the claim of interdisciplinary researches to be of fundamental status. The researchers of today have to choose new ways and methods of scientific argumentation in order to advance the elaboration of conceptions based on the pluralism of methodologies. Therefore the novelty of an epistemological gender model of research consists in its position at the intersection of different scientific disciplines.

Key words: epistemological process, gender model, related fields, scientific hypothesis, value orientations, scientific importance.

Zina ŞOFRANSKY

NOŢIUNI DESPRE NATURA LUMINII ŞI CULORII

În prezent, ştiinţa culorii ocupă un loc major în domenii teoretice şi aplicative, fiind una din puţinele discipline corelate cu ramuri dintre cele mai variate ale cunoaşterii: artă, biologie, fizică, chimie, psihologie, geologie, mineralogie etc., probând o certă interdisciplinaritate.

Culoarea este o proprietate a materialelor şi a obiectelor, reprezentând o parte constitutivă a experienţei umane în evoluţia civilizaţiei, natura, plasticienii şi tehnicienii producând-o în moduri diferite. Coloranţii şi pigmenţii sunt principalele surse ale culorii prin absorbţie selectivă a unor radiaţii din lumina vizibilă, asociată cu o reflexie selectivă.

Fenomenele cromatice naturale, determinate de reflexia, refracţia, difracţia şi dispersia luminii (curcubeul, răsăritul şi apusul soarelui etc.) sau succesiunea anotimpurilor, au influenţat pregnant existenţa omului, generând credinţe, legende şi dorinţa de cunoaştere.

Strălucirea mineralelor şi gemelor (pietre preţioase translucide) colorate, policromia lumii vegetale şi animale au fascinat omul, i-au generat setea de frumos, dorinţa de a crea valori artistice şi materiale, utilizând culoarea ca mijloc de exprimare. Materiale naturale *albe* (cretă, marnă, var), *negre* (cărbune) sau *ocru* (galben, oranj, roşu) amestecate cu lianţi de provenienţă animală sau vegetală (cleiuri, răşini, ceruri, uleiuri, grăsimi), utilizate de maeştri anonimi ai artei rupestre, au produs imagini impresionante în peşterile de la Altamira (Spania), Lascaux (Franţa) sau Tassili (Sahara, Algeria).

Date despre culori şi materiale colorate se găsesc în tăbliţele de lut ale asirienilor şi babilonienilor, în papirusurile egiptene, în scrierile lui Herodot, Dioscoride şi Plinius cel Bătrân.

Mărturii nu mai puţin convingătoare pentru fascinaţia culorii şi implicarea ei în civilizaţia antică oferă ceramica, ornamentaţia templelor şi palatelor, mozaicurile etc.

În sculptură, în vitraliile gotice, în tapiserii, gravuri şi miniaturi, simbolurile de imagine şi culoare sunt frecvente şi inevitabile.

Lumea modernă este inseparabilă de culoare şi artă, care sunt prezente în toate detaliile existenţei cotidiene, de la obiectele deliberat colorate la arhitectura agrementată prin repere cromatice, de la ambianţa parcurilor şi străzilor la interioare, în care tablourile aduc o pată de culoare şi de lumină în suflet.

Sensibilitatea la culoare, discreţia, rafinamentul şi fantezia în utilizarea culorii, influenţează echilibrul biologic şi psihic. Sub aspect istoric, utilizarea culorii s-a constituit ca artă, care a evoluat lent, generând un grup coerent de cunoştinţe.

Secolul al XVII-lea marchează debutul interpretării culorii ca fenomen fizic în baza teoriei culorii formulate de Newton.

Pentru cercetările efectuate asupra percepţiei cromatice, a naturii culorii şi luminii s-au conferit mai multe premii Nobel.

Societatea modernă organizează institute pentru cercetarea şi utilizarea culorii, valorificându-se contrastele şi combinaţiile cromatice pentru amenajarea interioarelor, vestimentaţie, publicitate, industrie, comerţ, transporturi şi circulaţie, artă şi arhitectură, sănătate, diagnostic psihic şi caracterizare comportamentală, pentru arta fotografică, afişe, expoziţii, cinematografie, televiziune, pentru dezvoltarea inteligenţei, creativităţii, fanteziei şi imaginaţiei.

Utilizată cu discernământ, culoarea creşte un mai mare randament fizic şi intelectual, contribuie la diminuarea oboselii şi deconectarea nervoasă, creează o stare de confort fizic şi psihic, de bună dispoziţie, satisfacţie şi înviorare, conferă funcţii de cunoaştere, avertizare şi semnalizare, sporeşte performanţele memoriei şi ale capacităţii de învăţare, ne face mai buni, mai echilibraţi şi mai generoşi.

Culoarea asigură cea mai firească interferenţă între ştiinţă, industrie şi artă.

Până la sfârşitul secolului al XIX-lea, coloranţii au fost obţinuţi exclusiv din surse naturale. Deşi coloranţii naturali au fost utilizaţi mii de ani, în prezent se dovedesc aplicabili la scară industrială doar 10–15%, în corelaţie cu instabilitatea structurală şi dificultăţile de obţinere.

Domeniile de selecţie în aplicarea coloranţilor naturali sunt cele legate de artizanat-etnografie, arte plastice, precum şi de valorizarea în scopuri medicale, farmaceutice, cosmetice şi alimentare.

Legăturile istorice şi generice între artă şi industria chimică includ probleme cum sunt: natura luminii şi culorii, modificarea luminii de către obiectele colorate pentru a produce senzaţii de culoare, particularităţile moleculare sau de structură cristalină care asigură culoarea, proprietăţile fizice ale coloranţilor şi pigmenţilor adecvaţi pentru utilizarea în pictură, sinteză şi condiţionarea pigmenţilor aplicabili în artă sau domenii industriale etc.

Se ştie că ochiul uman absoarbe unde electromagnetice, adică „vede", în intervalul 400–760 nanometri şi „desluşeşte" culorile *galben, portocaliu, roşu, albastru, verde, violet* şi *indigo*. Culoarea *albă* prezintă lipsă de absorbţie a undelor „vizibile". Culoarea *neagră* semnalează că sunt absorbite toate radiaţiile „vizibile". În afară de aceasta, unele culori se obţin prin amestecarea aşa–numitor culori primare.

Cu alte cuvinte, ceea ce numim „culoare" este ceva subiectiv, datorită structurii ochiului nostru. Unii oameni cu defecte de vedere (daltoniştii) „văd" – descifrează mai puţine nuanţe cromatice. Este cazul să semnalăm că ochiul unor animale şi păsări „desluşeşte" mai puţine culori faţă de cel uman, uneori numai o singură culoare. Însă este cazul să subliniem şi faptul că mamiferul ren *(Rangifer tarandus)* distinge mai mult de 9 mii de nuanţe de culori.

Menţionăm că prin amestecul culorilor primare (*galben, roşu, albastru*) se obţin culori precum: *verde, portocaliu, brun* şi altele. Fiecare culoare are numeroase nuanţe, legate de luminozitate, intensitate, dar şi de prezenţa nuanţelor (tonurilor) de alte culori.

Pentru a elucida această problemă mai amplu, ne vom referi, mai întâi de toate, la noțiunile de bază despre lumină și culoare, la proprietățile unor ființe vii, a unor substanțe sau organisme vii de a emite lumină. De asemenea, la organul vederii – Ochiul – instrument de percepere a luminii și culorii.

Noțiuni interdisciplinare despre ochi, văz, lumină și culoare

Lumină – radiație sau complex de radiații electromagnetice emise de corpuri luminiscente, care impresionează ochiul omenesc, efectul acestor radiații (Chihaia, 1999, 556).

O explicație a efectului *luminii* după Dicționarul Enciclopedic Biologic, redactor G. Ghilearov, înseamnă – vedere în culori, percepere în cromatică – capacitatea ochiului de a distinge culorile, adică de a percepe diferențe în componența spectrală a radiației vizibile și în culoarea obiectelor. Vederea în culori este proprie multor specii de animale (unele cefalopode, crustacee, insecte, vertebrate – de la pești până la mamifere) și omului.

Vederea cromatică este o componentă importantă a orientării vizuale, îmbunătățește distingerea obiectelor și asigură informația suplimentară despre ele, lărgește posibilitatea animalului de a-și dobândi hrana și a se feri de pericole.

Vederea cromatică este determinată de prezența în retină a unor diverse tipuri de fotoreceptori (doi, trei, uneori mai mulți) care conțin diferiți pigmenți fotosensibili și care au o sensibilitate spectrală diferită. Multe vertebrate (unele specii de pești, amfibii, maimuțe, omul) au trei tipuri de receptori cromatici (celule vizuale cu con), care determină vederea în culoare tricromatică. La insecte, partea vizibilă a spectrului este deplasată spre razele ultrascurte, inclusiv diapazonul razelor ultraviolete. La om diversele senzații cromatice apar la excitarea a trei tipuri de celule vizuale cu con, care receptează culorile albastru, verde și roșu (Гиляров, 1989, 681).

Ochiul – instrument de percepere a luminii și culorii

Ocel – ochi simplu, constituit din celule fotosensibile. Se întâlnește la nevertebrate (Alexeiciuc, 2003, 115).

Ochi (Crăciun, 1989, 194) – (lat. oculus) – organul vederii. Variază mult de la un grup la altul de animale de la oceli (meduze, vermi), la ochiul complex, existent la vertebrate și cefalopode; la aceste ultime două grupe ochiul are asemănări de convergență. Insectele și crustaceele *au ochi compuși*, care se caracterizează prin aceea că celulele pigmentare nu formează pături uniforme, ci sunt dispuse în grupe sau elemente separate, denumite *omatidii*, fiecare dintre acestea funcționând ca un *ochi simplu*, de unde și denumirea de *ochi compuși*, dată ochilor acestor antropode. Fiecare omatidie corespunde unei singure fațete a corneei (deci ochii sunt fațetați), numărul acestora putând varia de la o singură fațetă (la furnicile lucrătoare) la peste 20.000 la insectele zburătoare. În funcție de structura ochiului și de distribuția pigmentului între omatidii, ochiul poate forma: a) – *imagini prin opoziții*, când fiecare omatidie recepționează numai acele raze luminoase care cad paralel cu axa ei lungă (fiecare dintre omatidii primind imaginea unui singur punct luminos), ca urmare, imaginea în ansamblu este alcătuită din puncte izolate, așezate unul lângă altul (vedere în mozaic); b) – *imagini prin superpoziție*, în care celulele vizuale ale unei omatidii pot recepționa două tipuri de raze, în *linie dreaptă și oblică*; ca urmare se obține o imagine suprapusă în superpoziție. Obișnuit, vederea prin opoziție este caracteristică insectelor nocturne și crepusculare; între aceste două tipuri există forme de trecere. La om, ochiul este un organ pereche format din: *glob ocular* și *organe anexe ale globului ocular*. Globul ocular se găsește în orbită, fiind format din *tunici* – tunica fibroasă externă (alcătuită din *sclerotică* și *cornee*), tunica vasculară mijlocie (*coroidă, corp ciliar* și *iris*) și tunica nervoasă internă (*retina* sau *tunica nervoasă*) – și *medii refringente cornea, cristalinul, umoarea apoasă* și *corpul vitros* (care formează sistemul dioptric al ochiului). Organele anexe ale corpului ocular sunt: *organele de mișcare* (mușchii globului ocular) și *organele de protecție* (sprâncene, pleoape și aparatul lacrimal). Sub acțiunea excitantului specific, lumina, ochiul funcționează în felul următor: razele de lumină, pătrunzând prin cornee în interiorul globului ocular, sunt refractate, potrivit legilor refracției, de către mediile refringente ale globului ocular și formează pe retină, imaginea obiectului așezat în fața ochiului, fiind un sistem convergent, sistemul optic al ochiului formează o imagine reală, răsturnată și mai mică.

Ochi compus – organ alcătuit dintr-o mulțime de ochișori simpli numiți *omatidii*, caracteristici pentru majoritatea artropodelor. Omatidia este alcătuită dintr-un aparat compus refractar de lumină, format dintr-o cuticulă externă care acoperă cristalinul, sub care se află 6–8 celule retinale, care înconjoară o suprafață fotosensibilă, *rhabdomul*. De la celulele retinale pornesc terminații nervoase ce dau naștere nervului optic. Omatidiile sunt strâns apropiate, separate una de alta prin straturi fine de pigment. Ochii compuși, deseori sunt situați pe niște prelungiri speciale mobile ale capului, numite *pedunculi*.

Omatidie (Dima, 2007, 1313) – fiecare dintre elementele vizuale care intră în alcătuirea ochiului compus al insectelor și care este formată din grupe de celule retiniene și pigmentare.

„Ochi mic"

Celule fotoreceptoare (conuri și bastonașe) (Alexeiciuc, 2003, 31) – celule fotosensitive situate în stratul extern al retinei, care vin în contact cu neuronii bipolari, iar aceștia, la rândul lor, cu neuronii ganglionari. În retina ochiului uman există circa 7 mln. conuri și circa 125 mln. de bastonașe. Conurile sunt mult mai sensibile, de aceea conurile reprezintă vederea diurnă (în timpul zilei) și vederea cromatică, în culori, iar bastonașele – vederea nocturnă (alb-negru). Sensibilitatea celulelor fotoreceptoare este cu atât mai mare, cu cât mai mult pigment conțin (rodopsină, iodopsină, porfiropsină). Cantitatea de pigment din conuri și bastonașe variază în funcție de expunerea lor la lumină sau întuneric.

În continuare ne vom referi la unele exemple de forma ochilor a nevertebratelor: moluște, antropode, crustacee și insecte.

Originea culorii

Domeniul vizibil al spectrului radiațiilor electromagnetice, corespunzător sensibilității ochiului uman, cuprinde radiații: *roșu, oranj, galben, verde, albastru, indigo* și *violet*, între limitele energetice 1,72 și 3,1 volți

Tabelul 3.I.

Culorile spectrului solar (Gorduza, 2006, 2; Прохоров, 1983, 75, 664; Marian, 1882, 550).

Lungimea de undă absorbită (nm)	Culoarea spectrală absorbită	Culoarea complementară
620–760	Roşu	Albastru-violet
590–620	Portocaliu	Albastru
575–590	Galben	Violet-albastru
510–575	Verde	Violet
480–510	Albastru	Roşu
450–480	Indigo	Albastru
390–450	Violet	Verde-galben

(760–400 nm), conform datelor prezentate în tabelul 2.I. şi 3.I

Lumina vizibilă este absorbită de corpuri când electronii sunt excitaţi din starea fundamentală într-o stare de energie mărită, starea excitantă. Valoarea diferenţei de energie dintre stările implicate corespunde luminii absorbite, adică culorii îndepărtate din spectru. Culoarea observată nu este cea absorbită, ci cea complementară acesteia.

Dacă un obiect absoarbe radiaţie *roşie*, este observat ca fiind *verde*. Similar, dacă *verdele* este observat ca lumină reflectată de un obiect semitransparent, atunci este perceput ca *roşu* prin lumina transmisă de el.

Astfel, conform teoriei culorii:

– un corp transparent apare colorat în culoarea complementară celei absorbite, pentru care este opac;

– dacă nu se produce absorbţie, corpul este transparent şi incolor;

– un corp opac apare colorat în culoarea pe care o reflectă şi care este complementară celei absorbite;

– un corp care reflectă integral toate radiaţiile apare opac, de culoare *albă*;

– un corp opac care absoarbe toate radiaţiile este *negru*.

Culoarea pe care o are un corp poate fi rezultată în mai multe moduri:

a) Când corpul absoarbe radiaţii cu o lungime de undă, el apare colorat în culoare complementară culorii corespunzătoare lungimii de undă absorbite. De exemplu, dacă corpul absoarbe radiaţii cu L=760 nm (culoare *roşie*), el apare *verde* (culoare complementară).

b) Când corpul absoarbe toate radiaţiile luminii *al*be, cu excepţia uneia singure, el apare colorat în culoarea corespunzătoare radiaţiei neabsorbite. De exemplu, dacă corpul absoarbe toate radiaţiile afară de cele cu L=530 nm, el apare verde.

c) Când corpul absoarbe radiaţii cu două lungimi de undă diferite, el apare cu o culoare de amestec. De exemplu, dacă absoarbe radiaţii cu L=590 nm şi L=430 nm, el apare *verde*.

Cele şapte culori fundamentale ale spectrului solar (vizibil) sunt: *galben, portocaliu, roşu, verde, albastru, indigo* şi *violet* (Mardare, 2007, 5).

Interferenţa undelor de lumină (Gorduza, 2006, 3) este o sursă de culoare, fiind răspunzătoare de culoarea peliculelor de ulei pe apă, a cochiliilor de stridii, a aripilor unor fluturi, etc.

Sticla antică şi piesele Luster şi Tiffany au irizaţii impresionante datorită interferenţei.

Interferenţa se produce când o peliculă subţire de substanţă transparentă este dispusă pe o substanţă reflectantă. Producerea unei interferenţe în fază sau defazaj cu undele reflectante depinde de grosimea filmului şi lungimea de undă a luminii. Culorile în lumina reflectată şi transmisă sunt complementare.

Difuzia luminii (Прохоров, 1983,731). La dispersarea particulelor într-un mediu gazos, lichid sau solid, lumina este reflectată în moduri diferite, în dependenţă de dimensiunea particulelor.

Fenomenul de difuzie a luminii se înregistrează dacă dimensiunea particulelor este mai mică decât 0,1 L, în care L este lungimea de undă a radiaţiei incidente. Lumina *violetă* cu lungimea de undă de 425 nm este dispersată de circa 10 ori mai eficient decât lumina *roşie*, de 625 nm.

Astfel, culoarea cerului nu este pur şi simplu cea care ni se pare. Dacă se urmăreşte apusul sau răsăritul soarelui, ochiul vede lumina care a traversat particulele de praf şi apă în atmosferă. Deoarece lumina *albastră* este dispersată spre margini, lungimile de undă mai mari, care sunt cu o mai mică eficientă difuzie (*roşu şi galben*), trec spre observator. Deci, culorile *albastru* şi *roşietic* ale cerului sunt rezultatul difuziei selective a luminii de către particulele de materie.

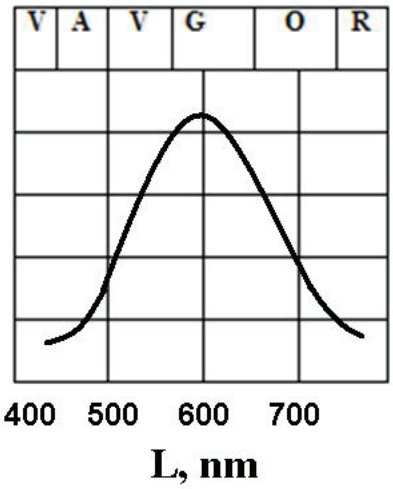
În conexiune cu aceasta, artiştii pictează munţii în depărtare în *albastru* şi nu în *verde*. Printre pictorii care au ţinut seama de efectele de difracţie a luminii se numără maeştrii secolului al XV-lea: Jan van Eyck şi Hans Memling.

Lacurile italiene, utilizate în secolele XVI–XVIII, în special *roşii* şi *galbene*, rezultate ca suspensie coloidală a unor produse de oxidare a uleiului de in, realizau efectul de colorare prin difracţia luminii.

Percepţia culorii

După cum demonstrează cercetătorii în domeniu, percepţia culorii depinde de reflectanta spectrală a obiectului, sensibilitatea spectrală a ochiului şi distribuţia spectrală a sursei de lumină. Culoarea observată este rezultatul însumării acestor trei factori, pentru fiecare lungime de undă. Din figura 1 se observă că ochiul este mai sensibil la lumina *verde* şi *galbenă*.

Figura 1. Curba sensibilității ochiului uman



Senzația de lumină este percepută de terminațiile nervoase, care sunt prelungiri ale nervului optic și apar la nivelul retinei sub formă de conuri (sensibili la culoare).

Fotosensibilitatea retinei se coordonează cu capacitatea de a transforma excitația luminoasă în excitație nervoasă și se datorează prezenței unor pigmenți fotosensibili, ce suferă transformări fotochimice reversibile.

Retina prezintă trei perechi de senzori: pentru *verde-roșu, albastru-galben* și *alb-negru*, a căror calitate este mutual exclusivă. Informația tricoloră este prelucrată în retină și codificată în două culori, sub formă de semnal *închis-deschis*, care se transmite la centrii vizuali din creier. Ochiul este un detector sensibil, iar creierul este computerul care ia deciziile logice.

Posibilitățile cromatice ale ochiului și abaterile de la normă

Sensibilitatea ochiului uman la lumină este diferită. Cea maximă pentru L=555 nm.

Lucrul acesta este foarte important, deoarece mai bine de 85% din impresiile omului revin simțului vederii. S-a stabilit că ochiul omului obosește mai repede la receptarea culorii *roșii* și *albastre*, decât a celei *verzi*, că sub acțiunea culorii *roșii* presiunea intraoculară crește, iar sub a celei *verzi* – scade (în comparație cu obișnuita lumină *albă*), culoarea *albastră* are o acțiune de calmare asupra bolnavilor psihici (care suferă de mania persecuției). S-a constatat de asemenea că productivitatea muncii sporește cu până la 25% dacă pereții încăperilor de producție sunt vopsiți în culori diferite. Toate aceste particularități de receptare cromatică a omului sunt luate în considerare la elaborarea problemelor de estetică a producției.

Domeniul receptării cromatice la animale poate fi cu totul diferit decât în cazul omului. De exemplu, albina vede bine în lumină ultravioletă și deosebește alte culori ale spectrului, în afară de culoarea *roșie*, care i se pare *neagră* (Некрасов, 1970, 18).

Animalele abisale, printre acestea sunt: pești, crustacee, echinoderme, viermi etc., adaptate la întuneric complet și presiune mare, au suferit modificări ale organelor de vedere (care pot fi atrofiate sau exagerat de mari, unele pot să aibă organe care produc lumină, fiind fotogene) și ale organelor tactile: antene, tentacule (Crăciun 1989, 9).

Miopia – anomalie a vederii, în cazul când globul ocular este alungit și imaginea se focalizează în fața retinei, din care cauză obiectele îndepărtate nu sunt văzute clar. Pentru corectarea miopiei se recomandă folosirea ochelarilor cu lentile divergente (biconvexe), care focalizează imaginea pe retină (Alexeiciuc, 2003, 102).

Cecitate cromatică – maladie ereditară ce se caracterizează prin incapacitatea de percepere a culorilor. Este cauzată de prezența unei gene recesive, localizată în cromosomul X, de aceea boala este răspândită în special în rândul bărbaților, femeile fiind doar purtătoare. Se manifestă mai ales pentru culorile *roșu, verde* (Alexeiciuc, 2003, 30).

Daltonism – boală ereditară, caracterizată prin incapacitatea de a percepe culorile *roșu* și *verde*. Este localizată în cromosomul X. Sunt afectați mai mult bărbații decât femeile. Boala a fost descrisă în sec. al XVIII-lea de fizicianul englez J. Dalton (Alexeiciuc, 2003, 46).

Daltonism – imposibilitatea distingerii unor culori – *verde* și *roșu*; este o boală ereditară determinată de gene mutante recesive, localizate în cromosomul X (cele pentru *roșu* și *verde*), iar gena pentru *albastru* este localizată în cromosomul X–7. Boala a fost descrisă în sec. al XVIII-lea de marele fizician englez J. Dalton, prin prezentarea propriului caz fiziologic, de unde și denumirea de *daltonism* (Crăciun 1989, 86).

Literatura

Alexeiciuc A., Grati V. Dicționar de biologie. Chișinău: ARC, 2003.

Chihaia L., Chifor L., Ciobanu A. Dicționar Enciclopedic ilustrat. Chișinău: Cartier, 1999.

Crăciun T., Crăciun L.-E. Dicționar de biologie. Bucureşti: Albatros, 1989.

Dima E., Cobeț D., Manea L. etc. Dicționar explicativ ilustrat al limbii române. Imprimat în Italia: Arc și Gunivas, 2007.

Gorduza V.-M. Natura luminii și culorii. Iași: Manuscris, 2006.

Mardare M. Fascinația culorilor. Chișinău: Ruxanda, 2007.

Marian S. Fl. Cromatica poporului român // Analele Academiei Române. Seria II. T. 5. Bucureşti, 1882.

Биологический энциклопедический словарь. Под ред. Н. Гилярова. М.: Советская Энциклопедия, 1989.

Некрасов Б. В. Основы общей химии. Т. III. Химия. М., 1970.

Физический энциклопедический словарь. Под ред. А. М. Прохорова. М.: Советская Энциклопедия, 1983.

Rezumat

În articol s-au făcut referiri la noțiuni despre natura luminii și culorii, și la elemente din teoria culorii. De asemenea, au fost aduse informații despre structura ochiului și despre procesul de formare a imaginii în creierul uman. Pentru perceperea culorii au fost folosite noțiuni din fizică – lumina vizibilă cu un interval relativ îngust (400–760 nm) de unde electronice care, ajungând la retina ochiului uman, dau „senzația" de culoare albă, adică culoarea nu este o capacitate reală a obiectului dat, ci reprezintă o senzație imaginară specifică, datorită anumitor perceptori de unde electromagnetice. Noțiunile indicate, cât și unele legități din teoria culorii, au permis de a

percepe sensul termenului cromatică (știință despre culori) și de a le utiliza pe parcursul întregului studiu.

Cuvinte-cheie: lumină, culoare, ochi, raze, ultraviolet, radiații, undă, optic, imagini, electromagnetic, reflexia, refracția, difracția, cromatic.

Резюме

В статье рассмотрены понятия. касающиеся природы света и цвета, а также приведены элементы из теории света. Даны сведения о структуре глаза и о формировании изображений в мозгу человека. Для выяснения различных цветов были использованы законы физики – видимый цвет расположен в узком интервале (400–760 nm) электромагнитных волн, которые, достигая сетчатки глаза, формируют «ощущение» о белом цвете. Иными словами цвет – это не реальное свойство данного предмета, а лишь результат специфического воображения, возникающий благодаря определенным рецепторам электромагнитных волн. Приведенные понятия, как и некоторые законы теории цвета, позволили осмыслить научный термин *хроматика* (наука о цвете) и применить в данной статье.

Ключевые слова: свет, окраска, глаз, оптический, луч света, ультрафиолетовый, радиация, волна, оптический, изображение, электромагнитный, отражение, преломление, дифракция, хроматика.

Summary

In the article there were elucidated the notions about nature, light and color, the elements of color theory. There is also given the information about the structure of the eye and the process of image formation in the human brain. In order to distinguish the color there were used terms from physics – visible light with relatively short interval (400–760 nm) of electromagnetic waves. Reaching the human eye retina they give a sensation of white color. It means the color isn't a real quality of the given object, but a specific imaginary perception, appearing due to certain electromagnetic waves. The mentioned notions as well as some rules allowed to understand the term chromatics (science about colors) and to use them during the whole study.

Key words: light, colour, eye, ray, ultraviolet, radiation, wave, optical, image, electromagnetic, reflexion, diffraction, chromatics.

Diana NICOGLO

UNELE PARTICULARITĂȚI ALE TRADIȚIILOR ALIMENTARE ALE UCRAINENILOR DIN REPUBLICA MOLDOVA
(în baza investigațiilor de teren)

Tradițiile alimentației ucrainenilor din sudul Republicii Moldova, precum și din alte localități din spațiul menționat, sunt bazate pe produsele obținute din materiile prime locale, rezultate din principalele domenii ale gospodăriei – agricultura și vităritul. O largă răspândire au obținut pomicultura și vinificația. Principala cultură cerealieră folosită în alimentație este grâul; secara practic nu se cultivă din cauza temperaturilor ridicate în regiune. În gospodării se crește cartoful, varza, sfecla, ardeiul, ceapa, usturoiul. Creșterea vitelor este bazată pe întreținerea vitelor cornute mari și celor mici, porcinelor și păsărilor. Cel mai frecvent se folosesc în alimentație carnea de porc, miel, pasăre din produsele lactate – laptele, lapte acru, cașul, brânza preparată din lapte de vacă și oi. Anume aceste produse, corelate cu cerealele, determină tipul nutriției, specific pentru întregul teritoriu. Fructele variate și strugurii completează substanțial alimentația.

Reieșind din considerentele că tradițiile alimentației la ucrainenii din sudul Republicii Moldova practic nu sunt cercetate, în procesul elaborării compartimentului în cauză, autorul s-a fundamentat, în general, pe materialele cercetărilor de teren, culese nemijlocit în satele Musait și Ferapontievca, dar și în satele ucrainene din centrul Moldovei (Bălțata, Ivancea) și nordul țării (Mărcăuți, Pervomaiscoe).

Mirodenii și condimente[1]

Ucrainenii din Moldova, precum și semenii lor etnici din Ucraina, în procesul de preparare a bucatelor folosesc pătrunjel, mărar (*«кріп»*), mintă (*«м`ята»*), țelină (*«сендерей»/ «шиндерей»*). Astfel, pătrunjelul și mărarul sunt adăugate în borșuri, supe, sosuri cu carne, în umplutura pentru sarmale, verdeața de țelină și de mărar sunt puse în murături, minta – în sosul cu carne de miel. În alimentație se folosea piper măcinat negru și roșu, frunza de dafin, usturoiul amestecat cu sare și ulei, denumit de ucrainenii din sudul țării *«муждей»* (rom. *«mujdei»*) (Musait, Ferapontievca), iar în centrul și nordul țării – *«соломаха»* (Bălțata). Cimbrul, unul din condimentele indispensabile din tradițiile alimentare ale moldovenilor, găgăuzilor și bulgarilor, nu s-a înceteșenit în bucătăria ucraineană, fiind unul neobișnuit, posibil, din cauza aromei sale specifice consistente. În schimb, leușteanul (*«леуштян»*), cunoscut în Ucraina sub termenul de *«любисток»*, cu o aromă mai puțin pronunțată, a intrat cu siguranță în sortimentul condimentelor folosite de ucrainenii din sudul Republicii Moldova. Acesta este adăugat, în genere, în supe și borșuri. Condimente similare sunt răspândite în zonele din centrul și nordul Moldovei (Bălțata, Ivancea, Pervomaiscoe, Mărcăuți).

În afară de aceasta, se folosește pe larg pasta din ardei roșu, denumită în satul Musait *«красний перець»*, iar în Ferapontievca – *«червонило»*. După cum am menționat anterior, în sudul Moldovei acest condiment este prezent în două variante: sub formă de pastă și sub forma unui praf uscat măcinat. În satele ucrainene din sudul Moldovei se preferă varianta din pastă. Reieșind din situația că ultimul timp ardeiul a devenit un produs destul de costisitor, el este amestecat în pastă cu morcovul dat prin mașina de tocat carne (Ferapontievca). Cercetările de teren relatează că în centrul și nordul țării acest condiment nu a obținut o uzualitate largă. Persoanele vârstnice din satele ucrainene menționează că în trecut pasta nu se prepara și era adusă din satele din sudul Moldovei (Bălțata, Ivancea, Pervomaiscoe, Mărcăuți).

Unul din componentele principale ale borșului ucrainesc se consideră slănina stinsă cu ceapă (*«здор»*). Cel mai bun condiment se considera cel din slănina din

intestinele animalului (*«нутряк»*). Acest fapt nu este caracteristic pentru bulgarii, găgăuzii și moldovenii care populează această regiune și în opinia noastră, constituie un specific etnic.

Pâinea și produsele de panificație

Pentru poporul ucrainean, care din vechime practica agricultura, pâinea a fost și rămâne principalul produs, pregătit în acest spațiu, în general, din făină de grâu, pe când în nordul Moldovei se coace și din făină de secară. În opinia lui D. C. Zelenin, o parte din slavii de est preferau pâinea neagră, de secară, pe când alții – pâinea albă, de grâu (Зеленин, 1991, 142). Ucrainenii care locuiesc în Moldova denumesc grâul *«пшениця»*. Totodată, există și o altă denumire pentru un alt soi de grâu, de exemplu, grâul arnăut – arpacas (*«арнаут»*), răspândit la bulgari și găgăuzi și care reprezintă soiul de grâu tare de primăvară. De regulă, din el sunt preparate variate terciuri. Pentru coacerea pâinii și altor produse făinoase sunt uzuale și alte soiuri de cereale. Astfel, ucrainenii, precum și vecinii săi din această zonă, cunosc pâinea din aluat cu drojdii și cea din aluat nedospit.

Pâinea și produsele din aluat cu drojdii

Pâinea din aluat dospit este pregătită prin metoda tradițională, specifică tuturor popoarelor care locuiesc în Moldova. În prealabil, se pregătește coca («опара»). Drojdiile sunt dizolvate în apă călduță, se lasă pentru 6–8 ore pentru a se ridica, periodic amestecându-se. La următoarea etapă se plămădește aluatul *(«розчинка»)*. La acest moment, coca se răstoarnă într-un vas aparte, se adaugă sare, făină și se frământă aluatul până la o consistență densă, care se formează și se introduce în forme de copt și se unge cu ou bătut. Ca și alte popoare, ucrainenii au copt și continuă să coacă la gura cuptorului (*«на черені»*) niște turte din aluat cu drojdii denumite *găluște/gogoașe* (*«пампушки»*). În satul Ferapontievca asemenea turte se numesc *«перепичкі»*. În afară de aceasta, în tigaie (*«тавичка»*) se pregătesc covrigi împletiți de forma unui opt incomplet/nefinisat (*«тютька»*) (Musait), care sunt îmbibați în usturoi pisat și se servesc cu borș. Deseori covrigii împletiți, calzi, sunt muiați în apă caldă cu zahăr. În opinia noastră, acest produs folosit cu usturoiul, reprezintă o varietate a galuștelor (пампушки) tradiționale ale ucrainenilor. În zona centrală, din aluatul pentru pâine ucrainenii prepară copturi în formă de turtă cu umplutură din semințe fierte de cânepă, care se numesc *«шуфляникі»* (Bălțata). Din aluatul dospit se pregătesc un fel de covrigi (*«бубликі»*). Astfel, în apa fierbinte se introduce aluatul în formă de covrig și se fierbe până este gata. În final se primește ceva intermediar între covrig și gogoașă (Musait). În ajun de Paști din aluatul cu drojdii se coc cozonaci (*паска*). Principiul preparării cozonacilor în general corespunde cu tradițiile culinare ale altor grupuri etnice: găgăuzi, bulgari, moldoveni. În cocă se adaugă drojdie de producție casnică și jumătate de pahar de zahăr amestecat cu zer. Aluatul plămădit în așa mod trebuie să crească timp de 6-7 ore. Aparte se bat cu puțină sare 25 de ouă și 1,5 kg de zahăr. În covată (*вагани*) se presară făina, se adaugă margarina, uleiul, chefirul sau smântâna. După ce coca s-a ridicat, se adaugă ouăle și se amestecă de câteva ori, după care se adaugă în aluat ouăle bătute cu zahăr. Din acest aluat (pentru cozonac) se ia o bucată din care se coace aparte un covrig împletit (*«крендель»*), considerat mare deliciu. Prepararea cozonacului de Paște reprezintă un lucru foarte responsabil și complicat. Conform tradiției, cozonacul se coace în ziua de joi. Totodată, conform memoriilor Mariei [Vasilievna] Postovicenco, toate operațiile se fac noaptea, pentru ca în casă să fie liniște, să nu umble nimeni, adică, să fie cât mai puțină mișcare. Există o credință conform căreia, cu cât este mai multă agitație, cu atât mai prost se primește cozonacul și invers. Informatorii noștri remarcă că înainte de a pune cozonacul în cuptor, el este însemnat cu semnul crucii și se rostesc următoarele cuvinte: „Iisuse Hristoase, aurește cu aripa ta de aur aluatul meu!" (Musait).

Produse din aluat fără drojdii

Din aluatul nedospit, frământat pe chefir, se prepară turte denumite *«коржі»*, care reprezintă niște turte prăjite pe o tigaie uscată. Prin analogie cu turtele ucrainene, se menționează produsele bulgare *«nima»* și cele găgăuze *«чорек»*.

În centrul Moldovei turtele din aluat nedospit (*коржик*) se ung cu un amestec de ou fiert tăiat cu ceapă verde sau brânză amestecată cu ceapă și ulei, denumit *жуфла* (Bălțata).

Din aluatul fără drojdii se prepară găluște (*«галушки»*). Aluatul subțire, tăiat în pătrate, se fierbe până a fi gata și se servește la masă cu brânză rasă, îmbibat cu unt topit sau ulei. O mâncare simplă sunt un fel de *găluște* denumite *«затірка» sau «клецки»*. Metoda preparării este foarte accesibilă: într-un vas cu făină se toarnă puțin lapte și cu mâinile se formează niște bile, care apoi se fierb în apă sau lapte. Aceste *găluște* se servesc adăugându-se în felul întâi, dar și ca gustare aparte, condimentate cu ceapă prăjită sau brânză rasă. Asemenea bucate sunt răspândite în tradițiile alimentare la mai multe grupuri etnice din zonele centrale și de nord ale Republicii Moldova[2].

Cu deosebită plăcere sunt folosiți și tocmagii serviți cu carne fiartă (de porc, vită, pasăre). Dar mâncarea principală din tocmagi se consideră un fel de budincă (*«баба»*), care de obicei se prepară la mari sărbători și datinile principale ale ciclului calendaristic și cel agrar. Este bine cunoscut că budinca din tocmagi se servește la masa nupțială reprezentând bucatele care marchează sfârșitul mesei festive. La ucrainenii din centrul țării (satul Bălțata), budinca de tocmagi (*«баба»*) este pregătită și din făină. În acest caz în făină se adaugă multe ouă, zahăr și sodă de mâncare stinsă cu oțet. Toată masa se amestecă bine și se coace într-o formă la fel ca și pâinea. Produsul finit obține o culoare cafenie nu numai în exterior, dar și în interior, și conform respondenților noștri, are un gust deosebit. În nordul republicii, în satul Pervomaiscoe, acest produs se numește *baba de aluat* (*«тістова баба»*).

Produse din aluat cu umplutură

În calitate de umplutură cel mai frecvent se folosesc brânza, cașul, fructele proaspete sau dulceața. Este foarte populară umplutura de bostan. În această categorie de produse făinoase sunt incluse bucatele din aluat nedospit de formă rotundă denumite plăcinte (*«плачінда»*), prăjite în ulei încins. În umplutura de brânză dulce se adaugă mărar, ceapă verde (Musait, Ferapontievca). Menționăm că termenul ucrainean *плачінда* (mold./rom. *plăcintă*), frecvent răspândit

printre ucrainenii din sudul Moldovei, este preluat de la vecinii apropiați – moldovenii[3]. În nordul și centrul țării mult mai uzual este termenul cu aceeași semnificație – «*паланица*» (Ivancea, Pervomaiscoe, Marcăuți).

Învârtita (*вертута*) este preparată cel mai des cu umplutură de brânză, fiind coaptă în cuptor sau în rolă. Conform tradiției, aluatul întins subțire uns cu ulei, este întins pe un șterger, de asupra este pusă umplutura din brânză dulce sau brânză sărată și foarte atent, cu degetele ambelor mâini, se ridică ștergarul pentru ca aluatul să se învârtească într-un rulou. După aceasta se întinde pe o tavă de copt și se rulează sub forma unei spirale. Ucrainenii din regiunile centrale prepară învârtita atât din aluat dospit, cât și din aluat fără drojdii, cu umplutură de orez și mac. O varietate a învârtitei din aluat nedospit este saralia (*сараліє*), făcută în formă de rulou, puțin răsucită din ambele părți în diferite direcții pe spirală (Bălțata, Ivancea). Acest element reprezintă tradiția general regională de preparare a unei tarte cu brânză, larg răspândite în spațiul pruto-nistrean[4]. În regiunile de centru se folosea umplutura de hrișcă (Bălțata). Însă cei mai populari se considerau și sunt până în prezent colțunașii (*вареникі*) cu cea mai variată umplutură – brânză dulce, cartofi, varză, vișine. De regulă, aluatul întins se taie în pătrate, în care se pune umplutura, după care se lipesc marginile cu mâinile, acordându-le forma unui triunghi. Unele gospodine unesc vârfurile triunghiului împreună, astfel, colțunașii se primesc „cu urechi". În alte cazuri, de la o bucată mare de aluat se taie mici porțiuni, se întind în formă de cerc, pe care se plasează umplutura și la fel se lipesc pe la margini. După prepararea colțunașilor, resturile rămase de aluat se fierb aparte. Presurate cu brânză, ele reprezintă o gustare aparte sub denumirea de *вараниця* (Ferapontievca, Ivancea).

Pateurile se prăjesc într-o cantitate mare de grăsime, având cea mai variată umplutură: brânză, brânză dulce amestecată cu ou și mărar, de asemenea din varză și cartofi. Un deliciu deosebit al ucrainenilor sunt prăjiturile denumite *minciunele* sau *uscățele* – *хворост* (ucr. *хрусти*) (Ferapontievca, Musait, Bălțata, Ivancea, Marcăuți).

Un produs savuros al ucrainenilor este și strudelul «*струдель*» sau «*штрудель*». Pe o turtă întinsă se presoară brânză rasă, i se acordă forma unui rulou, se taie în felii și se pune la ceaun în straturi: un strat de cartofi, un strat de ceapă prăjită. Toată masa se toarnă cu apă și se fierbe până a fi gata. Aceste bucate sunt specifice pentru locuitorii din toate satele ucrainene (Ferapontievca, Musait, Bălțata, Ivancea, Mărcăuți).

Bucate din aluat lichid

Din aluat lichid, făcut cu chefir, se prepară blinii/blinele, care în Musait sunt denumite «*блинці*». La categoria de bucate mixte se referă și gogoașele. Principiul de preparare este foarte simplu: în proporții identice se amestecă făina cu brânza sau cașul, iar gogoașele obținute se prăjesc în ulei. Bucate similare sunt cunoscute găgăuzilor, bulgarilor și moldovenilor. Produse de tip mixt se consideră și clătitele, care se prepară cu umplutură de ficat, amestecat cu ceapă prăjită sau din brânză dulce (Ferapontievca). Conform tehnologiei de preparare, brânzoaicele sunt apropiate gogoașelor. Spre deosebire de gogoașe însă, în componența brânzoaicelor intră făina de griș. Gustul deosebit al brânzoaicelor se datorează numărului mare de ouă adăugate (10 bucăți la un kg de zahăr).

Bucate preparate din crupe și leguminoase

Pentru ucraineni este tradițional «*куліш*» – un fel de terci de crupe fiert, dres cu slănină și ceapă prăjită (Артюх, 1982, 18). Din spusele informatoarei Vera [Calinovna] Railean, ucrainenii din satul Musait preferă să prepare terciul la fel, folosind organele interne ale animalelor (*gustare de burtă*), cu o prăjitură de ceapă și pastă din ardei roșu. Investigațiile privind sistemul nutrițional al populației din sudul Republicii Moldova au scos în evidență că asemenea bucate sunt frecvent consumate și de bulgarii, găgăuzii și moldovenii care populează regiunea în cauză[5]. Publicațiile științifice asupra sistemului alimentar al ucrainenilor denotă faptul că pentru ucrainenii din Ucraina este specifică folosirea terciului de hrișcă, de asemenea, utilizarea terciului de hrișcă fiartă în calitate de umplutură pentru colțunași și variate tarte (Артюх, 1982, 23). Printre ucrainenii din sudul Moldovei, de altfel și întreaga comunitate etnică, terciul de hrișcă, deși este inclus în nutriție, cedează grâului, din motivul că locul principal este deținut de terciurile de grâu din soiuri tari, din grâu arnăut (*арнаутка*).

Cele mai populare sunt sarmalele (*голубці*). Tehnologia de preparare a sarmalelor ucrainești puțin diferă de varianta bulgară și gagauză. Orezul din sarmalele ucrainești nu se prăjește, ci în prealabil se opărește, după care se amestecă cu prăjitura din ceapă și morcov. Încă o diferențiere constă în faptul că ucrainenii pun în umplutură atât ceapă prăjită, cât și ceapă verde, tăiată mărunt. Ucrainenii din nordul Moldovei prepară sarmale cu umplutură din crupe de porumb sau hrișcă, amestecate cu orez (Marcăuți, Pervomaiscoe). Unii ucraineni din centrul țării adaugă în umplutură pastă de ardei roșu. Spre deosebire de ucrainenii care locuiesc în metropolă, cei din întregul spațiu al Republicii Moldova folosesc atât frunze de varză, cât și frunze de vie conservate.

Crupele de grâu fusese parte componentă a unor bucate larg răspândite în această regiune, un fel de ghiveci/bigus de varză – *капусняк* (pentru comparație, găg. *калпя*; bulg. *зеле с булгур*). Conform tradiției, în uleiul incins se coace ceapa, morcovul, se înăbușă varza, se adaugă orezul sau crupele de grâu. Deseori bucatele erau preparate cu carne (de porc, miel, pasăre). În acest caz condimentul principal este pasta de ardei roșu.

Mămăliga este bine cunoscută ucrainenilor din Moldova, dar și celor din patria istorică. Tehnologia de preparare nu se deosebește practic de tehnologia de pregătire folosită de alte grupuri etnice care populează Republica Moldova. De obicei, se consumă cu jumări de slănină sau cu brânză, în prealabil unsă în ulei încins sau usturoi cu sare, mujdei (*муждей*). În afară de mămăligă din crupe de porumb, se prepara un terci lichid, condimentat cu brânză rasă (*тирба*) (Ferapontievca).

La fel de populare sunt fasolele fierte (*квасоля*) și făcăluite/pisate (*терта квасоля*). La prepararea ambelor bucate se folosește prăjitura din făină și pastă de ardei roșu.

Bucate din legume și fructe

Metode de conservare

Conform tradiției, în trecut ucrainenii pregăteau pe îndestulate legume sub formă de murături *(квасинина*). Metodele de pregătire a murăturilor printre ucraineni sunt identice cu cele ale moldovenilor, bulgarilor și găgăuzilor. Persistă credința conform căreia în momentul pregătirii murăturilor femeia trebuie să fie „curată", de altfel, moarea se va primi vâscoasă, iar murăturile se vor strica. Mai mult ca atât, printre ucrainenii din Moldova mai există încă o superstiție. Astfel, conform informatoarei noastre Maria [Vasilievna] Postovicenco, murăturile (*квасинина*) trebuiesc pregătite în timpul lunii noi, adică în Lună Nouă (Musait). Nu am reușit să identificăm factorii care au condiționat această opinie. Mai mult ca probabil, este fundamentată pe credința universală precum că soarta omului și existența sa depind de fazele lunii, care sunt determinate conform fazelor diferite ale lunii pe cer și în așa mod generează noțiunile de timp fericit și vremuri nefavorabile, ce se poate de făcut și ce nu în timp de lună nouă sau lună plină, în prima sau ultima fază a lunii (Токарев, 1983, 58). Printre murături era populară varza murată, metoda de preparare fiind foarte simplă: varza era feliată mărunt și amestecată cu morcovul tăiat, se adăuga sare și se punea la păstrare în butoaie de lemn. Metodele contemporane de conservare au extins substanțial sortimentul aperitivelor. Actualmente sunt foarte populare gustările din vinete, preferențial, icrele. Au devenit solicitate conservarea vinetelor, a ardeiului dulce, gogoșarilor, roșiilor marinate și prăjite, la fel pasta de vinete. În pofida răspândirii pe tot teritoriul Moldovei, aceste bucate pot fi denumite de prestigiu, fiind indispensabile pentru mesele festive.

Mai înainte fructele erau uscate, actualmente se conservează sub forma variatelor compoturi, dulceți, gemuri, în sucul lor etc. Băuturile preferate sunt compoturile din vișine, caise, struguri, piersice, prune, mere, pere. Deseori se prepară compoturi-asorti, unde împreună cu fructele enumerate, se adaugă căpșuni, zmeură, coacăză, agriș. În trecut din fructele uscate (*сушки*) se pregătea compot (*взвар*).

Bucatele din legume sau cu adăugarea legumelor

Din legumele proaspete se prepară cele mai diferite gustări. Varza se înnăbușă cu carne sau fără, condimentată cu ceapă prăjită și pastă din ardei roșu dulce. Din varză se pregătește bigusul (*капусняк,* vezi mai sus), se adaugă în borșuri. Sfecla este folosită pentru prepararea borșurilor, la mesele festive este servită fiartă, fin mărunțită și condimentată cu usturoi, nuci și maioneză. Din ardei se prepară sarmale. Mâncarea preferată este ardeiul prăjit, care se servește cu o prăjitură-sos din ceapă și roșii proaspete. În unele cazuri locul ardeiului poate fi preluat de bostăneii prăjiți și vinete.

Printre alte legume folosite frecvent se numără cartoful. Este fiert „cu coajă", curățat de coajă și folosit condimentat cu usturoi amestecat cu sare (*mujdei*); se servește cu legume proaspete și murături. Din cartofi se prepară bucate în bază de sos. În acest caz în ceaun se încinge în ulei ceapa, se adaugă pasta din ardei roșu, suc de roșii pregătit în condiții casnice sau chiar roșii proaspete, după care se adaugă cartofi, pătrunjel, mărari, sare, piper negru măcinat, se amestecă bine și se toarnă puțină apă. Mai detaliat despre bucatele preparate în bază de sos vom discuta în compartimentul ce urmează, consacrat în mod special produselor din carne. Foarte des se folosesc cartofii prăjiți, cartofii pireu. Această legumă este indispensabilă la prepararea supelor, borșurilor, și la fel la bucatele deja menționate, *strudel* («струдлі»).

Produse și bucate din carne și lactate

*Lactatele și derivatele sal*e

La această categorie se referă terciurile făcute cu lapte, laptele acru *(кисляк*), brânza dulce (*сир*). Cel mai frecvent bucatele din lactate servesc drept umplutură la variate produse făinoase. Laptele acru se prepară prin metoda tradițională. Inițial se fierbe, după care se toarnă în urcioare, unde se lasă să se răcească până la temperatura corpului. După care se toarnă puțină smântână sau lapte acru rămas de la fermentarea anterioară a laptelui. Urcioarele sunt acoperite bine, se lasă conținutul lor să fermenteze și se scot la rece, pentru ca masa obținută să atingă o consistență deasă. În mare parte ucrainenii preferă să prepare laptele acru (*кисляк*) din lapte de vacă.

Spre deosebire de ucrainenii stabiliți cu traiul în regiunile centrale ale Ucrainei, cei din Moldova practică mai mult creșterea vitelor cornute mici. Din aceste considerente un loc important în hrana populației deține brânza de oi. La ucraineni metodele de preparare ale brânzei sunt identice ca și la vecinii lor. Pentru fermentare (*тяг/гляг*, mold./rom. *chiag*) se folosea stomacul mielului tinerel, prelucrat într-un mod special. Cel mai bun cheag se considera cel făcut din stomacul mielului de o săptămână. Dimineața lăsau mielul să bea cât mai mult lapte, apoi după 3-4 ore îl înjunghiau, separau stomacul, care era umplut cu sare și suspendat pe un cârlig la răcoare. După un timp anumit conținutul se transformă în cheag/ferment. Stomacul se înfășoară într-o țesătură și se păstrează la rece timp de un an. Stomacul de purcel se curăță și se introduce într-un borcan cu cvas acru, se sărează și se ține timp de o lună. Cheagul obținut după necesitate se taie bucăți și se prepară brânza (Ferapontievca, Musait, Mărcăuți). În regiunile de centru chiagul este cunoscut cu termenul *гляг/глягушка* (Bălțata). Modalitatea de păstrare este destul de originală: vârful unei crengi se rupe în două și în spărtura formată se introduce stomacul preparat, se leagă bine și se ascunde în pod (Bălțata).

La pregătirea brânzei laptele proaspăt se strecoară și se lasă pentru câteva minute, se adaugă cheagul (la 10 litri de lapte două linguri mari de cheag) și se amestecă.

Masa de brânză obținută se strecoară printr-o țesătură și se pune pentru un timp anumit sub presă. După ce se scurge tot lichidul, brânza se taie felii, se presoară cu sare și se lasă pentru 6-8 ore, după care se toarnă cu zer. În cazul când brânza este foarte sărată, atunci se pune în lapte pentru o zi. Produs secundar din zerul rămas după prepararea brânzei, este brânza dulce denumită *urdă* (mold./rom. *urdă*, bulg. – *удвара*, găg. – *нур*). În acest caz zerul se pune pe foc și se fierbe până la obținerea brânzei. Smântâna era un produs scump, din acest motiv nu se prepara atât de frecvent.

Din brânza obținută din laptele de vacă la Paști se pregătea budinca. În acest caz brânza se amesteca cu ouă și zahăr, se introducea în formele de copt, presăra-

te în prealabil cu pesmeți și se dădea la cuptor. Pentru aromă se adăuga de obicei vanilie, de asemenea, stafide (Ferapontievca).

Bucate preparate din carne

Una din cele mai simple metode de păstrare a produselor din carne era conservarea slăninei. De obicei, slănina tăiată felii se presoară cu sare, se aranjează în cadă și se folosește în alimentație pe parcursul anului. Cu slănină se drege borșul, supa, diferite terciuri și alte bucate.

Se fac rezerve mari și de carne de porc. Carnea se ține în saramură timp de câteva zile, după care se suspenda sub streșina casei. În alte cazuri carnea era sărată, îndesată într-un vas și închisă ermetic cu capacul. Printre ucrainenii satului Musait a devenit popular unul dintre procedeele de păstrare ale cărnii denumit «*каварма*». În trecut «*каварма*» se păstra în burdufuri (*бурдюг*), confecționate din piele de oaie. Masa obținută se aranjează în vase de lut cu gât lat și se pune în beci pentru a se întări. Actualmente gospodinele învelesc carnea pregătită în peliculă, îi acordă forma unui rulou și se pune în frigider. Conform observațiilor noastre, *каварма* nu este cunoscută ucrainenilor din centrul și nordul țării (Bălțata, Ivancea, Pervomaiscoe, Mărcăuți)[6].

Un caracter comun regional posedă un alt fel de mâncare precum *saltisonul*, denumit la ucraineni *баба* (Musait, Ferapontievca), cu analogii la bulgari (*дядо* – cu semnificația de saltison) și la găgăuzi (*бабу* – cu același sens). Deosebirea constă în uzualitatea termenului: la nord și centru este folosit termenul de saltison («*салтисон*»). Capul de porc bine spălat, curățat și tăiat bucăți se fierbe până carnea se desparte liber de oase. Carnea fiartă se amestecă cu grăsime, se adaugă piper negru măcinat, sare, usturoi pisat. Cu acest amestec se umple stomacul de porc curățat, se coase cu ață simplă și se introduce în apă fierbine pentru câteva minute, după care se ține la rece sub o presă. Se păstrează suspendat în subsol. În trecut se introducea în horn și se afuma. Masa răcită se taie felii și se servește la masă. Se prepară diferite feluri de salam (*ковбаса*). Printre acestea salam de sânge (*кров`янка*), umplută cu carne, slănină și crupe (hrișcă sau orez).

Peștele nu se folosește chiar atât de frecvent în alimentație. Însă populația locală cunoaște metodele elementare de conservare a lui. În afară de aceasta, peștele este prăjit, frecându-se prin făină de grâu sau porumb. Este popular peștele prăjit cu mujdei (*мождей*). Din capurile și cozile de pește se fierbe zeama. La prepararea zeamei de pește se adaugă cartofi, orez, o ceapă întreagă, morcov feliat, pătrunjel, mărari și se drege cu usturoi pisat cu sare.

În afară de bucatele de carne menționate anterior, ucrainenii folosesc și alte feluri de mâncăruri. Răcitura (*холодець*) este bine cunoscută din timpuri mai vechi. De obicei, se prepara din carne de porc, la fel din pasăre (cocoș, gâscă). Carnea (picioarele, capul) în prealabil se țin în apă. După care se pune la ceaun, se toarnă cu apă, se aduce până la fierbere, se strânge spuma și se dă la foc cât mai mic. În acest caz, gospodinele spun că «*м'ясо мліє*» – carnea se înmoaie. În zeamă se pun 4-6 cepe medii, frunze de dafin, 3-4 morcovi, boabe de piper negru. Atunci când carnea se desparte ușor de oase, se scoate împreună cu ceapa din vas. În prealabil se pregătește usturoiul pisat cu sare care se introduce în zeamă. Carnea se pune pe farfurii și se toarnă cu zeama strecurată printr-o batistă fină de mătase (în trecut – prin tifon). Grăsimea formată se strânge numai după ce se încheagă răcitura. În procesul de preparare a răciturii mixte, carnea de porc și de pasăre se fierbe împreună.

Erau populare bucatele de carne precum sosurile cu carne și pește: sos de găină (*соус з курки*), sos de carne de porc (*свинячий соус*), sos din pește (*соус з риби*). Pentru desemnarea acestor bucate unii ucraineni folosesc termenul «*манджа*», împrumutat de la populația vecină, găgăuzi sau bulgari (Ferapontievca, Musait)[7]. De obicei, o cantitate mare de ceapă se încinge în untură, se adaugă pastă de tomate, pastă din ardei dulce, făină, se introduce carnea tăiată, se toarnă cu apă fiartă. La sfârșit se adaugă pătrunjel, frunze de dafin, mărar. În regiunile din centru și nord asemenea bucate se prepară fără pastă din ardei roșu adăugându-se smântână (Bălțata, Ivancea, Marcăuți, Pervomaiscoe).

Mâncarea preferată este carnea de berbec tăiată bucăți și prăjită, *friptura* (*свіжак*, în centru denumită *свіжанина – carne proaspătă*) (Musait, Bălțata). În ulei sau grăsime animalieră se prăjesc felii de ficat, inimă, carne macră, se adaugă sare, piper, ceapă. Când carnea este practic gata, în ceaun se toarnă un pahar de apă și se stinge carnea. Există câteva procedee de pregătire a acestui fel de mâncare. Spre exemplu, unele gospodine adaugă pastă din ardei roșu, verdeață de pătrunjel, mărari. Altele deopotrivă cu carnea și ficatul folosesc și plămânii. Carnea proaspătă – friptura – se prepară îndată după înjunghierea berbecului sau porcului. În funcție de anotimp, se servește cu legume proaspete sau murături, fiind un bun aperitiv pentru vin (Musait, Ferapontievca). Mai rar în alimentație se întrebuințează carnea de vită. Din ea se prepară aceleași bucate precum din carnea de porc și de pasăre.

Bucate lichide/Felul întâi

Unul din cele mai tradiționale feluri de mâncare se consideră borșul. D. Zelenin menționează că pentru ucraineni și beloruși borșul este un fel de supă cu sfeclă, iar pentru ruși – ciorba de varză. Este destul de interesantă opinia cercetătorului precum că borșul (sau ciorba) – „prezintă cea mai tardivă modificație a variantei vechi de mâncare, a supei din ierburi sălbatice, preferențial din talpa-ursului (*борщевник*). De aici și termenul de borș" (Зеленин, 1991, 148).

Ucrainenii din satul Musait prepară borșul prin metoda obișnuită, adăugând în zamă varză, fasole, cartofi, morcov, din condimente – frunze de dafin, pătrunjel, mărari, leuștean, la fel cvas acru preparat din tărâțe (borș acru). Totodată, se păstrează obiceiul de a drege («затовкувати») borșul cu grăsime de porc de pe intestine/*de burtă* (здор). Asemenea borș se numește *borș dres «затовчений борщ»* (Musait, Bălțata, Pervomaiscoe, Mărcăuți). În timpul iernii borșul se prepară din varză murată, iar primăvara se adaugă urzică și măcriș. Este foarte popular borșul cu fasole. De obicei, se adaugă în borșul sec, pentru ca zama să fie mai saturată. Unele gospodine preferă să folosească drept condimente oul crud bătut, care se mai adaugă și în felul întâi precum supa cu orez sau cu tocmagi de casă (Musait). În alte sate borșul este dres cu ou bătut cu făină (Fera-

pontievca). În alimentația ucrainenilor sunt populare mâncărurile precum zamă de găină (sau supa de post), înăcrită cu borș acru. Probabil, sub influența populației moldovenești poartă denumirea de zamă *«зама»* (mold./rom. *zeamă*) (Ferapontievca). În felul întâi se încadrează și ciorba de castraveți murați. Din spusele Verei [Calinovna] Railean, acest fel de mâncare se prepară numai din carne de berbec. Totodată, în zamă se adaugă cartofi, ceapă, morcov, pepeni, murături și se fierbe până e gata (Musait).

Băuturile

Sub influența contactelor etnoculturale cu găgăuzii, moldovenii și bulgarii, ucrainenii din sudul Moldovei preferă din categoria băuturilor alcoolice vinul, spre deosebire de frații săi etnici, care locuiesc în Ucraina. Practic în fiecare casă din Musait, în beci stau butoaie cu vin. Deopotrivă cu vinul sunt folosite votca și țuica.

Din categoria băuturilor nealcoolice face parte cvasul din pâine. Conform tradiției, în coca pentru aluat este turnată apă fiartă răcită amestecată cu zahăr ars. Pentru aromă se adaugă mintă, iar pentru un gust mai picant – pâine de secară. Masa formată se ține la cald timp de două zile. La apariția bulelor de aer, cvasul se strecoară și se consumă pentru a potoli setea. În alimentație intră compotul din diferite fructe. Mai înainte se prepara din fructe uscate, pregătite pe îndestulate.

Laptele acru, mai degrabă poate fi încadrat nu la băuturi, ci la gustare aparte sau adaos la produsele făinoase cu umplutură de brânză dulce și brânză sărată.

Regimul alimentar

Pentru populația ucraineană este specific sistemul nutrițional de 2-3 ori pe zi: dejunul (*«сніданок»*), prânzul (*«обід»*), cina (*«вечеря»*). Regimul alimentar depinde de activitatea profesată, iar sortimentul produselor folosite în alimentație – de anotimp. Iarna, toamna târzie și primăvara devreme raportul cărnii folosite prevalează evident comparativ cu vara. În sezonul cald se intensifică folosirea produselor lactate, legumelor, fructelor și se reduce din bucatele din carne. De asemenea, nutriția este dirijată de factorul confesional. În timpul postului pentru restabilirea neajunsului de proteine de provenienţă animalieră se folosesc din abundenţă fasole, bucate din cartofi, produse făinoase. Primăvara la Paști se intensifică folosirea bucatelor din aluat și a ouălor. În afară de aceasta, există tăierea sezonieră a animalelor: iarna la Crăciun se taie porcul, la Paști – berbecul, de ziua Sf. Petru și Pavel – cocoșul.

Alimentația zilnică este compusă din bucate simple și nepretențioase: terciul lichid, dres cu slănină și ceapă (*кулiш*), produse din aluat nedospit: covrigi (*коврики*), găluște (*пампушки* și *клецки*), găluște cu brânză dulce, mămăligă, supe, borșuri.

La nuntă și botez se pregătesc bigusul de varză (*капусняк*), cartofi cu carne, sarmale și sos din carne de oaie. La masa funerară se pregătesc coliva (*коливо*), borșul, cartofii fierți cu carne (sau fără), bigusul (*капусняк*), sosul cu carne, fasole făcăluite. În ajun de Crăciun la masă se servesc compot din fructe uscate (*взвар*), colțunași, *coliva* – cutia (*коливо*). La Crăciun se prepară bucate din carne de porc: răcitură, carne cu sos, pârjoale etc. Materialele cercetărilor de teren au demonstrat că meniul propus la sărbătorile fundamentale familiale și într-o mare măsură, ale celor calendaristice, este în fond identic. Dar există totuși, bucate speciale, care marchează diferite mese tradiționale. Astfel, budinca de tocmagi (*баба*) se pregătea la nuntă, borșul la masa de pomenire, colțunașii, compotul din fructe uscate – în ajun de Crăciun, la Paști se cocea cozonacul etc.

Actualmente sortimentul alimentelor și bucatelor s-a extins evident grație produselor procurate la magazin. În alimentație se folosesc salamuri, cașcavaluri, pateuri, fideaua, spagheti. Din economie de timp deseori se folosesc bucate care nu necesită timp îndelungat de preparare: crenvurște fierte, fideaua la pachet, pârjoale și alte semifabricate. În alimentație s-au încetățenit pulpele de pasăre. De regulă, sunt prăjite, coapte în rolă, la fel preparate în sos.

La masa de nuntă și botez, în funcție de posibilitățile financiare ale stăpânilor, se pregătesc cca. 30 de feluri de bucate, inclusiv cele tradiționale. Meniul festiv este compus din gustări distincte, rafinate: păsări afumate și umplute, rulade de carne de casă sau procurate, salate-gustări de carne din limbă fiartă de porc sau vită, drese cu maioneză, pește umplut, variate salate din legume conservate și proaspete. În condiții casnice se pregătește „morcovul picant" și sfecla. La masa de nuntă se servesc torte, prăjituri, biscuiți procurați la magazin.

Alimentația în tradiții și datini

Pâinea și alte produse făinoase în tradiții și datini

Mulți cercetători consideră că terciul reprezintă varianta primară a pâinii. În interpretarea obiceiurilor la multe popoare terciul apare sub forma unor cereale fierte, preferențial – de grâu. Farfuria cu colivă – кутья (*коливо*) este lăsată în casa mortului. În acest caz, cei veniți pentru a-și lua rămas bun de la cel decedat, gustă din colivă, aprind lumânări în vasul cu făină. Coliva se duce la cimitir și se servește celor prezenți. Ea reprezintă un atribut obligatoriu al mesei de pomenire. Se pregătește și la Paștele Blajinilor («Проводы»), când se împarte deopotrivă cu alte bucate. Deoarece la sărbătorile de Crăciun sunt atestate numeroase elemente de pomenire a morților, coliva marchează masa în Ajunul sărbătorii («Святий вечер») și se cheamă *colivă bogată* (*«богата кутя»*). Coliva pregătită este aruncată în sus, stăruindu-se în mod obligatoriu să fie prinsă. Se crede că cine primul o prinde, va fi îndestulat pentru un an întreg. În trecut, farfuria cu colivă se punea în ungher, sub icoană, pe fân, iar deasupra se punea colacul. Conform unor respondenți ai noștri, coliva stătea în ungher atâta timp, până nu se termina (de regulă, până la Anul Nou). Din spusele Irinei [Davâdovna] Mantea, coliva de Crăciun trebuia mâncată până la Iordan. În ajunul Iordanului («Иордана» – «Boteaza») se pregătea *coliva flămândă* (*«голодна кутя»*) (Musait). În acest context menționăm că conform datinilor de Crăciun grăunțele fierte de cele mai dese ori sunt desemnate cu termenul *«кутя»*, iar în obiceiurile legate nemijlocit cu moartea și funeraliile cu sensul de *«коливо»*, în limba română fiind uzual un termen identic, *colivă*.

Pâinea coaptă sub formă de colaci și pâine mare rotundă, pita (*каравай*) este prezentă frecvent în datinile familiale. Până acum la nuntă se prezintă tradiționalele chifle rotunde din aluat dospit (*шишки*), împărțite oaspeților (Musait, Ferapontievca). Părinții mirelui

și ai miresei dăruiesc aceste chifle rotunde (*шишки*) și colaci nunilor (Ferapontievca). După petrecerea tinerilor în dormitor, starostele le aducea un colac și o găină, le rupea bucăți și-i servea, iar restul împărțea la nuntași. Prin gustarea colacului și a găinei de către tinerii însurăței este simbolizată consolidarea alianței matrimoniale (Иванова, 1997, 27). În Ferapontievca, în a doua zi de nuntă, în casa mirelui se rupea pâinea în mai multe bucăți, se presura cu zahăr și se servea oaspeților. Una din chiflele rotunde (шишкі) se lega cu ață roșie și se ducea în casa părinților miresei pentru a anunța despre inocența tinerei căsătorite.

Prin colaci este bogat prezentată tradiția funerară. Numeroși colaci se coc pentru masa de pomenire în ziua înmormântării și în restul zilelor (la 9 zile, la 40 de zile, la un an etc.). Mai mult ca atât, precum și alți locuitori ai regiunii, ucrainenii coc niște colaci speciali. Printre aceștea 12 colaci de formă obișnuită, denumite în popor *podișoare* («*проводничка*»). Conform tradiției, se dau în drum spre cimitir. Conform lui Pavel [Fedoseevici] Mitroșenco, acești colaci se puneau într-o cuvertură de mărime medie și se duceau mergând în partea dreaptă a sicriului. Era un obicei de a coace nouă colaci care erau rupți în bucăți, unși cu miere și împărțiți la cimitir după ce sicriul cu mortul era coborât în groapă (Musait, Ferapontievca). În afară de aceasta, colacii se împărțeau celor care au spălat mortul și au săpat groapa (Ferapontievca). În ziua înmormântării „pomul vieții" (*гильце*) era decorat cu covrigi, diferiți colaci și alte obiecte. În acest scop se cocea un colac special în formă de scară (*драбинка*). Există o credință că anume pe această scară sufletul se ridică la ceruri. Scara se făcea și de sărbătoarea *Înălțării*. După cum menționează Olga [Petrovna] Vâhodeț, era obișnuit ca scara să fie pusă pe arătură pentru a hrăni păsările (Musait). În acest obicei este reflectată funcția sa dublă: de pomenire a morților (memoria strămoșilor) și fertilitate (Покровская, 1983, 84). Pentru pomenirea copilor nenăscuți după avort spontan, de regulă, se făcea o scară similară (*драбинка*), dar nu se cocea, ci se dădea păsărilor crudă. În afară de scară din aluat, se cuvine să dai de pomană ceapă verde. Această credință este bazată pe magia asemănărilor: aluatul crud și ceapa sunt asociate cu copilul nenăscut.

La Sf. Andrei din aluat crud se făceau «*балабушки*» - un fel de turte nu prea mari care erau folosite la ghicitul ursitei. În afară de aceste turte (балабушкі) în cadrul acestei sărbători se cocea o turtă care era decorată cu fundițe și bomboane, se atârna de tavanul casei unde se petreceau șezătorile tineretului. În acest caz flăcăii călare pe o cociorvă alergau prin cameră, săreau în sus și încercau să ajungă cu mâna la turtă. Cine o ajungea, fugea repede, iar ceilalți îl urmăreau, încercând să rupă câte o bucată din turtă (Musait).

Produse alimentare din carne

După cum denotă cercetările de teren, comparativ cu tradițiile alimentare ale vecinilor din regiune (bulgari, găgăuzi și în special, moldoveni), în obiceieurile și datinile ucrainenilor din sudul Moldovei carnea și derivatele sale nu dețin un loc fundamental, cu caracter sacral. Spre deosebire de bulgari și găgăuzi, în timpul hramului la ucraineni nu este înjunghiat ritualic un animal: mielul este tăiat în mod obișnuit și din carnea lui se prepară diferite bucate. Precum și la alte popoare din sudul țării, în ziua înmormântării la ucraineni există obiceiul de a dărui rudelor un berbec în timpul scoaterii mortului din casă, iar la cimitir se dăruie o găină vie, transmisă peste mormânt. În satele ucrainene ale regiunii există un obicei de a ieși din post servind vrăbii prăjite (Musait).

Vinul și rachiul

În conformitate cu rezultatele cercetărilor de teren, vinul deține rolul dominant în datini și obiceiuri. Vinul este un atribut obligatoriu al meselor tradiționale (vezi mai jos). Putem admite că sub influența vecinilor, la ucrainenii din Moldova s-a dezvoltat obiceiul de a turna vin peste mormânt în zilele de pomenire. Ucrainenii (și moldovenii) care locuiesc în nordul țării, folosesc în acest scop apa. În afară de aceasta, spre deosebire de ucrainenii din sudul țării, cei din părțile nordului preferă rachiul la mesele de nuntă, de pomenire, la botezuri (Mărcăuți, Pervomaiscoe).

Mesele tradiționale

Cele mai tradiționale mese, atribuite sărbătorilor fundamentale ale neamurilor și familiei la ucrainenii din satul Musait, sunt cele de nuntă, masa de pomenire și ospățurile legate de nașterea (*родини*) și botezul copilului (*хрестини*).

Aceste mese sunt fundamentate reieșind din diferențierea pe sexe: bărbații și femeile stau în părți diferite ale mesei sau la mese separate. Absolut feminină se consideră masa legată de nașterea copilului (*родини*). Conform tradiției, masa avea loc în casa femeii care a născut, a lăuzei, la câteva săptămâni după naștere. Femeile veneau cu cadouri și daruri: hăinuțe pentru copii și tânăra mamă, dulciuri. În trecut una din principalele femei invitată la această masă, era moașa (Musait, Ferapontievca, Bălțata, Mărcăuți).

Și pentru masa de nuntă este specifică diferențierea conform genului. Actualmente se atestă pierderea trăsăturilor arhaice și la nunți de cele mai dese ori se așează amestecat. Masa se începe prin oferirea darurilor de către părinții mirelui și a miresei. După aceasta, starostele din partea miresei servește pe fiecare cu vin. În așa mod, mai întâi servea paharul cu vin starostele, după care tinerii însurăței și apoi toți nuntașii. Bucatele sunt aduse pe rând: la început borșul, carnea cu cartofi, orezul dulce, fiert în lapte cu prune (Ferapontievca).

Ucrainenii din Moldova desemnează masa funerară prin termenul «*обід*». Invitând pe cei veniți pentru înmormântare la masa de pomenire, de obicei stăpânii spun: „Intrați, oameni buni, la masă, nu treceți pe alături" («*Заходьте, люди добрі, на обід, не минайте!*») (Musait, Mărcăuți). Conform tradiției, la masă se servesc toate bucatele îndată, dar prima este servită pentru toți invitații *coliva* (rus. *кутья*, ucr. *коливо*). După care se servesc borșul, cartofii înnăbușiți cu carne, sarmalele, fasolele etc. În față la fiecare se pune pe masă un colac cu lumânare și o batistă. De obicei, la masa de pomenire se invită preotul care tămâiește masa și citește rugăciunea. În lipsa preotului aceste funcții îndeplinește cea mai vârstnică persoană din familie. Stând la masă, toți mesenii repetă după preot rugăciunea, își fac semnul crucii, gustă din colivă, servesc vin, spun cuvintele cunoscute: „Dumnezeu să te odihnească, fie țărna ușoară lui Petru, Ivan..." («*Царство небесне*

Івану (Петру...). Легко землю держать»). După citirea rugăciunii rudele spun: „Luați pentru sufletul fratelui meu, soțului, feciorului" (*«Возьміть за упокой душі мого брата (чоловіка, сина)»*) (Mărcăuți, Musait). La un timp anumit, după ce se toarnă din nou în pahare, cei prezenți se adresează rudelor celui decedat prin cuvintele: Vouă sănătate, să fiți sănătoși și să-l pomeniți (*«А вам здоровля, щоб були здорові та поминали»*). E primit să se ducă la masă o discuție liniștită, mortul să fie pomenit cu cuvinte bune. Masa se termină cu o rugăciune, după care oamenii mulțumesc stăpânii și pleacă, luând cu ei colacii. În restul zilelor de pomenire (a noua zi, 40 de zile etc.) masa de pomenire, care începe după amează, are același scenariu. Masa de pomenire la a noua zi nu are aceeași reprezentanță de oameni precum masa în ziua înmormântării. În această zi erau prezenți doar cele mai apropiate rude și vecinii. La 40 de zile erau chemați destul de mulți oameni. Printre ei, cei care au spălat mortul, au dus sicriul, au săpat groapa. În aceeași cameră unde este așezată masa de pomenire, pe pervaz erau puse un pahar cu apă, coliva, o felie de pâine și o lumânare aprinsă. Toate erau destinate celui mort. Conform credinței, bucatele servite la masă trebuie să fie calde, aburinde. Se consideră că aburii sunt o hrană ușoară pentru sufletul care tocmai a părăsit corpul. În trecut masa de pomenire era puțin diferită. La masă se așeza numai vesela cu mâncare și linguri. Nimeni nu servea din farfurii individuale și pahare. De obicei, mâncau dintr-o farfurie și serveau băuturi din câteva pahare. În acest caz, stăpânii puneau vreo 4–5 pahare cu vin pe o tavă și acestea se serveau la un anumit număr de meseni. După ce vinul era băut, paharele se umpleau din nou și erau acordate celorlalți oaspeți etc.

Printre mesele festive dedicate momentelor principale ale ciclului calendaristic, cele mai însemnate sunt: masa în Ajun de Crăciun, masa de Paști, masa de hram. Dacă primele două se desfășoară în mediul familiei, atunci ultima se extinde pe întreaga localitate.

Masa în Ajunul Crăciunului, petrecută într-un mediu familial, este determinată de numeroase ritualuri magice, la baza cărora se află ideea fertilității, grija pentru roada viitoare și cultul morților. Masa se întinde, de regulă, după apusul soarelui. Într-o zi simplă serveau dejunul și prânzul ca de obicei. La început, capul familiei citea rugăciunea, toți își făceau semnul crucii, după care se așezau la masă. Principalele bucate de ritual erau coliva și colacul ritualic (vezi textul de mai sus). La masă se serveau bucate de post: colțunași cu cartofi, varză, vișine, sarmale, bucate din cartofi, compot din fructe uscate, prune uscate etc. Stăpâna chema la masă, imitând sunetele unei găini-cloște și arunca coliva în sus. Copiii trebuiau să exerseze pentru a o prinde. Se considera că cine prindea coliva, va fi bogat tot anul. Înainte de masă se obișnuia să fie chemat la cină „Gerul" («Мороз»). În acest caz stăpâna rostea cuvintele: „Gerule, ger, vino la noi la cină, avem bostan și grâu și alte cele necesare" (*«Мороз, мороз, іди до нас вечерять: баштанця й пшенички і всякої нужнички!»*). Obiceiuri similare erau caracteristice și pentru o altă localitate (Musait). Masa petrecută în ziua de Crăciun se deosebește prin abundența de bucate festive din carne: răcitură, salam de casă, pârjoale, friptură de carne, sarmale, bucate din aluat cu umplutură de brânză dulce etc. În general, aceste bucate se pregăteau din carne de porc. Conform unor credințe, un porc tânăr simboliza fertilitatea, iar abundența de bucate trebuia să condiționeze belșugul pe parcursul unui an întreg. În acest context este evidentă magia primei zile.

Masa de Paște se începea, de regulă, după întoarcerea de la biserică. Înainte de masă capul familiei citea rugăciunea. Mesenii își făceau semnul crucii și rosteau „Hristos a înviat!". În primul rând se începea masa cu ouă fierte și cozonacul de Paști. Vinul roșu era obligatoriu la masa de Paști. Meniul festiv era compus din variate bucate din carne de berbec, porc, pasăre.

Masa la sărbătoarea hramului localității se petrecea în curtea bisericii îndată după terminarea slujbei. În trecut mesenii se așezau direct pe iarbă. Bucatele erau servite pe niște țoluri lungi așternute. Erau obligatorii mâncărurile din carne de berbec. La fel se serveau la masă sarmale, mâncăruri din carne de pasăre, carne înăbușită cu cartofi, din băuturi se turna vin. Conform tradiției, în această zi era obișnuit să servești pe toți cei veniți la sărbătoare, inclusiv locuitorii satelor vecine.

Astfel, sistemul nutrițional al ucrainenilor din sudul Republicii Moldova reprezintă un fenomen format din punct de vedere istoric, complex și pluristratificat, în care sunt asociate trăsăturile specifice sistemului alimentar al ucrainenilor din metropolă și elementele caracteristice populației vecine din sudul Republicii Moldova.

Aflându-se într-un mediu etnic diferit, ucrainenii au păstrat în tradițiile sale alimentare următoarele trăsături etnice specifice: pregătirea budincii de tocmagi (*баба*), a colțunașilor, coacerea chiflelor rotunde din aluat dospit (*шишки*) la nuntă, dregerea borșului cu slănină frecată cu sare și ceapă, pregătirea borșului pentru masa de pomenire. Unul din indicii fundamentali ai particularității etnice este terminologia, care a păstrat imaginea sa inițială: galuște (*галушки*, *пампушки*), cozonac (*куліш*), borș (*борщ*), baba (*баба*), scară (*драбинка*), petrecere (*проводничка*) etc.

Ca urmare a influențelor reciproce etnoculturale ale moldovenilor, bulgarilor și găgăuzilor, în sistemul alimentar al ucrainenilor din satul Musait își fac apariția unele elemente care lipsesc anterior în nutriția populației din nordul Republicii Moldova: folosirea leușteanului (*любисток*) în calitate de condiment, prepararea pastei din ardei roșu, pregătirea cărnii pentru păstrare de durată *каварма*, a sarmalelor din amestec de orez și crupe de grâu etc.

Asocierea elementelor enumerate mai sus a condiționat formarea unui sistem alimentar original și particular al diasporei ucrainești din sudul republicii în varianta sa locală. Astfel, tradițiile formate ale sistemului nutrițional al ucrainenilor din sudul republicii sunt pe de o parte, similare cu cele ale populației vecine, iar pe de altă parte – într-o măsură anumită diferă de elementele specifice populației ucrainești din nordul Moldovei și unele regiuni ale Ucrainei.

În așa mod, investigația întreprinsă de noi a demonstrat că modelul nutrițional al ucrainenilor din satul Musait este determinat de o complexitate dublă a gospodăriei (agricultura și creșterea animalelor). Utilizarea echilibrată a produselor alimentare de diferită proveniență permite să discutăm despre prezența unui model alimentar în bază de cereale-carne-lactate-legu-

me, unde prioritatea o dețin, în mod sigur, cerealele. Nivelul de uzualitate al altor componente depinde de mai mulți factori (vezi textul respectiv). Modelul prezent de alimentație este specific pentru majoritatea localităților din spațiul istorico-etnografic al Europei de sud-est, unde este inclusă și Republica Moldova. În afară de aceasta, unitatea tradițiilor alimentare ale meselor ceremoniale este determinată de apartenența la o anume confesiune – ortodoxă. Din acest motiv, tradițiile alimentare ale ucrainenilor au analogii cu cultura nutrițională a majorității etniilor diferite ca proveniență și care populează arealul geografic vizat, dar concomitent, posedă trăsături particulare.

Note

[1] Autorul începe articolul prin descrierea condimentelor și mirodeniilor, din considerentele că în sistemul nutrițional al oricărei comunități etnice acest element deține o particularitate distinctă. Anume raportul condimentelor și mirodeniilor condiționează gustul și aroma unor anume bucate. În afară de aceasta, decizia de a plasa informația privind condimentele și mirodeniile la începutul studiului nostru, este dictată de dorința evitării unor repetări inevitabile în acele compartimente unde sunt menționate modalitățile de preparare a bucatelor conform rețetei.

[2] Mâncarea similară este răspândită la găgăuzi sub denumirea de «*уума чорба*» și la bulgari denumită «трие́ница».

[3] Un analog al plăcintei la găgăuzi se consideră produsul din aluat cunoscut ca «*гёзлемя*», la bulgari – «*мекичета*», «*питета*». Este cazul să menționăm că în rezultatul influențelor reciproce etnoculturale ale găgăuzilor din Ucraina (satul Dmitrievca), plăcinta «*гёзлемя*» la fel se prepară cu brânză amestecată cu mărar și ceapă verde.

[4] Învârtita «*Вертута*» corespunde bucatelor bulgare «*милина*»/«*баница*» și găgăuze «*кыырма*», dar și celor moldovenești „*plăcinta*". Găgăuzii și bulgarii, spre deosebire de ucraineni, toarnă peste aceste bucate smântână.

[5] La găgăuzi se numește «*каурма*», la bulgari – «*каварма*», iar la moldoveni «*friptură*». În cazul dat denumirea acestor bucate la bulgari și găgăuzi coincide cu termenul care desemnează carnea pregătită pentru păstrare de lungă durată.

[6] La găzăuzi bucate asemănătoare se numesc «*таук манджасы*» (sos cu carne de pasăre), «*койун манджасы*» (sos cu carne de oaie), la bulgari, respectiv – «*пилена манджа*», «*овча манджа*», la moldoveni – «*iahnia*». A se vedea mai detaliat: Курогло С. С., Никогло Д. Е. К проблеме этнокультурных взаимосвязей гагаузов с соседними народами (на материале терминологии традиционной кухни // Știința, 1996, 10-11. С. 15.

[7] Stabilirea etimologiei elementului în cauză și a evoluției sale va fi posibilă după cercetarea tradițiilor alimentare ale populației din nordul Republicii Moldova, România, Turcia, ale țărilor peninsulei Balcanice, la fel Ungaria, unde prepararea variatelor condimente din ardei reprezintă un specific național.

Literatura

Артюх Л. Ф. Народне харчування українців та росіян північно-східних районів України. Київ, 1982.

Вяткина К. В. Пережитки материнского рода у бурят-монголов // Советская этнография, № 1. 1946.

Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Иванова Р. Знакова същност на сватбени хлябове // Хлябът в славянската култура. София, 1997.

Курогло С. С., Никогло Д. Е. К проблеме этнокультурных взаимосвязей гагаузов с соседними народами (на материале терминологии традиционной кухни) // Știința, nr. 10-11. 1996.

Несторовский П. А. Бессарабские русины. Варшава, 1905.

Никогло Д. Е. Традиционная пища гагаузов XIX – начала XX вв. Дисс. … канд. истор. наук. М., 2002.

Покровская Н. Я. Земледельческая обрядность // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.

Токарев С. А. Приметы и гадания // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.

Lista informatorilor:

Satul Musait
Câsaia L. I., 1951.
Câsaia F. H., 1918, originară din satul Vișnevoe, raionul Tatarbunar, regiunea Odesa, Ucraina; în satul Musait locuiește din anul 1973.
Mantea I. D., 1935.
Postovicenco M. V., 1933.
Cecili A. N., 1929.
Mitroșenco A. G., 1936, originară din satul Budăi, în Mu sait locuiești din anul 1946.
Mitroșenco P. F., 1931.
Railean V. C., 1935.
Cecili M. V., 1923.
Iachimenco M. G., 1951.

Satul Ferapontievca
Mihailovscaia D. N., 1930.
Zlatovcena A. N.1940.
Odeșenco M. I., 1956. Originară din or. Comrat
Cudelea M. I., 1949.
Chiriac M. V., 1948.
Beredova G. M. 1948.

Satul Bălțata
Nistreanu C. G., 1928.
Olievscaia C. P., 1944.
Nistreanu V. G., 1924.

Satul Ivancea
Vacariuc A. C., 1928.
Coreţcaia E. S., 1944.
Poștariuc H. A., 1934.

Satul Mărcăuți
Chistol O. S., 1924.
Batâr E. Z., 1920.
Gorbataia Z. M., 1936
Medveţcaia A. I., 1938.

Satul Pervomaiscoe
Vovod E. C., 1939.
Armașula D. C., 1935.

Rezumat

În prezentul articol, reieșind din cercetările de teren culese de autor în satele ucrainești din sudul Republicii Moldova, sunt examinate particularitățile tradițiilor alimentare ale populației ucrainești din regiunea vizată. Aflându-se într-un mediu etnic diferit, ucrainenii au păstrat în tradițiile sale nutriționale următoarele trăsături etnice specifice: pregătirea budincii de tocmagi (*баба*), a colțunașilor, coacerea chiflelor rotunde din aluat dospit (*шишки*) la nuntă, dregerea borșului cu slănină frecată cu sare și ceapă, pregătirea borșului pentru masa de pomenire. Unul din indicii fundamentali ai particularității etnice este terminologia, care a păstrat ima-

ginea sa inițială: găluște (*галушки* și *пампушки*), cozonac (*куліш*), borș (*борщ*), baba (*баба*), scară (*драбинка*), podișoare (*проводничка*) etc. Asocierea elementelor enumerate mai sus a condiționat formarea unui sistem alimentar original și specific al diasporei ucrainești în varianta sa locală. În așa mod, tradițiile formate ale sistemului alimentar al ucrainenilor din sudul republicii sunt pe de o parte, similare cu populația vecină, iar pe de altă parte – într-o măsură anumită, diferă de elementele specifice populației ucrainești din nordul Moldovei și unele regiuni ale Ucrainei.

Cuvinte-cheie: tradiții alimentare, ucraineni, obiceiuri magico-funerare.

Резюме

В данной статье на основе полевых материалов, собранных автором в украинских селах юга Республики Молдова, рассматриваются особенности традиций питания украинского населения указанного региона. Находясь в иноэтничной среде, украинцы сохранили в своих пищевых традициях следующие этнически специфичные элементы: приготовление запеканки из лапши (бабы), вареников, выпечку шишек на свадьбу, сдабривание борща салом, перетертым с солью и луком, приготовление борща для похоронно-поминальной трапезы. Одним из основных показателей этнической специфики является терминология, сохранившая свой первозданный облик: *галушки*, *пампушки*, *куліш*, *борщ*, *баба*, *драбинка*, *проводничка* и т. д. Сочетание вышеперечисленных элементов привело к формированию оригинальной и самобытной системы питания украинской диаспоры в ее локальном варианте. При этом сложившиеся традиции питания украинцев юга республики, с одной стороны, аналогичны таковым у соседнего населения, с другой – в определенной степени отличаются от элементов, характерных для северных регионов Молдовы и некоторых областей Украины.

Ключевые слова: традиции питания, украинцы, похоронно-поминальная обрядность.

Summary

On the basis of the field data collected by the author in the Ukrainian villages of southern Republic of Moldova, the article considers the peculiarities of food traditions of the Ukrainian population of the indicated region. In a different ethnic environment the Ukrainians kept the following ethnically specific elements in food traditions: preparation of the baked pudding from a noodle (babas), vareniks, baking of cones for wedding, flavouring borsch with fat ground with salt and onion, preparation of borsch for a funeral meal. One of the basic indicators of ethnic specificity is terminology that has kept its originality: galushki, pampushki, kulish, borsch, baba, drabinka, provodnichka, etc. The combination of the above-listed elements led to the formation of the original system of food of the Ukrainian diaspora in its local variant. Thus, the food traditions of the Ukrainians of the south of the Republic, on the one hand, are analogous to those of the neighbouring population, on the other hand, they partly differ from the elements characteristic of the northern regions of Moldova and some regions of Ukraine.

Key words: food traditions, Ukrainians, funeral rites.

Ирина КАУНЕНКО

ПРОБЛЕМЫ ТИПОЛОГИИ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ МОЛДАВАН

Изучение типологии этнической идентичности, несмотря на ряд исследований, выполненных на высоком научно-эмпирическом уровне (Стефаненко, 1999; Лебедева, 1997; Солдатова, 1998; Муллашева, 1991), остается проблемной областью. Это связано отчасти с тем, что каждая социально-экономическая, культурная ситуация региона порождает свои особенности, дополняя и корректируя уже известные, общепринятые типологии.

Одной из общепринятых типологий этнической идентичности является модель *двух измерений этнической идентичности*. Она включает четыре типа этнической идентичности:

- *моноэтническая идентичность* (совпадающая с официальной этнопринадлежностью);
- *этническая гиперидентичность* (домини-рование в иерархии социальных идентич-ностей индивида, этноцентрические стерео-типы, предубеждения по отношению к другим этническим группам);
- *моноэтническая идентичность с чужой этнической группой* (измененная этническая идентичность). Конечный результат – полная ассимиляция чужой группой;
- *биэтническая идентичность* (обладание психологическими особенностями своей и другой группы, обладание бикультурной компетентностью) (Стефаненко, 2000, 231-233).

Исследователями выделяется еще такой тип этнической идентичности, как конструктивная маргинальность (человек мультикультуры). Но чаще, как отмечает Т. Г. Стефаненко, «культурные гибриды» – члены групп меньшинства и выходцы из межэтнических браков – это индивиды с *маргинальной этнической идентичностью*. Они балансируют между двумя культурами, не овладевая в должной мере ни одной из них, часто испытывая внутриличностный конфликт (Стефаненко, 2000, 233).

Дополнительный интерес для нас представляют типологии этнической идентичности на постсоветском пространстве, когда социальные системы характеризуются неустойчивостью, противоречивостью, высокой динамичностью.

А. Н. Татарко, исследовавший взаимосвязь этнической идентичности и психологических стратегий межкультурного взаимодействия, выделил следующие типы этнической идентичности, взяв за основу соотношение характеристик этнической идентичности – валентность и определенность:

– позитивная и определенная этническая идентичность (преобладание позитивного автостереотипа и чувств, связанных с этничностью);

– позитивная и неопределенная этническая идентичность (позитивная этническая идентичность в сочетании с отсутствием определенности этнической принадлежности);

– негативная и определенная этническая идентичность (четкая своя этническая принадлеж-

ность в сочетании с негативными чувствами, связанными с этничностью);

– негативная и неопределенная этническая идентичность (сочетание негативности этнической идентичности с ее неопределенностью) (Татарко, 2004, 122).

Сочетание позитивности и четкости этнической идентичности с большой долей вероятности способствует проявлению этнической толерантности в межкультурном взаимодействии.

Сочетание *негативности этнической идентичности с ее четкостью* будет вести к проявлению этнической интолерантности. *Неопределенность этнической идентичности* вкупе с ее позитивностью допускает наличие как этнической толерантности, так и этнической интолерантности (Татарко, 2004).

Изучая кризис и трансформации социальной идентичности, украинский этнопсихолог В. Н. Павленко выделяет:

- *Объективно фиксируемый кризис социальной идентичности.* Индивид не отождествляет себя вообще или слабо с этническим и гражданским общностями. Объективно фиксируемый кризис социальной идентичности может сопровождаться субъективными переживаниями по данному поводу, а может и не вызывать их.
- *Субъективно переживаемый кризис социальной идентичности.* Индивид не отождествляет себя с этнической и гражданской общностями, хотя стремится к этому отождествлению.
- *Субъективно не переживаемый кризис социальной идентичности.* У индивида нет потребности в более тесном отождествлении себя с социальными общностями. В силу каких-то причин эта проблема вообще не значима (Павленко, Гнатенко, 2005, 149-150).

Проблема типологии социальной (этнической) идентичности по-прежнему остается наиболее привлекательной областью этнопсихологии, социальной психологии в связи с тем, что сегодняшнее время требует от человека *субъектности, вариативности.* Обретение личностью качества субъекта есть фундаментальный в жизни человечества акт превращения возможного в действительное самосозидающими и социальными силами (Абульханова, 2005, 11).

Нами было проведено исследование по изучению типологии этнической идентичности на примере титульного этноса. Выборка молодежи составила 200 человек. Возраст и социальный статус – 18–25 лет; студенты. Регион – университеты г. Кишинева. Период проведения – с октября 2009 по апрель 2010.

В основу типологии этнической идентичности были положены особенности этнического стереотипа: авто- и гетеростереотипа. Этнический стереотип является одним из видов социального стереотипа. По меткому выражению российского социопсихолога П. Н. Шихирева, социальный стереотип – это «иероглиф», «характерная маска», которыми записываются социальные отношения (Шихирев, 1999, 386). Нами были выделены следующие типы:

- положительный образ собственной группы и другой. В нашем случае другой группой являлась русская (позитивная этническая идентичность) (41%);
- положительный автостереотип и отрицательный гетеростереотип (гиперидентичность) (11%);
- отрицательный автостереотип и положительный гетеростереотип (гипоидентичность) (12%);
- автостереотип и гетеростереотип отрицательные (этнонигилизм) (8,5%).

Также нами были выделены еще три типа, но они оказались малочисленными – положительный автостереотип и нулевой гетеростереотип (индифферентность); отрицательный автостереотип и нулевой гетеростереотип; авто- и гетеростереотип нулевые. В силу их малочисленности, мы не будем пока останавливаться на данных группах.

И еще один важный момент: указанные выше типы этнической идентичности обозначены пока условно. Возможно, по мере их более глубокого изучения данные названия будут скорректированы.

Итак, проанализируем выделенные типы этнической идентичности молдавской молодежи. Этнические стереотипы группы с позитивной этнической идентичностью характеризуются высокой амбивалентностью, позитивной направленностью. Выявлены статистически значимые различия с группой русских, этническая компонента не значима на личностном уровне.

Группа с гиперидентичной этнической идентичностью также характеризуется высоким уровнем амбивалентности, отрицательной направленностью гетеростеоретипа. Выявлены статистические различия с группой русских и *значимость этнической компоненты на личностном уровне.* Это означает, что многие события социального окружения преломляются через этнический фильтр.

Группа с гипоидентической этнической идентичностью характеризуется высокой амбивалентностью, позитивной направленностью гетеростереотипа русских и слабо отрицательной направленностью автостереотипа. Значимость этнической компоненты не выявлена ни на личностном, ни на групповом уровнях.

Группа с этнической идентичностью по типу этнонигилизма тоже характеризуется высоким уровнем амбивалентности, слабоотрицательной направленностью авто- и гетеростереотипов. *При этом выявлена близость с русскими на групповом уровне.* Данное явление требует дальнейшего исследования, а пока мы фиксируем это как факт.

Изучение аффилиативных тенденций, то есть стремление к групповой принадлежности, выявило следующие особенности:

- для группы с позитивной этнической идентичностью характерно превалирование аффилиативных мотивов (80,5%);
- для группы по типу гиперидентичности характерно превалирование аффилиативных тенденций (77,3%) и значима группа «колеблющихся» (18,2%);
- для группы по типу гипоидентичности также характерно превалирование аффилиативных

мотивов, но значима и группа «колеблющихся» (37,5%);
- для группы этнонигилистов характерно превалирование аффилиативных мотивов (76,5%).

Итак, как можно видеть, несмотря на различные особенности этнических стереотипов, тенденция превалирования аффилиативных мотивов наблюдается у всех выделенных типов групп. Отличия выявлены только в том, что для некоторых типов значим уровень «колеблющихся» (тип гипоидентичности). Но что интересно: у всех типов отмечается низкий уровень антиаффилиативных мотивов. Этот феномен еще предстоит осмыслить.

По иерархии этнических предпочтений своя группа у всех выделенных типов этнической идентичности и на реальном, и на декларируемом уровнях занимает самый высокий ранг – первый. Русская группа у первых двух типов этнической идентичности занимает вторые места. У этнонигилистов – на реальном уровне третье, у гипоидентичных – также третье, причем они делят его с группой евреев.

Данные по культурной дистанции выявили, что наиболее значимыми маркерами для респондентов *с позитивной идентичностью* являются: общее место жительства, обычаи, язык, религия. С другими этносами их роднит религия, общее историческое прошлое, внешний вид. Данные по респондентам с типом *гиперидентичности* значимыми этническим маркерами выступают: общее место жительства, историческое прошлое, религия, язык, а менее всего связывает с другими этносами историческое прошлое.

Для респондентов с *гипоидентичностью* наиболее значимыми маркерами являются: религия, территория, язык и, что интересно, – общее историческое прошлое больше связывает с другими этническими группами, чем со своей.

У респондентов с идентичностью по типу *этнонигилизма* в качестве наиболее значимых признаков отмечены: религия, общее место жительства, внешний вид. *И у данной группы наименьшее количество выборов этнических признаков.*

Изучение ценностей в пределах психологической универсалии «индивидуализм–коллективизм» выявило:
- для респондентов всех типов этнической идентичности молдавской молодежи характерна направленность на группу (внутригрупповая поддержка, подчиненность группе, верность традициям);
- для респондентов с позитивной этнической идентичностью характерна ориентация на ценности как коллективизма, так и индивидуализма. Данная группа занимает серединное положение на континууме «индивидуализм–коллективизм». Респонденты данной группы ориентированы на группу, на власть, а также на изменения, на соперничество. Видимо, такое серединное положение на континууме «индивидуализм–коллективизм» сегодня является оптимальным для сохранения позитивной этнической идентичности;
- для респондентов с гиперэтнической идентичностью характерна ориентация на группу; на взаимодействие, на сильный социальный контроль, но в то же время они ориентированы на изменения. Это наиболее коллективистическая подгруппа по ценностным ориентациям. Хотя и здесь все не так однозначно. Так, по шкале «ориентация на взаимодействие» миролюбие и агрессивность выражены одинаково; по шкале «ориентация на власть» значимо проявлено недоверие к власти;
- респонденты с гипоэтнической идентичностью ориентированы на группу, занимают серединное положение между ориентацией на изменения – сопротивление изменениям; менее ориентированы на взаимодействие, на власть. В целом эту группу можно охарактеризовать как индивидуалистическую;
- для этнонигилистов характерна ориентация на группу, серединное положение на шкале «ориентация на изменение – сопротивление изменениям»; ориентация на слабый социальный контроль, отвержение взаимодействия. Для данной группы характерен высокий уровень недоверия к власти, но в то же время законопослушность и анархия выражены одинаково. По ценностным ориентациям данная группа может быть охарактеризована как индивидуалистическая.

Итак, типы этнической идентичности, выделенные нами на основе этнических стереотипов, различаются по ценностной сфере и практически не различаются по этноаффилиативным мотивам. Анализ других компонентов этнической идентичности, полученных в результате нашего эмпирического исследования, даст возможность уточнить наши представления о выдвинутой нами типологии.

«Мы» и «Они» вариативны, как вариативен окружающий нас мир, полиэтнический ландшафт нашего родного края. И мы убеждены, что исследования этнокультурной вариативности идентичности личности, этнических групп даст возможность лучше понять друг друга и построить межкультурный диалог.

Литература

Альбуханова К. А. Принцип субъекта в отечественной психологии // Психология. Журнал Высшей школы экономики. Т. 2., № 4. М., 2005.

Лебедева Н. М. Новая русская диаспора: социально-психологический анализ. М., 1997.

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

Стефаненко Т. Г. Социальная психология этнической идентичности. Дисс. … докт. психол. наук. М., 1999.

Павленко В. Н. Кризис и трансформация идентичности // Павленко В. Н., Таглин С. А. Общая и прикладная психология. М., 2005.

Татарко А. Н. Взаимосвязь этнической идентичности и психологических стратегий межкультурного взаимодействия. Дисс. … канд. психол. наук. М., 2004.

Шихирев П. Н. Современная социальная психология. М., 1999.

Rezumat

În articol se descrie problema tipologiei identității etnice a moldovenilor. La baza tipologiei a fost plasat stereotipul etnic. Sunt evidențiate tipurile de identitate etnică și caracteristica acestora – afilierea, ierarhia preferințelor etnice, atitudinea emoțională față de propriul grup. Tipologia identității etnice la moldoveni, necesită în continuare o studiere aprofundată.

Cuvinte-cheie: identitate etnică, stereotip etnic, afiliere, ierarhia preferințelor etnice.

Резюме

В статье освещена проблема типологии этнической идентичности молдаван. За основу типологии был взят этнический стереотип. Выделены типы этнической идентичности и их характеристики – аффилиация, иерархия этнических предпочтений, эмоциональное отношение к своей группе. Выделенная типология этнической идентичности молдаван еще требует своего дальнейшего исследования.

Ключевые слова: этническая идентичность, этнические стереотипы, аффилиация, иерархия этнических предпочтений.

Summary

The article deals with the problem of the typology of the ethnic identity of Moldavians. This typology was based on the ethnic stereotype. The types of the ethnic identity and their characteristics were distinguished; they are affiliation, hierarchy of the ethnic preferences, and emotional attitude towards their group. The elaborated typology of the ethnic identity of Moldavians still needs further investigation.

Key words: ethnic identity, ethnic stereotype, affiliation, hierarchy of the ethnic preferences.

Andrei BORȘEVSKY

ETHNO-STATE POLICY IN THE INTERNATIONAL ACTS

The Moldavian Constitution guarantees basic human rights to ethnic minority groups. Moldova has several domestic laws and decrees and is party to international laws that guarantee racial equality.

No laws can guarantee friendliness, ethnic tolerance and harmony of interethnic relations in cases ethnic communities are badly informed of each other, do not wish rapprochement, are artificially isolated, treat scornfully the representatives of other nationalities and consider their own nationality much better than others, accuse each other of every possible troubles, do not realize themselves as an integral part of the society, refuse from dialogue and search of compromise solutions.

The development of interethnic tolerance and understanding between major and minor ethnic groups is targeted to the adjustment and strengthening of peaceful co-existence of different ethnic groups living in the multinational Moldova.

It is especially important in multinational Moldova, where ethnic minorities make 24,2% of the population: Ukrainians, Russian, Bulgarians, Gagauzians, Gypsies, Poles, Armenians, Greeks, Germans, etc. (Anuarul statistic.., 2010, 40).

Unfortunately, since Soviet times the rights of ethnic minorities in Moldova have not been kept in a proper way. As noted in Baseline Study on the Human Rights Status in the Republic of Moldova, ethnic minorities are almost not presented in authorities and in government (Базовый доклад.., 2003, 74-76). The cases of disrespect of the ethnic minorities' rights during the submitting of applications and petitions by authorities and the cases of firing citizens on an ethnic basis are also mentioned in this report. Cases of the humiliating, unfair and brutal treatment of ethnic minorities (e. g. from the side of police or government authorities) create certain misunderstanding between various ethnic groups and obstacles to the consolidation of the country.

In State Department's 2005 Country Reports on Human Rights Practices it is mentioned that "The law provides that persons are equal before the law regardless of race, sex, disability, or social origin; however, societal discrimination against women and some ethnic minorities… persisted". The minorities make 24,2% of Moldova's citizens, but according to the Baseline Study on the Human Rights Status in the Republic of Moldova, they are almost not represented in national and local government. According to the Report of the Ministry of Justice to the Parliament (Document № 08/3896), only 9 from 330 judges and only 8 from 119 high officers of the Ministry of Defense are from ethnic minorities. Similar situation is characteristic of other government institutions, and that is the direct infringement of the ethnic minorities' right to the representation and participation in government. Most of national and international experts and local political leaders recognize this problem.

The youth, belonging to the ethnic minorities, has the especially low level of representation. This youth is not active in protecting their rights and democracy development, has no active civil position, and these factors have negative impact on the stability of the state.

Human rights are universal, and civil, political, economic, social and cultural rights belong to all human beings, including members of ethnic minority groups. Members of ethnic minorities are entitled to the realization of all human rights and fundamental freedoms on equal terms with others in society, without discrimination of any kind. Ethnic minorities – both the individuals belonging to ethnic minorities and ethnic minorities as groups – also enjoy certain human rights specifically linked to their ethnic status, including their right to maintain and enjoy their culture, religion, and language free from discrimination.

The human rights of ethnic minorities are explicitly set out in the Universal Declaration of Human Rights, the International Covenants, the Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination, the Convention on the Rights of the Child, the Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious or Linguistic Minorities and

other widely adhered to international human rights treaties and Declarations. They include the following indivisible, interdependent and interrelated human rights:

The human right of members of ethnic minorities to freedom from any distinction, exclusion, restriction or preference based on race, colour, national or ethnic origin, language, religion, birth, or any other status, which has the purpose or effect of impairing the enjoyment of human rights and fundamental freedoms.

The human right of members of ethnic minorities to freedom from discrimination in all areas and levels of education, employment, access to health care, housing, and social services.

The human right of each member of an ethnic minority to equal recognition as a person before the law, to equality before the courts, and to equal protection of the law.

The human right of all members of ethnic minorities to participate effectively in cultural, religious, social, economic and public life.

The human right of members of ethnic minorities to freedom of association.

The human right of ethnic minorities to exist.

The human right of ethnic minorities to freedom from genocide and ethnic cleansing.

The human right of ethnic minorities to enjoy and develop their own culture and language.

The human right of ethnic minorities to establish and maintain their own schools and other training and educational institutions, and to teach and receive training in their own languages.

The human right of members of ethnic minorities to participate in shaping decisions and policies concerning their group and community, at the local, national and international levels.

The human right of ethnic minorities to autonomy in matters internal to the group, including in the fields of culture and religion.

In the Universal Declaration of Human Rights (Articles 1, 2, 7, and 23) it is noted that "All human beings are born free and equal in dignity and rights... Everyone is entitled to... rights... without distinction of any kind, such as race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status... All are equal before the law and are entitled without any discrimination to equal protection of the law. All are entitled to equal protection against any discrimination... and against any incitement to... discrimination... Everyone, without any discrimination, has the right to equal pay for equal work..." (Всеобщая декларация.., 2004, 190-194).

In the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (Articles 2, 7, and 13) it is noted that "States Parties...undertake to guarantee that... rights... will be exercised without discrimination of any kind as to race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status... The States Parties... recognize the right of everyone to... Fair wages and equal remuneration for work of equal value without distinction of any kind... Equal opportunity for everyone to be promoted... Education... shall be made equally accessible to all" (Международный пакт.., 2004, 208-215).

In the International Covenant on Civil and Political Rights (Articles 2, 14, 24, 26, and 27) it is noted that "Each State Party... undertakes to... ensure... rights... without distinction of any kind... All persons shall be equal before the courts... Every child shall have, without any discrimination as to race, colour, sex, language, religion, national or social origin, property or birth, the right to such measures of protection as are required by his status as a minor... All persons are equal before the law and are entitled without any discrimination to the equal protection of the law... The law shall prohibit any discrimination and guarantee to all persons equal and effective protection against discrimination on any ground... In those States in which ethnic, religious or linguistic minorities exist, persons belonging to such minorities shall not be denied the right, in community with the other members of their group, to enjoy their own culture, to profess and practise their own religion, or to use their own language" (Международный пакт.., 2004, 194-208).

In the Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination it is noted that the term "racial discrimination" shall mean any distinction, exclusion, restriction or preference based on race, colour, descent, or national or ethnic origin which has the purpose or effect of nullifying or impairing the recognition, enjoyment or exercise, on an equal footing, of human rights and fundamental freedoms in the political, economic, social, cultural or any other field of public life.

States Parties condemn racial discrimination and undertake to pursue... a policy of eliminating racial discrimination in all its forms. Each State Party undertakes to engage in no act... of racial discrimination; Each State Party shall take effective measures to review governmental, national and local policies, and to amend, rescind or nullify any laws and regulations which have the effect of creating or perpetuating racial discrimination; Each State Party shall prohibit and bring to an end... racial discrimination by any persons, group or organization. States Parties undertake to prohibit and to eliminate racial discrimination in all its forms and to guarantee the right of everyone, without distinction as to race, colour, national or ethnic origin, to equality before the law, notably in the enjoyment of... political rights... civil rights... economic, social and cultural rights, in particular: the right to work, ...to just and favorable conditions or work, to protection against unemployment, to equal pay for equal work; the right to housing; to public health, medical care, social security and social services; the right to education and training. States Parties shall assure... effective protection and remedies... against any acts of racial discrimination (Международная конвенция о ликвидации.., 2004, 240-250).

States Parties particularly condemn racial segregation and apartheid and undertake to prevent, prohibit and eradicate all practices of this nature in territories under their jurisdiction.

States Parties condemn all propaganda and all organizations which are based on ideas or theories of superiority of one race or group of persons of one colour or ethnic origin, or which attempt to justify or promote racial hatred and discrimination in any form,

and undertake to adopt immediate and positive measures designed to eradicate all incitement to, or acts of, such discrimination and, to this end, with due regard to the principles embodied in the Universal Declaration of Human Rights, inter alia:

(a) Shall declare an offence punishable by law all dissemination of ideas based on racial superiority or hatred, incitement to racial discrimination, as well as all acts of violence or incitement to such acts against any race or group of persons of another colour or ethnic origin, and also the provision of any assistance to racist activities, including the financing thereof;

(b) Shall declare illegal and prohibit organizations, and also organized and all other propaganda activities, which promote and incite racial discrimination, and shall recognize participation in such organizations or activities as an offence punishable by law;

(c) Shall not permit public authorities or public institutions, national or local, to promote or incite racial discrimination.

States Parties shall assure to everyone within their jurisdiction effective protection and remedies, through the competent national tribunals and other State institutions, against any acts of racial discrimination which violate his human rights and fundamental freedoms contrary to Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination, as well as the right to seek from such tribunals just and adequate reparation or satisfaction for any damage suffered as a result of such discrimination.

States Parties undertake to adopt immediate and effective measures, particularly in the fields of teaching, education, culture and information, with a view to combating prejudices which lead to racial discrimination and to promoting understanding, tolerance and friendship among nations and racial or ethnical groups, as well as to propagating the purposes and principles of the Charter of the United Nations, the Universal Declaration of Human Rights, the United Nations Declaration on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination, and Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination.

In the Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (Article 8) it is noted that "there shall be established a Committee on the Elimination of Racial Discrimination consisting of eighteen experts of high moral standing and acknowledged impartiality elected by States Parties from among their nationals, who shall serve in their personal capacity, consideration being given to equitable geographical distribution and to the representation of the different forms of civilization as well as of the principal legal systems" (Международная конвенция о ликвидации.., 2004, 240-250).

In the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (Articles 1 and 2) it is noted that "The Contracting Parties confirm that genocide... is a crime under international law which they undertake to prevent and to punish... [Genocide] means any of the following acts committed with intent to destroy, in whole or in part, a national, ethnical, racial or religious group..: Killing members of the groups; causing serious bodily or mental harm to members of the group; deliberately inflicting on the group conditions of life calculated to bring about its physical destruction in whole or in part; imposing measures intended to prevent births within the group; forcibly transferring children of the group to another group" (Конвенция о предупреждении.., официальный сайт ООН).

In the Convention against Discrimination in Education (Articles 3 and 5) it is noted that "States Parties... undertake: To... discontinue any... practices which involve discrimination in education... It is essential to recognize the right of members of national minorities to carry on their own educational activities, including the maintenance of schools and... the use or the teaching of their own language" (Конвенция о борьбе с дискриминацией в области образования, официальный сайт ООН).

In the Convention on the Rights of the Child (Articles 2, 17, 28, 29 and 30) it is noted that "States Parties shall respect and ensure... rights... to each child... without discrimination of any kind irrespective of the child's or his or her parent's or legal guardian's race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national, ethnic or social origin, property, disability, birth or other status. States Parties shall take all appropriate measures to ensure that the child is protected against all forms of discrimination or punishment on the basis of the status, activities, expressed opinions, or beliefs of the child's parents, legal guardians, or family members... States Parties recognize the important function performed by the mass media and shall ensure that the child has access to information... States Parties shall... Encourage the mass media to have particular regard to the linguistic needs of the child who belongs to a minority group or who is indigenous... States Parties recognize the right of the child to education, and... shall... make primary education compulsory and available free to all; ...make [secondary education] available and accessible to every child...; make higher education accessible to all... States Parties agree that the education of the child shall be directed to... the development of respect for the child's parents, his or her own cultural identity, language and values... In those States in which ethnic, religious or linguistic minorities or persons of indigenous origin exist, a child belonging to such a minority or who is indigenous shall not be denied the right, in community with other members of his or her group, to enjoy his or her own culture, to profess and practice his or her own religion, or to use his or her own language"» (Конвенция о правах ребенка, 2004, 225-240).

In the ILO Indigenous and Tribal Peoples Convention No. 169 (Articles 2, 3, 6, and 7) it is noted that "Governments shall have the responsibility for... Ensuring that [indigenous] peoples benefit on an equal footing from the rights and opportunities which national laws and regulations grant to other members of the population... Indigenous and tribal peoples shall enjoy... human rights... without... discrimination... Governments shall... Establish means by which [indigenous] peoples can freely participate... at all levels of decision-making in... institutions and... bodies responsible for policies and programmes which concern them... The peoples... shall have the right to decide their own priorities for... development as it affects their lives... and the lands they occupy... and to exercise control...

over their... development" (Конвенция о коренных народах.., официальный сайт ООН).

In the Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious or Linguistic Minorities (Articles 1, 2, 3, and 4) it is noted that "States shall protect the existence and the... ethnic, cultural, religious and linguistic identity of minorities within their respective territories and shall encourage conditions for the promotion of that identity... Persons belonging to national or ethnic, religious and linguistic minorities... have the right to enjoy their own culture, to profess and practice their own religion, and to use their own language, in private and in public, freely and without interference or any form of discrimination... Persons belonging to minorities have the right to participate effectively in decisions... concerning the minority to which they belong or the regions in which they live... Persons belonging to minorities have the right to establish and maintain, without any discrimination, free and peaceful contacts with other members of their group and with... citizens of other States to whom they are related by... ethnic, religious or linguistic ties... Persons belonging to minorities may exercise their rights... individually as well as in community with other members of their group, without any discrimination... States shall... ensure that persons belonging to minorities may exercise fully and effectively all their human rights and fundamental freedoms without any discrimination and in full equality before the law. States shall take measures to create favorable conditions to enable persons belonging to minorities to express their characteristics and to develop their culture, language, religion, traditions and customs... States should take appropriate measures so that... persons belonging to minorities may have adequate opportunities to learn their mother tongue or to have instruction in their mother tongue. States should, where appropriate, take measures in the field of education, in order to encourage knowledge of the history, traditions, language and culture of the minorities existing within their territory... States should consider appropriate measures so that persons belonging to minorities may participate fully in the economic progress and development in their country" (Декларация о правах лиц, принадлежащих к национальным.., официальный сайт ООН).

In the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief (Articles 2 and 4) it is noted that "No one shall be subject to discrimination by any State, institution, group of persons, or person on the grounds of religion or other belief... All States shall take effective measures to prevent and eliminate discrimination on the grounds of religion or belief in the recognition, exercise and enjoyment of human rights... in all fields of civil, economic, political, social and cultural life" (Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости.., официальный сайт ООН).

In the Vienna Declaration (Part I, paras. 15, 19, and 28; Part II, paras. 26 and 27) it is noted that "Respect for human rights... without distinction of any kind is a fundamental rule of international human rights law. The... elimination of all forms of racism and racial discrimination... and related intolerance is a priority task for the international community... The World Conference on Human Rights reaffirms the obligation of States to ensure that persons belonging to minorities may exercise fully and effectively all human rights... without any discrimination and in full equality before the law... The persons belonging to minorities have the right to enjoy their own culture, to profess and practice their own religion and to use their own language in private and in public, freely and without interference or any form of discrimination... The World Conference... expresses its dismay at massive violations of human rights especially in the form of genocide, ethnic cleansing' and systematic rape of women in war situations, creating mass exodus of refugees and displaced persons. While strongly condemning such abhorrent practices it reiterates the call that perpetrators of such crimes be punished and such practices immediately stopped... The World Conference... urges States and the international community to promote and protect the rights or persons belonging to national or ethnic, religious and linguistic minorities... Measures to be taken... should include facilitation of their full participation in all aspects of the political, economic, social, religious and cultural life of society and in the economic progress and development in their country".

In the Copenhagen Declaration (Commitment 4) it is noted that "We commit ourselves to promoting social integration by fostering societies that are stable, safe and just and that are based on... non-discrimination, tolerance, respect for diversity, equality of opportunity, ...and participation of all people... To this end... we will... Formulate or strengthen policies and strategies geared to the elimination of discrimination in all its forms and the achievement of social integration based on equality and respect for human dignity... Promote access for all to education, information, technology... as essential means for enhancing... participation in civil, political, economic, social and cultural life... Recognize and respect cultural, ethnic and religious diversity, promote and protect the rights of persons belonging to national, ethnic, religious or linguistic minorities, and take measures to facilitate their full participation in all aspects of the political, economic, social, religious and cultural life of their societies and in the economic progress and social development of their countries".

In the Copenhagen Programme of Action (paras. 73 and 74) it is noted that "Eliminating discrimination and promoting tolerance and mutual respect for... diversity... requires... Enacting and implementing... laws... to combat racism, racial discrimination, religious intolerance in all its various forms, xenophobia and all forms of discrimination in all walks of life in societies... Taking specific measures... to remove long-standing legal and social barriers to employment, education, productive resources and public services; ...Governments should promote equality and social justice by: Ensuring that all people are equal before the law; Carrying out a regular review of public policy, including health and education policies, and public spending from a social... equality and equity perspective..; Expanding and improving access to basic services with the aim of ensuring universal coverage..; Promoting full access to preventive and curative health care to improve the quality of life, especially by the vulnerable and disadvantaged groups".

In the Beijing Declaration (paras. 32) it is noted

that "We are determined to... ensure equal enjoyment of all human rights... for all women and girls who face multiple barriers to their empowerment and advancement because of such factors as their race, age, language, ethnicity, culture, religion, or disability, or because they are indigenous people".

In the Beijing Platform for Action (paras. 131 and 132) it is noted that "Massive violations of human rights... in the form of genocide, ethnic cleansing as a strategy of war... and rape, creating a mass exodus of refugees and displaced persons, are abhorrent practices that are strongly condemned and must be stopped immediately, while perpetrators of such crimes must be punished... Gross and systematic violations... that constitute serious obstacles to the full enjoyment of human rights... include... all forms of racism, racial discrimination, xenophobia, ...and religious intolerance... Particular attention should be paid to sexual violence against uprooted women and girls employed as a method of persecution in systematic campaigns of terror and intimidation and forcing members of a particular ethnic, cultural or religious group to flee their homes".

In the Istanbul Declaration (paras. 7) it is noted that "As human beings are at the center of our concern for sustainable development, they are the basis for our actions in implementing the Habitat Agenda... We shall intensify our efforts to eradicate... discrimination, to promote and protect all human rights and fundamental freedoms for all".

In the Habitat Agenda (paras. 27 and 40) it is noted that "Equitable human settlements are those in which all people, without discrimination of any kind as to race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status, have equal access to housing, infrastructure, health services, adequate food and water, education... We... commit ourselves to... Eradicating and ensuring legal protection from discrimination in access to shelter and basic services, without distinction of any kind" (Повестка дня Хабитат, официальный сайт ООН).

Literature

Anuarul statistic al Republicii Moldova 2010. Chișinău, 2010.

Базовый доклад о положении в области прав человека в РМ. Кишинев, 2003.

Всеобщая декларация прав человека // Боршевский А. П. Основные права и свободы граждан в ведущих демократических странах мира и в Молдове. Кишинев, 2004.

Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений // Официальный сайт ООН: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/relintol.shtml

Декларация о правах лиц, принадлежащих к национальным или этническим, религиозным и языковым меньшинствам // Боршевский А. П. Международное и национальное законодательство о правах этнических меньшинств. Кишинев, 2010.

Декларация о правах лиц, принадлежащих к национальным или этническим, религиозным и языковым меньшинствам // Официальный сайт ООН: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/minority_rights.shtml

Конвенция о коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни в независимых странах // Официальный сайт ООН: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/iol169.shtml

Конвенция о правах ребенка // Боршевский А. П. Основные права и свободы граждан в ведущих демократических странах мира и в Молдове. Кишинев, 2004.

Международная конвенция о борьбе с дискриминацией в области образования // Официальный сайт ООН: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/educat.shtml

Международная конвенция о ликвидации всех форм расовой дискриминации // Боршевский А. П. Основные права и свободы граждан в ведущих демократических странах мира и в Молдове. Кишинев, 2004.

Международная конвенция о предупреждении преступления геноцида и наказании за него // Официальный сайт ООН: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/genocide.shtml

Международный пакт о гражданских и политических правах // Боршевский А. П. Основные права и свободы граждан в ведущих демократических странах мира и в Молдове. Кишинев, 2004.

Международный пакт о социальных, экономических и культурных правах // Боршевский А. П. Основные права и свободы граждан в ведущих демократических странах мира и в Молдове. Кишинев, 2004.

Повестка дня Хабитат // Официальный сайт ООН: http://www.un.org/russian/conferen/habitat/habagend.htm

Рамочная конвенция о защите национальных меньшинств // Вестник Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского. Выпуск 1(2). Нижний Новгород: Изд-во Нижегородского университета, 2000.

Rezumat

În acest articol sînt prezentate actele internaționale în domeniul drepturilor minorităților etnice. În baza analizei multor acte internaționale, autorul relevă dreptul legal al minorităților etnice. Autorul demonstrează că fixarea drepturilor minorităților etnice în actele internaționale necesită realizare reală.

Cuvinte-cheie: minoritățile etnice, drepturile minorităților etnice, legislația în vigoare.

Резюме

В статье описаны международные акты в сфере прав национальных меньшинств. На основе анализа большого количества международных актов автор выявляет законодательное закрепление прав этнических меньшинств. Автор демонстрирует, что надежное закрепление прав этнических меньшинств в международных актах нуждается в реальном воплощении в современной действительности.

Ключевые слова: этнические меньшинства, права этнических меньшинств, законодательство.

Summary

This article describes International acts in the field of minority rights. The author reveals the codification of the rights of ethnic minorities on the basis of the analysis of many international acts. The reliable codification of ethnic minority rights in international acts needs to be made a modern reality.

Key words: ethnic minorities, rights of ethnic minorities, legislation.

Виктор КОЖУХАРЬ

СТРУКТУРА НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ

Успешное становление и развитие независимого молдавского государства предполагает определение и исследование всех важных факторов процесса государственного строительства. Среди таких факторов видное место занимает национальное самосознание как средство консолидации и интеграции усилий нации. Именно осознание государственно-политической, общественно-территориальной общности, духовно-культурного единства и исторического родства выступает действенным фактором социально-экономических, политических, духовных преобразований в обществе. В связи с этим возникает потребность в исследовании сущностных характеристик национального самосознания. Это особенно актуально еще и потому, что молдавская политическая нация находится только на пути к своему формированию, и от того, насколько быстро и успешно будет пройден этот путь, зависит дальнейшая судьба нашего полиэтничного государства.

Мы не станем подробно останавливаться на проблеме определения национального самосознания. Этому вопросу посвящено достаточно много работ отечественных и зарубежных исследователей (См. напр.: Бромлей, 1988; Джунусов, 1988; Карлова, www.academy.gov.ua/ej/ej12/txts/10kvvrns.pdf; Кресина, 1998; Уледов, 1990 и др.). Отметим только, что среди ученых нет единого подхода к определению национального самосознания. Это, вероятно, объясняется и сложностью самого социального феномена, и попытками определить его с точки зрения разных научных направлений (его рассматривают в философском, этнологическом, культурологическом, социально-политическом и социально-психологическом дискурсе). *Целью данной статьи* является на основе анализа концепций отечественных и зарубежных исследователей уточнить структуру национального самосознания.

Но прежде чем приступить к изложению основного материала, обратимся к вопросу соотношения таких понятий, как *этническая идентичность* и *этническое самосознание* (о соотношении понятий *этническое* и *национальное самосознание* речь пойдет ниже), поскольку в этом вопросе также до сих пор нет четкой определенности, что часто приводит к недопониманию. В широком междисциплинарном ракурсе понятия *этническая идентичность* и *этническое самосознани*е нередко рассматриваются как тождественные. Однако представители разных научных направлений по-разному подходят к данному вопросу. Для этно-психологов понятие *этническая идентичность*, обозначая идентичность как психологическое понятие, в структурно-иерархическом виде представляет собой психическое образование, нюансированное связанностью и переплетением личностных и групповых элементов, и определяется как «когнитивно-мотивационное ядро этнического самосознания» (Солдатова, 1998, 43). Под *этническим самосознанием* же рассматривается относительно устойчивая система осознанных представлений и оценок, реально существующих этнодифференцирующих и этноинтегрирующих признаков этнической общности, то есть особенностей этнокультурной среды, представленных в продуктах материального и духовного труда, в системе учреждений, в общественных нормах и духовных ценностях, в совокупности отношений людей к природе, к собственной этнической общности, в совокупности отношений с другими этническими общностями (Хотинец, 1998, 32).

Это соотношение понятий определяется этнопсихологами с учетом специфики их научного направления. Этнологи же в большинстве своем считают данные понятия практически синонимами, которые отличаются лишь происхождением: первое – понятие, родившееся в советской этнологии, второе – пришедшее из западной науки (Александренков, 1996).

В процессе определения сущности национального самосознания и выяснения его содержания большое значение имеет решение проблемы структурирования и анализа всех компонентов указанного феномена. Построение структуры национального самосознания позволяет зафиксировать его как целостный феномен во всем многообразии его проявлений, а также найти наиболее приемлемый подход к его определению. Следует отметить, что разные исследователи выделяют неодинаковые компоненты в его составе, что обусловливается многомерностью национального самосознания, сложностью и динамизмом действительности, которую оно отражает, а также различными условиями формирования и функционирования его компонентов.

Среди исследователей национального самосознания достаточно широко распространена точка зрения относительно того, что содержание этого понятия составляют национальная психология и национальная идеология. Национальная психология, или психический склад нации, включает: осознанное национальное самоопределение; осознанную принадлежность к нации; единство интересов и целей и необходимость совместной борьбы за их осуществление. Сюда относятся также осознанные национальные чувства – причастность к судьбе своего сообщества, любовь к исторической родине, преданность своему народу, уважение к его традициям и национальной культуре, патриотизм, готовность к самопожертвованию ради нации и т. д. Национальная идеология – это концептуальное видение коренных интересов народа и путей их удовлетворения. Она выступает ядром кристаллизации, синтеза в становлении национального самосознания (Ситник, 2004, 78). Несколько похожей точки зрения придерживаются авторы словаря-справочника «Межнациональные отношения: термины и определения», структурируя национальное самосознание по уровням проявлений, отмечая, что на уровне массового обыденного сознания в нем преобладают эмоциональные, чувственные проявления, национальная психология. Однако на-

циональное самосознание в своем развитии способно подняться до теоретического уровня как осознанного отношения к прошлому, настоящему и будущему развитию национальной жизни. В его структуре содержатся не только наследие прошлого, исторические ценности, но и представление об интересах, потребностях национального прогресса, нерешенные проблемы, наконец, забота об исторической судьбе нации (Межнациональные отношения.., 1991, 33-34).

Вместе с тем следует отметить, что такой подход к определению структуры национального самосознания позволяет понять его в обобщенном виде и не дает возможности определить основные компоненты, выявить многогранные связи этого общественного феномена. Исходя из этого, возникает необходимость структурирования данного понятия по различным принципам: по уровням, формам осознания и отражения национальной жизни.

В выяснении структуры исследуемого феномена важна точка зрения Л. Дробижевой, которая считает, что национальное самосознание как духовное образование включает: национальные автостереотипы (устойчивые, довольно часто иррациональные представления, оценки и т. д., связанные со своим народом); представление о территории, культуре, языке, об историческом прошлом, а также эмоциональную составляющую – отношение к культурным и историческим ценностям своего народа. Главнейшим компонентом национального самосознания, считает ученый, являются национальные интересы, которые стимулируют деятельность людей (Дробижева, 1990). Другой исследователь, А. Мухамметбердиев, кроме системы автостереотипов, к структуре национального самосознания относит ряд гетеростереотипов (соответствующий комплекс установок, связанный с нациями-соседями). По мнению ученого, структура национального самосознания включает в себя четыре уровня отражения национального бытия, а именно: когнитивно-рациональный (понятия, знания, символы); аксиологический (оценочные взгляды, мнения, суждения, представления); эмоциональный (чувства, настроения, переживания), регулятивный (ориентации, установки, интересы, потребности). Подобная структура дает возможность определить национальное самосознание как систему ряда объектов познания: нация в целом; ценности национальной культуры; национальная история; национальное государство; национальная Родина; национальное будущее; нации-соседи (Мухаммедбердыев, 1992, 43-44).

Существуют и другие подходы к определению структурного наполнения национального самосознания. Так, С. Калтахчан отмечал, что национальное самосознание включает: этническое сознание, отношение к другим этносам; осознание национальных ценностей, языка, территории, демократической культуры; осознание социально-государственной общности, патриотизм (Калтахчан, 1967, 211). По мнению другого исследователя, С. Крапивенского, элементами национального самосознания являются: знание истории своего народа (историческая память), отношение к национальным традициям, праздникам, обычаям, отношение к языку своего этноса, чувство национального достоинства (Крапивенский, 1996, 106).

В этих определениях, несомненно, отражены основные черты национального самосознания. Однако следует подчеркнуть, что они являются не совсем полными, поскольку ограничиваются лишь постановкой вопроса о том, к какой национальности, а не нации относит себя тот или иной индивид: ведь вполне очевидно, что национальное самосознание предполагает осознание нацией своей судьбы, своих интересов, ценностей, своего места среди других общностей.

Определение структуры национального самосознания в значительной мере зависит от понимания нации тем или иным исследователем, ее сущностных признаков и форм существования. Следует отметить, что большинство современных ученых соглашаются с существованием двух основных концепций определения нации: как политизированного этноса (этническая нация) и как совокупности граждан государства (политическая нация), что в наибольшей степени характеризует полиэтническое общество.

Исходя из понимания политической нации как полиэтнического сообщества (таким видится возникновение и молдавской политической нации), попробуем представить структуру ее самосознания. По нашему мнению, правомерным является выделение в структуре самосознания политической нации двух уровней, а именно: самосознание представителей этнических групп, входящих в состав нации и стремящихся сохранять свой язык, культуру, традиции, – этническое самосознание и самосознание полиэтнического сообщества в целом – общенациональнае самосознание. Таким образом, самосознание нации и самосознание этносов сочетаются как отдельное и общее. Иначе говоря, каждый представитель такой нации имеет двойную идентичность – этническую и национальную.

Этническое самосознание базируется прежде всего на самосознании субъекта (как конкретного индивида, так и этноса в целом) в пределах биологических, психологических и социокультурных координат с основным идентифицирующим принципом «мы – они». Однако этническая принадлежность еще не характеризует отнесения индивида к той или иной нации, например, можно быть армянином по этническому происхождению, а считать себя членом французской нации, быть белорусом по этническому происхождению, а идентифицировать себя как представителя украинской нации. Все зависит от того, какая идентичность является более значимой для данного индивида. Если в сознании людей полиэтнического сообщества национальная принадлежность ассоциируется прежде всего не с общенациональной, а с этнической идентичностью, то это свидетельствует о неконсолидированности этой нации, а следовательно, и несформированности общенационального самосознания, что создает потенциальную угрозу существованию государства. И наоборот, если представители всех

этнических сообществ, составляющих политическую нацию и являющихся гражданами государства, отдают предпочтение общенациональной идентичности над этнической, можно говорить о единстве нации и сформированности национального самосознания.

В отличие от этнического, национальное самосознание имеет качественные отличия, а именно: высший уровень субъектности и рефлексивности, а также новые идентификационные основы – национально-государственные, общественно-политические, духовно-мировоззренческие, ценностно-смысловые. Если в этническом самосознания преимущественно концентрируется осознание всего того, что отличает этнос от других сообществ, то в национальном самосознании – осознание всех факторов, объединяющих нацию.

Одним из важных объединяющих факторов политической нации являются национальные интересы как естественная совокупность интересов всех этносов, составляющих тело нации. Согласованные, общие национальные интересы выступают основой межэтнического взаимопонимания и согласия, что способствует единству полиэтнической нации как субъекта деятельности. При объединении нации растет патриотизм, а патриотические чувства, в свою очередь, способствуют дальнейшей консолидации общества, укреплению государства. В национальных интересах отражаются наиболее общие устремления, желания, ценности нации, ее место среди других национальных сообществ. Они всегда направлены на сохранение или изменение особенностей образа жизни, характера и видов деятельности народа. Именно поэтому, по мнению С. Ивановой, национальные интересы составляют фундамент, ядро национального самосознания (Иванова, 2004, 93-111). Формирование понимания и осознания национальных интересов национальным сообществом, по сути, представляет собой процесс развития национального самосознания.

Осознание представителями различных этнических групп общих национальных интересов, фундаментальных ценностей, которые объединяют нацию, мобилизуют ее, проявляется в национальной идее. В подтверждение этого важно привести мнение профессора П. Ситника, который утверждает, что национальная идея является основным принципом жизнедеятельности нации, который отражает суть, особенности и направленность ее исторического развития, ее коренные интересы и стремления (Ситник, 2004, 179). По мнению другого украинского ученого, М. Михальченко, национальная идея является не только элементом, формой знания, компонентом общественного сознания, но и «мостиком» для перехода от мысли к действию, от сознания к активности. Она является формой теоретического освоения действительности и содержит два момента: созданный теорией идеальный объект национального государства (пусть и не в полной, законченной форме), и план, нацеленный на реализацию этого объекта на практике (Регіональні версії.., 2005, 18). Значение национальной идеи достаточно четко определил известный русский ученый Н. Бердяев: «Государство, которое не имеет национального ядра и национальной идеи, не может иметь творческой жизни» (Бердяев, 1990, 58-59).

Следует отметить, что осознание нацией национальной идеи как основного принципа ее развития воплощается в национальной идеологии. «Национальная идеология, выкристаллизовавшись как ядро национального самосознания, становится конкретной программой национального самоутверждения, духовной основой действительного исторического развития» (Ситник, 2004, 13).

Итак, исходя из вышесказанного, а также из анализа работ отечественных и зарубежных ученых по проблематике исследования, можно утверждать, что структура национального самосознания политической нации является достаточно сложной и отражает все многообразие проявлений и результатов непосредственных феноменов духовности нации от элементарных до сложных (от поверхностных представлений и знаний о фрагментах национальной реальности до учений и теорий), от психологических (национальные чувства, восприятие и т. д.) до идеологических (концепции, программы, доктрины), от обыденных представлений, взглядов, оценок, интересов, потребностей до теоретических, от массовых до элитарных и т. д.

Использование системного подхода к исследованию структуры национального самосознания позволяет выделить основные составляющие этого общественного феномена, каждая из которых наполнена соответствующими структурными элементами. Во-первых, это группа элементов, определяющих такую составляющую, как *национальная интеграция*, вообще – осознание территориальной, государственно-политической, экономической, культурно-языковой общности. Вторая составляющая структуры определяет *национальное (этническое) самопознание, национальную и этническую идентичность, этническое самосознание, двойную этнонациональную идентичность*. Ее наполняют такие элементы, как осознание общности исторической судьбы (историческая память), культурной, психологической самобытности и неповторимости, национальные (этнические) стереотипы; знание нравственных регуляторов (норм, запретов, правил, принципов) национального (этнического) сообщества. Следующую группу элементов структуры национального самосознания, которые входят в ее ядро и определяют практическую направленность, составляют *национальные ценностные ориентации, национальные интересы, национальная идея*. Важной составляющей структуры этого феномена также являются элементы, определяющие *межнациональные сравнения*, а именно: самооценка нацией самой себя и оценка других народов, представления о роли своей нации и ее статусе в мировом сообществе, вкладе нации в общецивилизационный прогресс человечества. Содержание эмоциональной составляющей структуры национального самосознания – национальные чувства, настроения, переживания – составляют элементы, которые устанавливают связь индивида с национальным (этническим) сообществом: патриотизм, жертвенность

во имя национальных интересов, гражданский долг, национальное достоинство, трепетное отношение к историческому прошлому, почитание национальной символики и святынь и т. п.

Именно такое определение структуры национального самосознания, по нашему мнению, наиболее адекватно отражает сущность национального самосознания политической нации как полиэтнического сообщества, дает возможность представить ее как целостный общественный феномен (Карлова // www.academy.gov.ua/ej/ej12/txts/10kvvrns.pdf).

Таким образом, можно сделать следующие *выводы*:

Структура национального самосознания отражает особенности формирования и развития каждой конкретной нации (как этнической, так и политической), имеет вариативный набор компонентов с различными взаимосвязями. Применение системного подхода к анализу национального самосознания позволяет выделить вариативность ее структуры, в частности: национальная интеграция, национальное самопознание, национальная и этническая идентичность, двойная этнонациональная идентичность, этническое самосознание, национальные ценностные ориентации, национальные интересы, национальная идея, национальные чувства, настроения, переживания.

Литература

Александренков Э. Г. Этническое самосознание или этническая идентичность? // Этнологическое обозрение. М., 1996, № 3.

Бердяев Н. Смысл истории. М.: Мысль, 1990.

Бромлей Ю. В. Национальные процессы в СССР: в поисках новых подходов. М., 1988.

Джунусов М. Введение в марксистско-ленинскую теорию наций. Ашхабад: Ылим, 1988.

Дробижева Л. М. Историческое самосознание как часть национального самосознания народов // Традиции в современном обществе. М., 1990.

Иванова С. Ю. Патриотизм, национализм, глобализм: социокультурные и антропологические аспекты. Ставрополь: Изд-во СГУ, 2004.

Калтахчан С. Т. Ленинизм о сущности нации и пути образования интернациональных общностей. М., 1967.

Карлова В. В. Основні фактори формування і розвитку національної самосвідомості // www: academy.gov.ua/ej/ej12/txts/10kvvrns.pdf

Крапивенский С. Социальная философия. Волгоград, 1986.

Кресіна І. Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси: Етнополітичний аналіз. К.: Вища шк., 1998.

Межнациональные отношения: термины и определения. Словарь-справочник. Киев, 1991.

Мухаммедбердыев О. Б. Национальное самосознание: социопсихологический анализ. М.: РАУ, 1992.

Регіональні версії української національної ідеї: спільне і відмінне. Зб. ст. К.: Світогляд, 2005.

Ситник П. К. Проблеми формування національної самосвідомості в Україні. К.: НІСД, 2004.

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

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

Уледов А. К. Духовное обновление общества. М., 1990.

Хотинец В. Ю. Формирование этнического самосознания студентов в процессе обучения в вузе // Вопросы психологии, 1998, № 3.

Rezumat

Pe baza analizei concepțiilor cercetătorilor din Republica Moldova și de peste hotare în această lucrare se abordează anumite probleme legate de conștiința națională, în primul rând – structurarea si analiza tuturor componentelor acestui fenomen. Se examinează diferite abordări ale acestei probleme.

Cuvinte cheie: conștiință națională, identitate națională, structurare si analiză, identitate națională și etnică, etnie, popor, națiune politică, idee națională.

Резюме

В статье на основе анализа концепций отечественных и зарубежных исследователей рассматривается ряд проблем, связанных с исследованием одного из важных факторов государственного строительства – национального самосознания, в первую очередь – структурированием и анализом всех компонентов указанного феномена. Рассматриваются различные подходы к названной проблеме.

Ключевые слова: национальное самосознание, структурирование и анализ, национальная и этническая идентичность, этническая нация, политическая нация, национальная идея.

Summary

In this paper based on the analysis of the conceptions of domestic and foreign researchers there are considered a number of issues associated with the study of one of the important factors of nation-building – national awareness. First of all, it deals with the structuring and analysis of all the components of this phenomenon. Different approaches to these issues are being considered.

Key words: national awareness, structuring and analysis, national and ethnic identity, ethnic nation, political nation, national idea.

Valentina CHIRTOAGĂ

ÎNVĂȚĂMÂNTUL ÎN LOCALITĂȚILE POPULATE DE GERMANI DIN BASARABIA INTERBELICĂ

Etnicii germani reprezentau, după cum afirma istoricul Gheorghe Bezviconi, elementul cel mai cult al agricultorilor basarabeni (Basarabia.., 1991, 79), totodată constituind un exemplu singular de factură vestică în peisajul etnic din regiunea dată. În perioada interbelică, 96% din germanii basarabeni locuiau în mediul rural (Hausleitner, 2005, 141). Conform datelor recensământului din 1930, ei constituiau 2,8% (81 089 locuitori) din populația întregii Basarabii (Recensământul.., 1940, 764).

Învățământul primar și cel secundar s-a constituit și s-a afirmat în mediul german din Basarabia în perioada 1814–1915, inițiativa școlarizării venind din sânul comunității, care aloca fonduri pentru întreținerea instituțiilor de învățământ și salarizarea învățătorilor. În 1915, în toiul Primului Război Mondial, școlile germane au fost închise (Chirtoagă, 2007, 191-194).

După redeschiderea școlilor, în septembrie 1917, de subsedierea lor s-a ocupat Zemstva, întrucât etnicii germani fuseseră desproprietăriți. În ianuarie 1919, guvernul a dispus etatizarea școlilor aflate în gestiunea zemstvelor. Învățătorii, care au fost până în 1915 prost salarizați, au salutat inițial naționalizarea școlilor germane (Hausleitner, 2005, 144).

La 7 martie 1919 în Tarutino, în cadrul adunării reprezentanților comunității germane din Basarabia a fost aprobată, cu unanimitate de voturi, Unirea cu România (Basarabia.., 1991, 249). Ei vroiau să formeze o „unitate națională și politică", pledau pentru autonomie culturală și religioasă, doreau să se poată instrui în limba proprie și să fie conduși de conaționali (Ciobanu, 2012, 408).

Primele schimbări intervin atunci când, la finele anului 1919, la nivel regional Zemstva a fost desființată. Comunitățile trebuiau să primească învățători de limbă română. La primul Congres al germanilor din 1919 a fost abordată problema reîntoarcerii școlilor către comunitățile religioase. La al doilea Congres din august 1920, această problemă n-a fost soluționată, deoarece comunitățile nu puteau prelua cheltuielile pentru întreținerea școlilor confesionale (Hausleitner, 2005, 145).

Situația populației germane în domeniul școlar a fost determinată de particularitățile de dezvoltare a României și de normele ei juridice. Prin reforma învățământului, care a inclus un șir de legi valabile pentru întreaga perioadă vizată, s-a urmărit unificarea acestuia pe teritoriul întregii României, prioritatea absolută reprezentând reconectarea populației băștinașe, care nu a dispus de școală națională în cadrul Imperiului Rus, la cultura și limba română.

Una din primele măsuri centralizatoare, luate de ministrul Instrucțiunii Publice C. Angelescu (ministru din partea Partidului Național-Liberal), a fost desființarea, în 1923, a Direcțiilor de învățământ din Bucovina, Transilvania și Basarabia, care funcționau ca niște ministere regionale (Fassel, 2000, 114).

Legea pentru învățământul primar al statului și învățământul normal-primar din 1924 a intenționat omogenizarea sistemelor de învățământ din provinciile românești, a legislației școlare, a programelor de studiu, lichidarea analfabetismului, formarea unei culturi generale și a culturii practice utilitare specific regionale, educația moral-civică și fizică etc. Conform acestei legi, școala primară prevedea 7 clase. După absolvirea a 4 clase, doritorii puteau să-și continue învățătura în școlile secundare. Prin Legea din 1924 se introducea programa unitară pentru toate școlile publice și particulare, cu unele schimbări specifice regiunii economice pentru ultimii 3 ani de studiu. Programa analitică pentru primele patru clase prevedea: instrucțiunea religioasă și morală, limba română, aritmetica practică și noțiuni elementare de geometrie, noțiuni de istoria românilor, geografie și drept civic, noțiuni de științe naturale și fizice cu aplicații practice, noțiuni de igienă, desen, cânt, educație fizică, lucrul manual. În ultimii 3 ani de studiu se continua, se întărea și se completa cultura generală din primii patru ani de studiu, în același timp cu aplicarea activităților practice utilitare. Au fost aprobate patru programe analitice pentru învățământul supraprimar: cu caracter agricol, cu caracter industrial, cu caracter comercial și cea cu caracter profesional și gospodăresc pentru fete (Mafteuță, 2011, 90-91).

Deși legea dată asigura de jure predarea în limba maternă, totuși un șir de obiecte din primul an școlar trebuiau predate în limba română. Ministrul C. Angelescu a emis, la 3 mai 1924, o dispoziție care garanta înlesniri învățătorilor români, în cazul predării în regiunile cu populație etnic mixtă. Învățătorii minoritari erau obligați, din 1923, să susțină examene în limba română, dacă doreau să-și continue activitatea în domeniul pedagogic (Schlarb, 2007, 161). Dacă până la începutul anilor '20 ai sec. al XX-lea în satele germane au activat aproape exclusiv învățători originari din respectivele comunități, mai târziu în școlile germane sunt angajate cadre didactice venite inclusiv din Vechiul Regat, ca urmare a necunoașterii suficiente a limbii române de către colegii lor germani. Ponderea pedagogilor de origine germană s-a diminuat din 1932 până în 1938. Astfel, în 1932 în comunitatea germană activau 184 învățători germani și 94 învățători negermani, iar în 1938 – 136 germani și 214 negermani (Becker, 1966, 146).

Prin Legea învățământului particular (decembrie 1925) minoritățile naționale își puteau constitui școli proprii, cu aprobarea Ministrului Instrucțiunii; limba de predare era stabilită de susținătorii școlii respective, cu precizarea că „limba română, istoria românilor și geografia României se vor preda în limba română" (Minoritățile naționale.., 1996, 8).

Unica diferență dintre programa școlilor publice și a celor private rezidă în faptul că limba română ca obiect de studiu, dar și ca limbă de predare a disciplinilor *istoria românilor* și *geografia României*, în cele publice erau introduse din clasa I, iar în cele private – din clasa a III-a (Schlarb, 2007, 162).

Acest tip de învățământ asigura cadrul legal pen-

tru funcționarea școlilor particulare confesionale, însă în sânul comunității germane din Basarabia existau divergențe vizavi de recăpătarea școlilor de către Biserică. Doar trei școli din județul Cahul au refuzat etatizarea lor, rămânând cu regim confesional până în 1940 (Kotzian, 2004, 230-231).

Conform estimărilor cercetătoarei L. Fassel, în 1933, în Basarabia existau 139 școli germane (Fassel, 2000, 166).

În administrația Bisericii evanghelice a rămas triunghiul școlilor secundare format din liceele de băieți și de fete din Tarutino, precum și școala normală din Sărata, căreia îi revenea importantul rol de difuzare a instruirii în masă, fiind atât în secolul al XIX-lea cât și în perioada interbelică o pepinieră de viitoare cadre didactice, care urmau să-și aducă contribuția la formarea mentalității etnicilor germani basarabeni.

Prin decretul regal din august 1918, fostului Gimnaziu privat de băieți din Tarutino i-a fost recunoscut statutul de școală a minorității germane din Basarabia (Schreiber, 1988, 18). La 15 septembrie, această școală secundară a deschis ușile unui număr de 156 elevi. În perioada interbelică, ea a funcționat ca liceu. Până la aniversarea celor 20 de ani de existență a instituției (2 februarie 1908 – 2 februarie 1928) au susținut examenul de maturitate 161 de elevi, dintre care 144 erau de origine germană (Kern, 1995, 46). Din 1908 până în 1933 și-au făcut studiile la această școală secundară peste 1000 de elevi (Schmidt, 2008, 164).

Dacă până în 1918 în fruntea școlii erau numiți, de regulă, reprezentanți ai altor etnii, după Unire autoritățile române le-au permis persoanelor de origine germană să ocupe postul de director : pastorul Fr. Steinwand (1918–1919), pastorul H. Roemmich (1919–1932), pastorul B. Schnaidt (1932–1940) (Kern, 1995, 46).

De asemenea, școala secundară de fete din Tarutino a reprezentat o verigă forte din cadrul tipului de instruire vizat. După unirea Basarabiei cu România se căutau forme de integrare a școlilor secundare germane în sistemul de învățământ al țării. Instruirea a fost sistată provizoriu în 1918 printr-o dispoziție a autorităților școlare de la Chișinău. După tratative îndelungate, instituția a putut fi deschisă, îndeplinind următoarele condiții: comunitatea religioasă urma să sponsorizeze școala, în fruntea școlii trebuia să se afle o directoare, iar instituția urma să primească statutul de liceu cu 8 clase (4 clase gimnaziale și 4 clase liceale) (Kern, 1995, 48). Conform Legii pentru învățământul secundar din 1928, studiile în școlile medii s-au redus la 7 clase (3 clase gimnaziale și patru – liceale) (Schlarb, 2007, 162).

Ulterior, ciclul liceal a fost închis din cauza diminuării numărului de eleve. Grație implicării deputatului parlamentar D. Haase, liceul de fete a fost transformat în seminar pentru instruirea viitoarelor învățătoare, care aveau menirea să rezolve problema lipsei cadrelor didactice din localitățile germane din Basarabia (Kern, 1995, 48-49). Totuși, o parte din eleve doreau să obțină studii superioare, iar absolvirea acestei școli nu le crea premisele necesare pentru a se înscrie la facultate. Din acest motiv, contingentul lor s-a redus considerabil. Din 1937 până în 1940 școala a funcționat din nou ca liceu (Schlarb, 2007, 495) cu 8 clase, deoarece din 1934, conform avizului ministrului Instrucțiunii Publice, școala secundară a fost reorganizată în două cicluri diferențiate: gimnaziul ca școală secundară inferioară cu 4 clase și liceul, ca școală secundară superioară cu 4 clase. În ultimul an de studii 1939/1940, numărul elevelor se cifra la 122 (Schmidt, 2008, 166).

Timp de 10 ani, Școala Werner din Sărata a funcționat ca școală normală de stat germană, inițial cu 2 clase pedagogice, iar din 1921 – cu 3. După promulgarea Legii pentru învățământul secundar din 1928, instituția a trecut în gestiunea Bisericii, cu un ciclu inferior de 3 ani ca școală medie și 3 clase ca seminar pentru învățători, iar din 1932 au fost instituite 4 clase ca ciclu inferior și 4 clase pedagogice (Schlarb, 2007, 174, 485).

În perioada interbelică, germanii basarabeni au stabilit relații cu alte comunități de aceeași etnie din România atât la nivel politic – comunitatea delega reprezentanți care urmau să candideze la alegerile parlamentare pe lista Partidului German, dar și la nivel social-cultural. Liga Culturală a Germanilor din România, înființată la 15 februarie 1921, i-a inclus pe conaționalii din Basarabia în acțiunile sale – organizarea cursurilor de vară, acordarea de burse pentru studenți, distribuirea de cărți și material didactic, repartizarea aparatelor de proiecție și diapozitive, organizarea de conferințe. Deși Liga a fost desființată în august 1931 din cauza crizei economice, în anii '20 ea a contribuit substanțial la susținerea germanilor basarabeni în tendința lor pentru păstrarea școlilor naționale (Ciobanu, 2012, 408-416).

În anii '30, menținerea unei rețele de școli cu predare în limba maternă a constituit punctul sensibil în relațiile dintre etnicii germani și autorități. Din 1934, începând chiar din clasa întâi, toate obiectele trebuiau predate în limba română, limba germană urmând a fi studiată benevol și doar la ore suplimentare (Solomon, 2008, 299).

În noile condiții, deși ideea revenirii la învățământul primar cu regim confesional, care le-ar fi permis ca limba de predare să fie, în cea mai mare parte, germana, nu a fost susținută inițial de toți reprezentanții minorității vizate, totuși datorită gradului înalt de coeziune etnică, dar și a numeroaselor intervenții la guvern a parlamentarilor germani, inclusiv și ale lui Hans Otto Roth, deputat din rândul sașilor transilvăneni, care a fost în fruntea Partidului German din 1922 până în 1938, în 1939 a fost aprobată funcționarea școlilor primare confesionale (Kotzian, 2004, 231).

De menționat că, în principiu, etnicii germani s-au conformat cu legislația în vigoare, în același timp, căutând soluții optime pentru a beneficia de instruire în limba națională, întrucât problema folosirii limbii materne în contextul menținerii identității etnice conferă adevărata dimensiune istoriei micilor enclave lingvistice. Pe de altă parte, pietismul a reprezentat o formă de opoziție la imixtiunea statului în procesul de educație. Era o metodă de a-și apăra autonomia școlară, cu care germanii erau deprinși de mai mult de un secol. Anume autoadministrarea pe plan social și cultural i-a deosebit pe germani de alte grupuri entice, fapt valabil până în anul 1940, când în urma unei înțelegeri sovieto-germane, etnicii vizați au fost repatriați în granițele Reich-ului.

După unirea Basarabiei cu România, instituțiile de învățământ germane și-au demonstrat viabilitatea, întrucât, conform datelor recensământului din 1930,

centrele de ştiinţă de carte coincideau, în linii generale, cu zonele locuite compact de etnicii germani. De exemplu, indicele ştiutorilor de carte din judeţul Cetatea Albă constituia 55,9%, care era cel mai mare pentru Basarabia, pe când în plasa Tarutino, care făcea parte din acest judeţ şi includea localităţi germane – 80%. (Enciu, 2002, 211).

Indubitabil, analiza situaţiei în domeniul învăţământului minorităţilor etnice în perioada enunţată oferă o experienţă istorică valoroasă, în baza căreia ar putea fi elaborată o politică modernă în domeniul relaţiilor interetnice şi care ar înlesni stabilirea metodelor optime de menţinere a identităţii etnice, lingvistice şi culturale a minoritarilor, precum şi de integrare a acestora în societatea din Republica Moldova.

Literatura

Basarabia şi basarabenii. Chişinău, 1991.

Becker J. Bessarabien und sein Deutschtum. Bietigheim/Württemberg, 1966.

Chirtoagă V. Consideraţii privind învăţământul în localităţile etnicilor germani din Basarabia în sec. XIX – înc. sec. XX // Revista de etnologie şi culturologie. Vol. 2. Chişinău, 2007.

Ciobanu V. Germanii din Basarabia şi Liga Culturală a Germanilor din România (1922–1931) // In honorem Alexandru Moşanu. Cluj-Napoca, 2012.

Enciu N. Populaţia rurală a Basarabiei în anii 1918–1940. Chişinău, 2002.

Fassel L. Das deutsche Schulwesen in Bessarabien (1812–1940). Eine komparativ-historische und sozio-kulturelle Untersuchung. München, 2000.

Hausleitner M. Deutsche und Juden in Bessarabien 1814–1941. Zur Minderheitspolitik Russlands und Großrumäniens. München, 2005.

Kern A. Heimatbuch der Bessarabiendeutschen. Hannover, 1995.

Kotzian O. Die Umsiedler. München, 2004.

Mafteuţă N. Legea pentru învăţământul primar al statului şi învăţământul normal-primar din 26 iulie 1924 şi rezultatele aplicării ei în Basarabia // Consolidarea şi dezvoltarea statului de drept în contextul integrării europene. Vol. 1. Chişinău, 2011.

Minorităţile naţionale din România 1925–1931. Bucureşti, 1996.

Recensământul general al populaţiei României din 29 decembrie 1930. Vol. IX. Bucureşti, 1940.

Schlarb C. Tradition im Wandel. Die evangelisch-lutherischen Gemeinden in Bessarabien 1814–1940. Köln, 2007.

Schmidt U. Bessarabien. Deutsche Kolonisten am Schwarzen Meer. Potsdam, 2008.

Schreiber H. Zum Umschlagbild // Heimatkalender der Bessarabiendeutschen. Hannover, 1988.

Solomon F. Presa germană din Basarabia în anii 1918–1940 // Frontierele spaţiului românesc în context european. Oradea–Chişinău, 2008.

Rezumat

Studiul dat reprezintă o încercare de elucidare a specificului evoluţiei învăţământului în localităţile cu populaţie germană din Basarabia în perioada interbelică. În domeniul şcolar, situaţia minorităţii germane a fost determinată de particularităţile de dezvoltare a României şi de normele ei juridice. Deşi legislaţia privind învăţământul conţinea unele restricţii, etnicii germani din Basarabia, graţie unor mari eforturi, au reuşit să menţină o reţea şcolară ce includea învăţământul primar şi secundar.

Cuvinte-cheie: Basarabia, etnic german, învăţământ, învăţământ primar, învăţământ secundar, şcoală confesională.

Резюме

В данной статье выявляются особенности развития образования среди этнических немцев Бессарабии в межвоенный период. В области образования ситуация немецкого меньшинства зависела от особенностей развития Румынии и ее юридических норм. Хотя румынское законодательство содержало некоторые ограничения в области образования, благодаря большим усилиям этнические немцы Бессарабии сохранили свою школьную сеть, которая состояла из начальных и средних школ.

Ключевые слова: Бессарабия, этнический немец, образование, начальное образование, среднее образование, конфессиональная школа.

Summary

This article investigates the specificity of primary and secondary schools evolution in the villages with German population of Bessarabia in the period between the two world wars. The situation with German minority in the sphere of education depended on the particularities of Romania's development and its juridical norms. Though Romanian legislation contained some restrictions in the field of education, ethnic Germans maintained, owing to huge efforts, a school network that included primary and secondary education.

Key words: Bessarabia, ethnic German, education, primary education, secondary education, confessional school.

Луминица ДРУМЯ, Татьяна ЗАЙКОВСКАЯ

УСТНОПОЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО КАК ОБЪЕКТ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Привлечение фольклорных материалов для изучения жизнедеятельности этноса и его миропонимания, бесспорно, является актуальным, так как в них отразились многовековая история, хозяйство и культура, общественный и семейный быт народа, его взаимосвязи с другими этносами, религиозные верования и народные знания. В силу этого они являются одним из наиболее часто привлекаемых видов источников в этнографической науке. О важности этого вида источников говорит тот факт, что в 1970-е гг. в Санкт-Петербурге (тогда Ленинграде) было проведено несколько научных конференций, целью которых была выработка единой методики использования фольклора как историко-этнографического источника. Их результатом явилось опубликование серии сборников статей, объединенных тематикой «Фольклор и этнография» (Фольклор и этнография, 1970; Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор, 1974; Фольклор и этнография: Связи фольклора

с древними представлениями и обрядами, 1977). Проблемы использования данных фольклора для решения тех или иных историко-этнографических вопросов, а также формы и способы использования фольклорных данных рассматривались учеными и в дальнейшем (Фольклор и история этнографии, 1983; Фольклор. Проблемы историзма, 1988; Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры, 1990).

Изучение фольклорных источников позволяет реконструировать архаичные формы вещественного быта, а также проследить тенденции развития отдельных материальных компонентов и их взаимодействие в процессе исторического развития. В фольклоре часто изображаются занятия носителей фольклора, подробно описываются орудия труда земледельцев, ремесленников, приспособления для ловли зверей и рыбы, способы и навыки, применяемые при обработке земли, выпасе скота и т. п.: 1. *Сею, сею мак,/ При у долине так./ Мои милые маковички,/ Золотые головочки,/ Станьте в ряд,/ Спросите про мак./ – Сеяли мак./ Приехали орать./ Сею, сею мак/ При долине так./ Мои милые маковички,/ Золотые головочки,/ Станьте в ряд,/ Расскажите-ка голубчики,/ Как, как сеют мак? – Вот так, так сеют мак* (Богомольная, 1968, 106, № 125); 2. *Благослови, маменька,/ Золотой венец принять/ С чужим добрым детищем,/ С Иваном Ивановичем/ На ихней сторонушке/ Орлом поля изорына,/ Изюмым засеина,/ Бобром заскорожына,/ Смаквинами обсожена./ – Не верь, мое детище!/ На ихней сторонушке/ Плугом поля изорына, Папушой засеина,/ Бараной заскорожына,/ Фасольками обсожена* (Частушки, 1980, 101-102, № 123). 3. *Я свою соперницу/ Отведу на мельницу,/ Измелю в муку/ И лепешек напеку* (Щетинина Н. Н., 50 лет, г. Единцы, 1976).

Значительное внимание в русских песнях, сказках, частушках, загадках и др. уделяется изображению жилых и хозяйственных построек, их внешнему виду и внутреннему устройству и убранству. Подробно описывается жилище в игровой песне «Калина моя, малина моя». Герой заезжает во двор возлюбленной, ставит *«коника» «во конюшенке темной»*, вешает *«шелковую плетень» «во сенюшках да на стене,/ на серебряном гвозде», «пухову шляпу поставил/ во горенке во новой»*, а спать ложится *«во комнате во новой/ на кровате тесовой,/ на перине пуховой»* (Богомольная, 1968, 91-92, № 106). В текстах песен постоянно упоминаются детали жилых и хозяйственный построек, их обстановки: *«комнатка», «диван», «канапочка», «лавочка»* (Богомольная, 1968, 94), *«высокий терем», «горенка»* (Богомольная, 1968, 97), *«ключики», «столбы тесаные», «стол дубовый»* (Богомольная, 1968, 104) и т. п.

Во многих фольклорных произведениях часто упоминается о праздничной и повседневной традиционной одежде, изображается процесс ее изготовления и украшения. В лирических песнях идеализированный портрет любимого *(Русы кудри завидные,/ Черни брови наводные,/ Дружка карие глаза,/ Распрелестны словеса)* обычно дополняется детальным описанием его наряда: *На нем шапочка бархатная,/ В руках колышек черного соболя,/ Сюртучок на нем хорошего сукна* (Богомольная, 1968, 29, № 16, № 17). Или еще один пример описания наряда лирического героя: *Русы кудерушки на ем зачесала,/ Пуховую шляпу на ем надевала,/ Ситцеву рубашечку на ем зашивала,/ Сафьяны сапожки на ем вычищала* (Богомольная, 1968, 90, № 104). Так как, в основном, лирические излияния ведутся от лица девушки, то ее собственная красота остается практически неизвестной из песенных текстов. Собирательный образ песенной героини может быть представлен следующим образом: у нее *«бело лицо»* или *«румяно лицо»* (Богомольная, 1968, 29, № 45), она *«черноброва»* (Богомольная, 1968, 37, № 29) с *«русой косой»* (Богомольная, 1968, 47, № 45), *«да ленточка шелковуя, да бантичек да сирени ткани»* (Богомольная, 1968, 82) в *«батистовом платье»* (Богомольная, 1968, 45, № 43); на ней может быть также *«цветно платье»* (Богомольная, 1968, 37, № 19) или шуба с *«опушкой бобровой»* (Богомольная, 1968, 37, № 29).

Примером упоминания одежды в частушках может служить следующий текст: *Ох, лапти мои,/ Об четыре оборки./ Хочу – дома заночую,/ Хочу – у Федорки* (Грекова П. К., 68 лет, г. Кагул, 1965). Отметим, между прочим, интересный факт – вариант этой частушки (уже от лица девушки) зафиксирован в другом населенном пункте, в г. Единцы: *Ох, юбка моя,/ Четыре волана./ Хочу – дома заночую,/ Хочу – у Ивана* (Колосова Ф. К., 72 года, г. Единцы, 1969).

Большой интерес представляет такой обширный раздел устнопоэтического творчества, как пословицы, поговорки и загадки, являющиеся краткими и меткими выражениями народного ума. Еще в середине прошлого века в ряде работ было убедительно продемонстрировано, что взятые воедино они могут отобразить и показать полную картину материальной и духовной жизни этноса, который их создал (см., напр.: Самородов, 1959).

Проблема связей фольклорного текста и этнографической действительности в науке была впервые поставлена еще в середине XIX в., и к настоящему моменту сложилось два основных подхода к ее решению.

В рамках первого подхода фольклорный текст рассматривается как отражение исторических и этнографических реалий. Подразумевается, что этнографический факт первичен, а фольклор вторичен, поэтому его можно использовать как этнографический и исторический источник.

Подобный подход характерен для представителей исторической школы русской фольклористики (Л. Н. Майков, В. Ф. Миллер, А. В. Марков). Основным объектом изучения для них были былины, которые рассматривались как своего рода «устные летописи», отражающие реальные исторические факты. Сравнивая тексты былин с летописными источниками, представители исторической школы пытались определить время и место возникновения этого жанра, а также «очистить» былины от поздних «напластований» и «искажений», которые, по их мнению, возникали при устной передаче текста (Майков, 1863; Миллер, 1897; Марков, 1904). Исследователей не интересовали поэтические особенности былин, они использовали эти тексты как особый тип исторических источников, которые

требуют специального текстологического подхода.

Отношение к фольклору как к отражению исторической действительности унаследовала и советская наука (Чичеров, 1960, 7-21). Наиболее активно этой концепцией пользовались исследователи русского эпоса: Б. А. Рыбаков и его последователи задействовали тексты былин для реконструкции древнейшей истории славян (Рыбаков, 1961; Рыбаков, 1965), а Р. С. Липец изучала «отражение в былинах жизни и культуры Древней Руси» (Липец, 1969, 5) и, сопоставляя былинные описания богатырей с археологическими данными, пыталась установить время возникновения этого жанра (Липец, Рабинович, 1960, 30-43). В 1960–70-е гг. регулярно выходили сборники «Фольклор и историческая действительность», где авторы, рассматривая фольклорные произведения как историко-этнографический источник, исследовали проблемы историзма таких жанров, как предания, загадки, частушки, обрядовая поэзия.

К настоящему времени подобный подход полностью себя дискредитировал. Доказано, что хотя фольклор «инклюзивен» (Путилов, 2003, 73-74) (то есть включен в систему жизнедеятельности этноса), фольклорные тексты не являются прямым отражением действительности, а функционируют по своим законам. Справедливости ради следует отметить, что и в годы, когда концепция историзма фольклора была популярна, многие ученые отмечали, что «при обращении к фольклору как этнографическому и историческому источнику, необходимо считаться с его художественной спецификой, с характерными приемами народной поэтики» (Соколова, 1960, 15) Однако, несмотря на эти оговорки, подразумевалось, что историческая действительность первична, а фольклор вторичен по отношению к ней, он «отражает» или «преломляет» ее.

В конце 1960-х – начале 1970-х гг. в науке начал вырабатываться принципиально иной подход к проблеме. Прежде всего, была переформулирована сама постановка вопроса: теперь исследователей интересовала связь фольклора не с «исторической», а с «этнографической действительностью». В мае 1968 г. была организована первая конференция под названием «Фольклор и этнография», через два года был издан сборник с ее материалами. В дальнейшем конференции и сборники с этим названием проводились и выходили регулярно до середины 1980-х.

Основной предпосылкой для развития данного научного направления была необходимость консолидировать усилия этнографов и фольклористов, которые, по сути, занимались сходной проблематикой, но часто плохо представляли приемы и достижения своих коллег. С другой стороны, нужно было выработать методологию использования фольклора в этнографических исследованиях с учетом его специфики.

В центре внимания оказалась обрядовая культура, при изучении которой сферы интересов фольклористов и этнографов пересекались в наибольшей степени. Важную роль в исследованиях, посвященных этой теме, сыграли структурно-семиотические методы анализа культуры, которые получили популярность в 1970–80-е гг. Согласно предложенному подходу, любой обряд можно представить как многоуровневый «культурный текст, включающий в себя элементы, принадлежащие разным кодам» (Толстой, Толстая, 1995, 167). Выделяются такие виды кодов, как акциональный, предметный, вербальный, персональный, локативный (пространственный), темпоральный, музыкальный и т. д. Коды обряда соотносимы друг с другом, так как имеют общую функциональную направленность, но в то же время они несводимы друг к другу. Соответственно, для того чтобы определить общую семантику обряда, все его коды необходимо изучать в совокупности, учитывая, однако, специфику каждого из них.

В таком случае произведения обрядового фольклора должны рассматриваться как вербальный код обрядового текста. При подобном подходе автоматически снимается вопрос о том, что первично: обрядовый фольклор или этнографическая действительность. Как отмечали в 1980 г. на конференции «Фольклор и этнография» А. К. Байбурин и Г. А. Левинтон, «в традиционной культуре все то, что привычно относится к «этнографической действительности» (ритуалы, этикет, вещи технологии) столь же семиотично, как и фольклор» (Байбурин, Левинтон, 1984, 230).

Использование структурно-семиотической методологии позволило существенно продвинуться в изучении обрядовой культуры. Появился ряд работ, в которых проводилось комплексное изучение вербальных и невербальных кодов некоторых календарных и семейных обрядов. Так, В. П. Кузнецова исследовала семантику севернорусских причитаний в их связи с невербальными кодами свадебного ритуала (Кузнецова 1993). Т. А. Агапкина подробно рассматривала этнографические связи календарных песен (Агапкина, 2000; Агапкина, Топорков, 1986), Т. А. Бернштам и В. И. Лапин изучали севернорусские виноградья в контексте их бытования в составе святочной обрядности (Бернштам, Лапин 1981). Особое внимание исследователей привлекли малые формы обрядового фольклора: благопожелания (Агапкина, Виноградова, 1994), ритуальные приглашения на рождественский ужин (Виноградова, Толстая, 1993; Виноградова, Толстая, 1995), которые никак нельзя рассматривать в отрыве от самого обряда.

Однако, как отмечал Б. Н. Путилов, «мысль о том, что обряд никогда не может быть понят без изучения всей совокупности элементов, его составляющих, в том числе и элемента вербального, а соответствующий фольклор без самого тщательного выяснения его обрядовых связей остается terra incognita, все еще не получила безусловного признания и внедрения в исследовательскую практику» (Путилов, 2003, 95).

Это объясняется тем, что в науке вербальные и невербальные коды обряда долгое время изучались представителями различных научных дисциплин. Этнографы описывали и изучали обрядовые действия, зачастую не обращая должного внимания на вербальную составляющую ритуала, а фольклористы рассматривали обрядовые тексты как «устное народное творчество» и, пользуясь для анализа литера-

туроведческими методами, фактически игнорировали этнографический контекст.

Основной методологической установкой нашего исследования является понимание ритуала как сложного многоуровневого текста, полноценный анализ которого возможен только при комплексном изучении его основных кодов. При этом произведения обрядового фольклора рассматриваются как вербальный код обрядового текста, органично связанный с его невербальными кодами (пространственным, акциональным, предметным и др.). Анализ различных кодов обряда будет производиться с помощью структурно-семиотического метода, разработанного в трудах Ю. М. Лотмана, А. К. Байбурина, Н. И. Толстого, О. А. Седаковой. Этот метод позволяет выделить ключевые представления, определяющие семантику и прагматику ритуала. Для рассмотрения динамики развития различных мотивов и других элементов обрядового текста используется сравнительно-исторический метод исследования.

В качестве материала для исследования нами выбраны такие жанры русского фольклора, как лирическая песня, историческая песня, загадка, частушка, пословица и поговорка. Произведения некоторых жанров продолжают складываться носителями фольклора и в настоящее время, с использованием новых исторических и бытовых реалий. И если около полувека назад возникла частушка: *Раньше шили юбки –/ Теперь панталоны,/ Раньше ели бублики,/ А теперь бонбоны.//* (Друмя, 2008, 35), в которой подчеркивались перемены в окружающей жизни, то в наши дни появляются, например, такие частушки, как: *Жизнь меняется кругом,/ Всё у нас, как за бугром,/ Раньше ели кукурузу,/ А теперь она – попкорн.//*; *Мне милашка изменяет/ с Uncle Ben'som, ну и пусть!/ Я жалеть о ней не стану,/ С Галей Бланкой поженюсь!//*; *Моя милка в пруд нырнула,/ Не всплывает восемь дней./ Видно, милка не смекнула,/ Что она не Milky way!//* (зафиксированы в г. Леова на пороге нового тысячелетия), в которых, вместе с тем, высмеивается и засилье современной рекламы.

В нашем исследовании наибольшее внимание уделяется полевым материалам, собранным в старообрядческих селах Республики Молдова, таких как Кунича, Покровка и др. Архаичные реалии, верования, бытовые нормы жизни, а также категории времени, пространства, цвета, числа, слов, действ, предметов и т. д., имевшие магическое значение и силу, за время многовековой фольклоризации обусловили возникновение и формирование уникального, сложного и яркого образца народной культуры и искусства. Семейно-бытовой обрядовый фольклор представляет собой одновременно и «институт жизневедения», и своеобразный памятник языка, образной мысли и жизненных идеалов. В нем глубоко системно отображены закономерности развития народной истории, человеческих прав, а также норм художественного творчества, представлена многогранная этническая картина мира.

Отношения соседствующих этносов, между представителями которых происходит общение различной степени активности, также оказываются вовлеченными в сферу бытования фольклора. Так называемые «народные переводы» – довольно распространенное явление в данной сфере (Друмя, 2008). Бывает, что одно и то же фольклорное произведение бытует в среде не только двух, но и трех этносов (примером может послужить песня *«Добрый вечер, девонька»* (русск.), *«Добрий вечір, дівчино»* (укр.), *«Добры вечар, дзяўчыначка»* (белорусск.). Фольклор народов Молдовы обогащается за счет фольклорных переводов. На русский язык, к примеру, переведен ряд украинских песен: *«Зеленая лещіонько»*, *«Коло млина, коло броду»*, *«Ой зійди, зійди, ясен місяцу»*, *«Ой мій батько гіркий»* и др. В русских селах бытуют молдавские/румынские песни, исполняемые на русском языке. Так, гульбищная песня *«Молодёхынькый жанился»*, является переводом молдавской/румынской песни *«Tinerel m-am însurat»*, а *«Лист зеленый, цвет мимозы…»* – переводной вариант молдавской/румынской песни *«Foaie verde, trei nuele»*. Перевод может быть *прямым*, когда текст переводится с языка оригинала, и *непрямым* – через язык-посредник. Примером непрямого перевода может служить ряд украинских песен, которые, являясь переводом молдавских/румынских песен, попали в украинский фольклор при посредничестве русского языка, на который они были переведены раньше. Некоторые такие тексты (*«Ляна»*, *«Молодым женился я»*, *«Лист зеленый, цвет калины»* и др.) анализирует в своей работе Г. К. Бостан (Бостан, 1981, 35). Доказательством непрямого перевода, по мнению автора, является наличие русских лексических и грамматических нюансов в украинских текстах, как, впрочем, и в обиходной речи: *Лист зеленый, лист калины,/ Полюбив и я дивчину,/ Но судьба моя такая –/ Вона дуже молодая*. Влияние молдавского фольклора испытала и русская сказка. Встречаются сказки, заимствованные полностью, с сохранением максимального числа элементов (пересказ на русском языке молдавских/румынских сказок *«Петря-дурак»*, *«Сказка о попе, дьяконе и учителе»* и др.). Иногда в сюжет русской сказки вплетаются мотивы и эпизоды из молдавской сказки. Так, в с. Кунича была записана сказка на известный сюжет *«Петух и жерновцы»*, в которой зафиксированы детали из сказки И. Крянгэ *«Кошелек с двумя денежками»*. Такие факты свидетельствуют о характере взаимоотношений этноса с соседями.

При исследовании фольклора действенным является принцип этнографической расшифровки фольклорных фактов и фольклористического прочтения этнографических фактов. Учитывая мнение К. В. Чистова о том, что «фольклористика по самому характеру изучаемого ею предмета – наука, одновременно и филологическая, и этнографическая», отметим, что для изучения семейно-бытового и календарного фольклора необходимы как филологический, так и исторический, философский, социологический, этнологический подходы освещения. В фольклорных произведениях художественно обобщены эстетические идеалы о жизни народа, историческое прошлое общества, человека. В обрядовом фольклоре же помимо всего ритуализируется, эстетизируется сама реальная жизнь, быт, верования, а также нормы поведения человека. Обрядовый фольклор представляется как свод знаний самых раз-

личных реалий, эпох и формаций, как жизневедческий инструмент духовного и практического плана. Исходя из этого, обрядовый фольклор изучается в единстве и взаимосвязи быта и искусства, слова и действа, реалий, мифа и ритуала. Действенная (акциональная) сторона обряда более консервативна к различным изменениям в обществе по сравнению со словесным материалом. В целях выяснения специфики обрядовой словесности целесообразно восстановить наиболее вероятную первоначальную структурную систему, семантику идей и функций действ, предметов, категорий, суть и значение которых наиболее целостно и выразительно запечатлелись в обрядовом творчестве. Возможности получения объективных исследовательских выводов обусловлены привлечением знаний различных дисциплин (этнографии, истории, этнолингвистики и т. д.).

Литература

Богомольная Р. А. Русская народная песня в Молдавии. Кишинев, 1968.

Бостан Г. К. Некоторые аспекты молдавско-русско-украинских фольклорных связей на современном этапе // Лимба ши литература молдовеняскэ, 1981, № 2.

Друмя Л. Х. Фольклорные переводы и лексико-стилевые интерференции (Взаимосвязи восточнороманской и восточнославянской поэзии) // Revista de etnologie şi culturologie. Vol. IV. 2008.

Майков Л. О былинах Владимирова цикла. СПб., 1863.

Марков А. В. Из истории русского былевого эпоса // Этнографическое обозрение, 1904, № 3.

Миллер В. Очерки русской народной словесности. М., 1897.

Самородов К. Т. Мордовские пословицы и загадки. Саранск, 1959.

Фольклор и этнография. Под ред. Б. Н. Путилова. Л., 1970.

Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Под ред. Б. Н. Путилова. М., 1974.

Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Под ред. Б. Н. Путилова. Л., 1990.

Фольклор: Проблемы историзма. М., 1988.

Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.

Частушки. Бухарест: Критерион, 1980.

Rezumat

Utilizarea materialelor de folclor pentru studierea modului și a concepției de viață a etniei este, fără îndoială, actuală, deoarece în ele s-a reflectat istoria multiseculară, specificul gospodăriei și al culturii, viața socială și de familie, relațiile cu alte etnii, credințele religioase și cunoștințele populare, regulile etice și valorile de bază. În procesul de studiere a creației poetice orale este eficient principiul descifrării etnografice a faptelor folclorice și citirea faptelor etnografice, depistate în folclor. Pentru studierea folclorului de familie și a celui calendaristic, este necesar atât principiul filologic, cât și cel istoric, filosofic, sociologic și etnologic.

Cuvinte-cheie: creația poetică orală, modul de viață a etniei, tabloul etic al lumii, abordare interdisciplinară.

Резюме

Привлечение фольклорных материалов для изучения жизнедеятельности этноса и его миропонимания, бесспорно, является актуальным, так как в них отразились многовековая история, хозяйство и культура, общественный и семейный быт народа, его взаимосвязи с другими этносами, религиозные верования и народные знания, этические установки и ценности. При исследовании устнопоэтического народного творчества действенным является принцип этнографической расшифровки фольклорных фактов и фольклористического прочтения этнографических фактов. Для изучения семейно-бытового и календарного фольклора необходимы как филологический, так и исторический, философский, социологический, этнологический подходы освещения.

Ключевые слова: устнопоэтическое народное творчество, жизнедеятельность этноса, этническая картина мира, междисциплинарный подход.

Summary

The usage of folklore materials gives a comprehensive view on the life of an ethnos and on its understanding of the surrounding world as well as its history, economy and culture, social and family ways of life, relationship with other ethnic groups, religion and folk knowledge, ethnic rules and values. The principles of the ethnographic interpretation of the folklore texts and the folklore interpretations of the ethnographic facts are very important for studying the folk art tradition. Philological, historical, philosophical, sociological, ethnological approaches are necessary for studying the calendar and family folklore.

Key words: folklore, the life of an ethnos, ethnic world view, interdisciplinary approach.

Lidia PRISAC

EVOLUȚIA NUMERICĂ A ARMENILOR DIN BASARABIA (1812–1918)

Armenii au jucat un rol deloc neglijabil în istoria Basarabiei, dar mai ales în istoria ei economică, fiind meșteșugari și mai ales comercianți. Chiar dacă au fost relativ puțini ca număr, din punct de vedere economic și cultural s-au bucurat în mod evident de o suprareprezentare cu rosturi istorice îndeajuns de bine conturate.

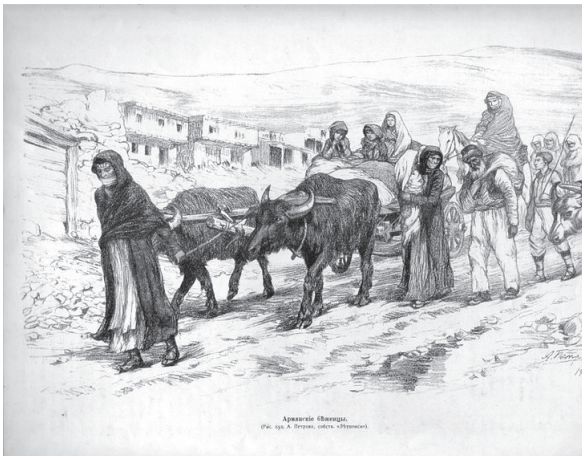
Pornind de la această aserțiune ne-am propus să prezentăm un studiu care ar reflecta evoluția comunității armene în perimetrul spațiului dintre Prut și Nistru, din perioada stabilirii armenilor în acest teritoriu până la începutul secolului XX. Din punct de vedere metodologic am recurs la studierea de conținut a literaturii de specialitate și a documentelor istorice privind procesele demografice in Basarabia.

Dacă privim retrospectiv în istoriografia problemei, am putea spune că cercetările referitoare la armeni constituie unul din subiectele cel mai puțin analizate, istoricii făcând referiri tangențiale asupra acestei comunități, iar contribuțiile fundamentale fiind rarități. Acestea aparțin lui Gh. Bezviconi, care a studiat armenii din Basarabia (Bezviconi, 1934) și mormintele acestora (Bezviconi, 1943) și istoricului armean J. Ananian (Ананян, 1991). Grație lucrării ultimului, dedicată apariției și dezvoltării coloniei armene Grigoriopol, sunt studiate legăturile comerciale ale armenilor cu Moldova, care reflectă nemijlocit perpetuarea comunității în spațiul pruto-nistrean. Referințe la comunitatea armeană pot fi găsite în studiile cercetătorilor V. Zelenciuc (Зеленчук, 1979), A. Toramanean (Тораманян, 1991), V. Tomuleț (Tomuleț, 1997), E. Râbalko (Râbalko, 1997), T. Nesterov (Nesterov, 1997), N. Demcenco (Demcenco, 2005), D. Haidarlî (Haidarlî, 2008) ș. a.

Înainte de a face o estimare numerică a armeni-

lor din Basarabia, vom face câteva referiri cu privire la emigrarea acestora în spațiul pruto-nistrean. Pe teritoriul istoric al Moldovei armenii sunt menționați pentru prima dată înainte de sec. XIV (Bezviconi, 1962, 22; Stelian, 1999, 34). Au pătruns în regiune din considerente religioase și ca urmare a scăderii nivelului de trai drept consecință a ingerințelor tătaro-mongole în secolele XIII–XIV, turcești și persane din secolele XV–XVII (Гуайта, 2005, 91-136). În același timp, pe teritoriul Moldovei trecea o cale comercială, care asigura conexiunea dintre bazinul Mării Negre cu Polonia și Germania de Est. Fiind promotori ai comerțului, această cale îi facea să se direcționeze spre Moldova, astfel încât în 1418, aproximativ 3 000 de familii de armeni (circa 15 000 de oameni), salvându-se de persecuții religioase, se stabilesc cu traiul în orașele Hotin, Iași, Dorohoi, Vaslui, Galați, Botoșani. Mai mult ca atât, domnii Moldovei fiind interesați de dezvoltarea comerțului, îi încurajau pe armeni să se așeze cu traiul în zonă prin acordarea unor privilegii pentru îndeletnicirile comericale și cele meșteșugărești (Haidarlî, 2008, 102). Spre exemplu, Alexandru cel Bun (1400–1432) a acordat armenilor dreptul de a face comerț și de a practica meșteșuguri în șapte orașe din Moldova (Тораманян, 1991, 223).

În teritoriul dintre Nistru și Prut armenii s-au așezat cu traiul mai ales în secolul XVIII. Autorul rus A. Skalikovski menționa că în anul 1779, o parte din armeni părăsind Crimeea s-au transferat cu traiul pe Don fondând colonia armenească Nahicevani, alții însă s-au stabilit în sudul teritoriului, în orașele porturi Akkerman, Ismail, Chilia, precum și Căușeni, Tatar-Bunar etc., pentru a se ocupa cu comerțul (Скальковский, 1850, 286). Unii armeni s-au strămutat în Basarabia din Polonia, stabilindu-se cu traiul în Hotin și Iași (Скальковский, 1850, 292).



Pictură de A. Petrov. Refugiați armeni, 1915.

În teritoriul istoric al Moldovei au fost efectuate mai multe recensăminte, în diferite perioade, care constituie surse foarte importante pentru a urmări procesele demografice din reigune. În literatura de specialitate sunt cunoscute datele statistice ale populației din anii 1774, 1777 și 1803 (Lozovanu, 2008, 143). Deși aceste recenseminte nu vizau direct structura etnică, fiind organizate mai ales în scopuri fiscale, acestea totuși ne vorbesc despre armenii stabiliți aici. Astfel, la 1774, dintre cei 564340 de locuitori ai Moldovei, 62 de familii (sau circa 310 persoane de ambele sexe), erau înregistrate fiind armeni. Aceștia constituiau până la 0,3% din numărul total de familii incluse în liste (21,6 mii) (Moldova, 1975).

În anii 1787–1791, în timpul războiului ruso-austro-turc, au fost strămutate din teritoriul raialelor turcești în Bugeac și spre cursul de mijloc al Nistrului 91 de familii armenești sau circa 455 de oameni. Tot în această perioadă, prin 1792, după anexarea la Rusia a teritoriilor din partea stângă a Nistrului este fondată colonia Grigoriopol[1], un important centru comercial al armenilor din această zonă care întreținea strânse legături comerciale cu piața moldovenească.

La începutul secolului XIX în Chișinău, Akkerman și în alte orașe din perimetrul spațiului pruto-nistrean au început să se strămute cu traiul negustori armeni din Imperiul Austriac și din partea stânga a Prutului. Numai în ianuarie 1810, în Chișinău au primit cetățenie rusească patru armeni sosiți din Imperiul Austriac. Asemenea exemple pot fi întâlnite frecvent în izvoarele de arhivă (Tomuleț, 1997, 240). Cu toate acestea, la momentul anexării Basarabiei la Imperiul Rus, populația armenească de aici era nesemnificativă, constituind aproximativ 400 de familii (Лашков, 1912, 59). Aceasta s-ar explica prin faptul că după fondarea coloniei Grigoriopol mulți armeni (aproximativ 507 de familii) din orașele Izmail, Akkerman, Chilia, Căușeni și Bender s-au transferat cu traiul în acest nou oraș, pentru a beneficia de privilegiile comerciale acordate acestei localități (Ананян, 1991, 38-71).

Odată cu anexarea Basarabiei la Imperiul Rus și a acordării acesteia unui șir de privilegii, inclusiv comerciale, numărul armenilor în noua gubernie a crescut semnificativ. Aceștia vin nu doar din guberniile ucrainene și ruse, ci și din Imperiul Austriac.

În același timp, Manuc bei-Mârzoian (1769–1817), de origine armeană, care a luat parte la negocierile Tratatului de Pace în urma războiului ruso-turc din 1806–1812 semnat la hanul său din București, s-a mutat cu traiul în Basarabia, aducând cu el circa 100 de familii de armeni din țările române (Moldova și Muntenia), care au devenit ulterior mari proprietari de pământ, cu importante funcții de stat, activități în comerț și în medicină (Râbalko, 1997, 144).

În 1816–1817, când se efectuează primul recensământ al ținutului (deși cu caracter parțial și date contradictorii)[2] la comanda Imperiului Rus, numărul armenilor domiciliați în Basarabia constituia 2 738 oameni (544 familii) sau 0,25% din toți locuitorii ținutului (492 de mii de locuitori). Partea considerabilă a populației armene era concentrată în județele: Orhei – 229 familii, Bender – 156, Ismail – 96, Hotin – 34 și Iași – 32.

Destul de numeroasă era comunitatea armeană din Chișinău, unde aceasta deținea poziții importante în comerțul intern și extern. Conform tabelei de taxare privind birul și prestațiile locale pe anul 1818, obștea armeană din Chișinău era formată din 101 familii[3].

Unii armeni se transferă cu traiul în Basarabia la începutul secolului XIX, când, conform ucazului din 30 ianuarie 1802, s-a permis stabilirea cu traiul a armenilor din Grigoriopol în alte orașe. Astfel, mulți dintre ei părăsesc Grigoriopolul și trec în Chișinău. Liderii comunității armenești din Chișinău, Calos Bogdasarov, Gadgi Vemsonov, Marderos Ghernitov, Circar Gadgi

Bogdasarov scriau la 6 septembrie 1821 că „încă până la ocuparea regiunii Basarabia de oștile rusești au venit împreună cu alți armeni ai guberniei Herson din orașul Grigoriopol în orașul Chișinău, unde s-au statornicit cu traiul, se ocupă cu comerțul și îndeplinesc împreună cu alți locuitori dările și prestațiile" (Tomuleț, 1997, 241). Armenii strămutați din Grigoriopol constituiau 26 de familii și s-au așezat la Chișinău în partea întâia și a patra a orașului și se ocupau, în mod special, cu comerțul (Tomuleț, 1997, 241).

În comunitatea armeană din Chișinău au intrat și supuși turci, de origine armeni, sosiți „...la invitația armenilor din Grigoriopol în 1816 din Țara Moldovei". Probabil, atrași de privilegiile comerciale, acordate negustorilor din Basarabia și fiind, în primul rând, negustori ei nu s-au transferat în Grigoriopol, care în acea perioadă ceda pozițiile ca centru comercial portului Odesa, dar au preferat să rămână în Basarabia, unde în 1817 au primit cetățenie rusească și au obținut dreptul „de a locui în Chișinău și a se ocupa liber cu comerțul". Conform datelor din 21 decembrie 1820, acești armeni constituiau 17 familii (92 de persoane). În anii 1819–1820 obștea armeană din Chișinău număra 116 familii, care plăteau 1740 lei bir și 1044 lei prestații locale (Tomuleț, 1997, 241).

Chișinăul secolului XIX. Strada Armenească.

Mai mult ca atât, din 14 noiembrie 1824, când negustorii armeni din Grigoriopol, prin reforma lui E. F. Kankrin, sunt obligați să se înscrie în breaslă (ghildie), mulți dintre ei părăsesc orașul și se stabilesc definitiv la Chișinău sau în alte orașe ale Basarabiei, completând rândurile negustorilor bogați. Ei devin proprietari de locuințe personale și prăvălii, și se considerau formal cetățeni ai orașului Grigoriopol (Ананян, 1991, 194-195). Spre exemplu, Gadji Asvadur Merzunov și Ariutiun Muradov dețineau în Chișinău niște clădiri personale, imense vii și livezi, și efectuau comerț cu „mărfuri prețioase"; Sarkiz Melicanov și Cerkez Kirkarov dispuneau de clădiri și prăvălii personale și efectuau comerț cu mărfuri de băcănie; Carabet Arakelov și Mardiras Agapov posedau și ei clădiri personale, loturi de viță-de-vie și dădeau în chirie prăvălii, cârciume și se ocupau cu vânzarea în prăvălii a „mărfurilor prețioase" (Tomuleț, 1997, 246-247).

Armenii dețineau poziții importante în comerțul intern și extern în orașele din sudul Basarabiei, unde obștea acestora era destul de numeroasă. În 1813, descriind orașul Akkerman, șeful vamelor de control Baikov scria că „mulți negustori greci, armeni și evrei s-au așezat aici, folosindu-se de avantajele așezării geografice", se ocupă nu doar cu comerțul intern, dar și exportă „...diferite produse pentru a le vinde în Odesa și gubernia Herson" (Tomuleț, 1997, 243).

Aceste categorii de negustori se ocupau cu comerțul și în alte orașe din sudul Basarabiei. În 1817, în orașul Ismail funcționau 197 de prăvălii, dintre care ale armenilor – 37, celelealte revenindu-le evreilor, grecilor, bulgarilor, velicorușilor, moldovenilor, ucrainenilor și altor categorii de negustori (Tomuleț, 1997, 243).

Armenii din Basarabia se ocupau în primul rând, cu meșteșugăritul și comerțul, alții cu pomicultura și viticultura, și doar cea mai mică parte era antrenată în cultivarea cerealelor. În 1817, în Ismail, locuiau 73 de familii de armeni (272 de locuitori) uniți în obștea, care poseda 62 de case de locuit, o cafenea, un magazin și cele 37 de prăvălii. Din numărul total de familii, 15 se ocupau cu activitatea comercială, 27 practicau comerțul cu amănuntul, 26 – cu meșteșugurile, 2 – cu giuvaergeria, 2 – cu croitoria și tăbăcăria și 1 deținea o cafenea. O parte dintre ei erau orășeni destul de bogați. Drept exemplu pot servi armenii Hadji Mandrov și Antip Nagadji, care practicau comerțul cu amănuntul. Unul din ei deținea 4 prăvălii, celălalt – 3. Berdoa Mogardicev era proprietarul unui magazin și a unei prăvălii, iar Carabet Hadji Markarov avea 2 clădiri și o prăvălie (Tomuleț, 1997, 243).

Drept urmare, în prima jumătate a sec. XIX, ca rezultat al politicii imperiale de privilegiere numărul armenilor în Basarabia crește considerabil. Dacă în 1809 erau înregistrate 321 de familii armenești, atunci în 1817 armenii constituiau 2738 de oameni sau 0,25% din populația Basarabiei.

Conform calculelor lui V. M. Kabuzan, de la 1812 până la 1858, populația Basarabiei a crescut de la cca 255 mii la peste un milion de persoane. Din sporul de peste 760 de mii de locuitori, cca. 440 de mii s-au datorat creșterii naturale, iar cca 320 de mii – migrațiilor din afară (Solomon, 2001, 149), printre care erau și armeni.

De la mijlocul secolului XIX, evoluția etnodemografică a Basarabiei poate fi urmărită după statisticile bisericești, rapoarte ale autorităților, estimărilor unor etnografi, iar odată cu introducerea serviciului militar obligatoriu și după referințele în registrele militare (Solomon, 2001, 149). Cu toate acestea, în virtutea modalităților prin care se efectua evidența populației, este greu de estimat evoluția exactă a numărului armenilor în Basarabia pe parcursul sec. XIX. Primul recensământ oficial al populației din Imperiul Rus, realizat la 28 ianuarie 1897, arată că cota parte a armenilor din totalul populației Basarabiei scade. Dacă în anul 1835 ei constituiau 0,3% din numărul total al populației, atunci în anul 1897 ei constituiau doar 0,1% (Первая, 1897, 2-3). În această perioadă 3 dintre guberniile Imperiului Rus aveau populație armeană: Basarabia, Podolia și Herson. Deși, datele acestui recensământ nu pot fi declarate exacte, fiind contestate la scurt timp de mulți etnografi, ele, totuși, exprimă realități teritoriale ale structurii etnice. Mai mult ca atât, acest document statistic oferă date privind apartenența etnică prin rubrica limba maternă.

Astfel, conform recensământului, armenii reprezentau o populație importantă în orașele din Basarabia (din totalul de 1 935 412 persoane, 2 080 erau armeni), Podolia (din totalul de 3 018 299 persoane, 85 erau armeni) și Her-

son (din totalul de 2 733 612 persoane, 2 070 erau armeni) după cum sunt reflectate în tabelul ce urmează.

În explicarea scăderii numărului armenilor în Basarabia spre finele secolului XIX, nu excludem o posibilă asimilare a acestora, din moment ce majoritatea armenilor de aici, vorbeau, la data respectivă o altă limbă decât cea maternă.

Ca un rezumat la perioada prezentată în care putem să documentăm evoluția numărului armenilor din Basarabia, trebuie să remarcăm că în etapa următoare, odată cu destrămarea Imperiului Țarist (1917), dar și cu declararea independenței Armeniei, la 28 mai 1918, populația de origine armeană din Basarabia scade și mai mult. Astfel, potrivit recensământului general al populației efectuat la 29 decembrie 1930 de autoritățile române, în Basarabia, parte componentă a României întregite, armenii erau estimați la 1509 locuitori, dintre care 329 în mediul rural. Cei mai mulți erau localizați în Lăpușna (583), Cetatea Albă (407) și Bălți (242) (Solomon, 2001, 168). Deși între cele două războaie mondiale Basarabia a cunoscut un ritm accelerat de creștere a numărului populației decât media pe întreaga România, cifra armenilor, totuși, a fost în scădere. Iar după intervenția sovietică în Basarabia, în iunie 1940, cea mai mare parte a comunității armene s-a refugiat în România (Cheramidoglu, 1998–1999, 128).

Abordarea evoluției numerice a armenilor din perimetrul spațiului dintre Prut și Nistru ne face să tragem câteva concluzii. Armenii care s-au stabilit în regiune mai ales pe parcursul secolului XIX, practicând comerțul și unele meșteșuguri, au constituit un element important care a contribuit atât la dezvoltarea economică a Basarabiei, cât și la intensificarea legăturilor comerciale cu alte regiuni. Odată cu stabilirea acestora în Basarabia, importanța economică a coloniei armenești Grigoriopol scade. Deși puțin numeroși, ei au reprezentat o forță economică mult mai mare decât ponderea lor numerică reală. Încadrându-se activ în viața socioeconomică, mai ales în orașele Basarabiei, ei au avut totodată un rol hotărâtor în urbanizarea regiunii.

Recensământul oficial al populației Imperiului Rus pe etnii pentru guberniile Basarabia, Podolia și Herson (1897) [4]

Gubernia	BASARABIA	PODOLIA	HERSON
Total	1935412	3018299	2733612
Moldoveni/Români	920919	26764	147218
Francezi	476	245	1353
Ucraineni	379698	2442819	1462039
Ruși	155774	98984	575375
Beloruși	2471	834	22958
Cehi	482	886	1351
Polonezi	11696	69156	30894
Bulgari	103225	57	25685
Sârbi	53	30	390
Greci	2737	33	8297
Albanezi	848	3	37
Germani	60206	4069	123453
Armeni	2080	85	2070
Țigani	8636	510	1671
Evrei	228168	369306	322537
Găgăuzi/turci	55790	56	508
Tătari	777	2296	3152
Turkmeni	405	1	3
Alte etnii	971	2165	4621

Note

[1] Colonia armenească Grigoriopol a fost fondată oficial după ucazul Ecaterinei a II din 12 octombrie 1794 (Tomuleț, 1997, 248).

[2] Recensământul a înregistrat 492 de mii de locuitori și 1040 de localități rurale. Totodată alte surse, cum ar fi cele pentru anul 1812 menționează între 275 și 334 mii de locuitori, cu 17 localități urbane și 683 rurale (Lozovanu, 2008, 144; Зеленчук, 1979, 98-99).

[3] Mărimea birului depindea de avuția contribuabilului, la acesta era impusă majoritatea populației Basarabiei (Tomuleț, 1997, 248).

[4] Vezi: Lozovanu D. Evoluția structurii etnice a populației Republicii Moldova // Buletinul Științific al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei. Vol. 9 (22). Chișinău, 2008. P. 145.

Literatura

Bezviconi Gh. Armenii din Basarabia // Din trecutul nostru, nr. 3-4. F. a. f. l.

Bezviconi Gh. Contribuții la istoria relațiilor româno-ruse. București: Editura Academiei RPR, 1962.

Bezviconi Gh. Mormintele armenești dintre Prut și Nistru. Profiluri de ieri și de azi. București: Editura I. Carabas, 1943.

Cheramidoglu C. Emigrația prin portul Constanța (1935–1947) // Europa XXI. București: Editura Academiei Române, vol. VII-VIII. 1998–1999.

Demcenco N. Necropola armeano-poloneză a municipiului Chișinău: personalități din domeniul artei și științei // Tyragetia. Revista de arheologie, istorie și culturologie, nr. XIV. 2005.

Haidarlî D. Date istorice cu privire la populația armenească în spațiul pruto-nistrean (până la sfârșitul secolului al XIX-lea) // Revista de Istorie a Moldovei, nr. 3. 2008.

Lozovanu D. Evoluția structurii etnice a populației Republicii Moldova // Buletinul Științific al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei. Vol. 9 (22). 2008.

Dmitrievici P. Gh. Moldova în epoca feudalismului (Recensămintele populației Moldovei din anii 1772-1773 și 1774), t. VII, part. I-II. Chișinău, 1975.

Nesterov T. Biserica Apostolică Armenească Sf. Maica Domnului // Chișinău. Enciclopedie. Chișinău: Museum, 1997.

Nesterov T. Biserica Învierea Domnului // Chișinău. Enciclopedie. Chișinău: Museum, 1997.

Nesterov T. Strada Armenească // Chișinău. Enciclopedie. Chișinău: Museum, 1997.

Râbalco E. Cimitirul armenesc // Chișinău. Enciclopedie. Chișinău: Museum, 1997.

Solomon F. Identitate etnică și minorități în Republica Moldova. Bibliografie. Iași: Fundația Academică „A.D. Xenopol", 2001.

Stelian S. Schiță istorică a comunității armene din România. București: Ararat, 1999.

Tomuleț V. Activitatea comercială a negustorilor armeni în Basarabia în prima treime a sec. XIX // Tyragetia. Revista de arheologie, istorie și culturologie, nr. XV-V, 1997.

Ананян Ж. Армянская колония Григориополь. Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1962.

Гуайта Д. 1700 лет верности. История Армении и ее Церкви. М.: Юнистрой, 2005.

Зеленчук В. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. Этнические и социально-демографические процессы. Кишинев: Штиинца, 1979.

Лашков Н. Бессарабия к столетию присоединения к России 1812–1912 гг. Кишинев, 1912.

Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. СПб., 1897.

Скальковский А. Опыт статистического описания Новороссийского края. Часть 1. Одесса, 1850.

Тораманян А. Из истории строительной деятельности армян в Молдавии. М.: Внешторгиздат, 1991.

Rezumat

Studiul de față prezintă evoluția demografică a armenilor în Basarabia pe parcursul secolului XIX – începutul sec. XX. Comunitatea armeană din Basarabia a fost unul din subiectele cel mai puțin cercetate în istoriografie. Armenii stabiliți în spațiul dintre Prut și Nistru pe parcursul secolului XIX, au practicat comerțul și unele meșteșuguri, au contribuit la dezvoltarea economică a Basarabiei și la intensificarea legăturilor comerciale cu alte regiuni. În pofida faptului că erau puțin numeroși, ei au reprezentat o forță economică mult mai mare decât ponderea lor numerică.

Cuvinte-cheie: armenii din Basarabia, comerțul, meșteșuguri, aportul economic.

Резюме

В данном исследовании описывается демографическое развитие армян в Бессарабии в XIX в. Армянское сообщество Бессарабии является одним из наименее исследованных. Армяне, которые обосновались в регионе между реками Прут и Днестр в XIX в., занимаясь торговлей и определенными ремеслами, внесли свой вклад как в экономическое развитие Бессарабии, так и в интенсификацию торговых связей с другими регионами. Несмотря на свою немногочисленность, армяне играли значительную роль в экономике края.

Ключевые слова: армяне Бессарабии, торговля, ремесла, экономический вклад.

Summary

The study describes demographic development of the Armenians in Bessarabia during the XIXth century. The Armenian Community from Bessarabia was one of the topics the least researched. Thus, Armenians who settled down in the region of the Prut and Dniester Rivers in the XIXth century, practicing trade and certain crafts contributed to the economic development of Bessarabia and intensified the commercial ties with other regions. Although less numerous, they represented a considerable economic force in comparison with their share of real numbers.

Key words: Armenians from Bessarabia, trade, crafts, economic contribution.

Олег ГАЛУЩЕНКО

ВЛИЯНИЕ ДОКТРИНЫ КОМИНТЕРНА НА ЭТНОПОЛИТИЧЕСКУЮ СИТУАЦИЮ В МОЛДАВСКОЙ АССР

Часть I

Как известно, в 1919 г. в Москве был создан Коммунистический Интернационал (Коминтерн). Из ранее закрытых архивов в последнее время опубликован ряд новых документов о его деятельности[1] (см. подробнее: Галущенко, 2011). Коминтерн под руководством ЦК РКП(б), при помощи Иностранного отдела ОГПУ, Разведывательного управления штаба РККА и других организаций создал целую сеть опорных организационных и военно-технических революционных центров. Ближайшим к нашему региону стал Венский центр, работавший под прикрытием советского полномочного представительства. Однако поражение в 1923 г. «германского Октября» привело к нарастанию дуализма в практических действиях Москвы в середине этого десятилетия. В феврале 1925 г. произошел отказ от создания диверсионных групп в рамках практики «активной разведки». Правда, для Бессарабии сделали временное исключение. После победы политической линии на построение социализма в одной стране интерес Советского Союза к Балканам постепенно угасал вплоть до начала Второй мировой войны (Национальный вопрос.., 2003, 3-7, 384-386, 392 и др.).

В этой ситуации советское руководство на прямой вооруженный конфликт с Румынией не решилось, а предпочло активизировать подпольную коммунистическую деятельность, дипломатиче-

ские усилия [2], а также распространить на молдаван Левобережья Днестра основные положения своей национальной политики.

После окончания гражданской войны постепенно возрастало внимание новой власти к национальным проблемам, но главными, по-прежнему, считались другие вопросы. На состоявшемся в марте 1921 г. X съезде РКП(б) В. П. Затонский, в дальнейшем активно участвовавший в создании Молдавской АССР, заявил: «Сейчас, товарищи, когда мысль направлена совсем по другому пути, когда мы думаем больше о топливе, о продоволь-ствии, о политике по отношению к крестьянству, сейчас как-то нет большой охоты выступать по такому вопросу, как вопрос национальный. Когда я читал тезисы т. Сталина, то, по совести говоря, я несколько удивлялся, зачем этот вопрос был поставлен на этом съезде, по крайней мере, в той форме, в какой он поставлен в предъявленных вам тезисах» (Десятый съезд.., 1963, 201).

Близкого мнения придерживался А. И. Микоян: «Сейчас на окраинах не так остро стоит вопрос, должны ли быть республики или нет. Вопрос даже не в том, есть ли на это право или нет, есть ли право языка и пр. Эти вопросы бесспорны, – только они практически не осуществляются, поскольку имеются препятствия в отсталости окраинных народностей и в недостатке туземных сил, которые могли бы поднять местный язык на высоту культурного государственного языка. Съезду нечего заниматься этим вопросом» (Десятый съезд.., 1963, 207).

В упомянутых выше В. П. Затонским тезисах И. В. Сталина впервые говорилось об уклонах, по мнению генерального секретаря, вульгаризировавших и искажавших политику партии в национальном вопросе. Впоследствии по обвинению в национал-уклонизме были репрессированы многие партийные и советские работники. Одними из первых оказались «филипписты» и «буддисты» – сторонники Филиппа Махарадзе и Буду Мдивани в Грузии, а также приверженцы Н. Нариманова, Р. Ахунова, М. Гусейнова в Азербайджане и многие другие, в том числе в Молдавской АССР.

X съезд РКП(б) принял постановление «Об очередных задачах партии в национальном вопросе». В нем ставилась задача помочь трудовым массам невеликорусских народов догнать ушедшую вперед центральную Россию. Помочь им: а) развить и укрепить у себя советскую государственность в формах, соответствующих национально-бытовым условиям этих народов; б) развить и укрепить у себя действующие на родном языке суд, администрацию, органы хозяйства и власти, составленные из людей местных, знающих быт, психологию местного населения; в) развить у себя прессу, школу, театр, клубное дело и др. культурно-просветительные учреждения на родном языке и т. д. (Десятый съезд.., 1963, 603, 604).

После очередного постановления в реальной жизни нерусских народов существенных изменений происходило немного, что понятно, если учесть объективную ситуацию, а также позицию большого числа партийных кадров. Все же обстановка в верхних эшелонах власти стала меняться в связи с подготовкой к образованию Советского Союза. Состоялась дискуссия по национальному вопросу, по проблеме государственного обустройства многочисленных этносов, проживавших на территории бывшей царской России. В. И. Ленин отрицательно отнесся к идее автономизации, то есть к вхождению Украины, Белоруссии, Армении, Азербайджана, Грузии в состав Российской Федерации на правах автономных республик (Подр. см.: Плимак, 1989).

И. В. Сталин вначале придерживался другого мнения: «3. За четыре года гражданской войны, – подчеркнул он 22 сентября 1922 г. в письме В. И. Ленину, – когда мы ввиду интервенции вынуждены были демонстрировать либерализм Москвы в национальном вопросе, мы успели воспитать среди коммунистов, помимо своей воли, настоящих и последовательных социал-независимцев, требующих настоящей независимости во всех смыслах и расценивающих вмешательство ЦК РКП как обман и лицемерие со стороны Москвы;

4. Мы переживаем такую полосу развития, когда форма, закон, конституция не могут быть игнорированы, когда молодое поколение коммунистов на окраинах **игру в независимость** (выделено нами – О. Г.) отказываются понимать как игру, упорно признавая слова о независимости за чистую монету и так же упорно требуя от нас проведения в жизнь буквы конституции независимых республик;

5. Если мы теперь же не постараемся приспособить форму взаимоотношений между центром и окраинами к фактическим взаимоотношениям, в силу которых окраины во всем основном, безусловно, должны подчиняться центру, т. е. если мы теперь же не заменим формальную (фиктивную) независимость формальной же (и вместе с тем реальной) автономией, то через год будет несравненно труднее отстоять фактическое единство советских республик (Несостоявшийся юбилей, 1992, 109).

И. В. Сталин сформулировал вопрос весьма конкретно: «Одно из двух: либо действительная независимость и тогда – невмешательство центра, <…> либо действительное объединение советских республик в одно хозяйственное целое с формальным распространением власти СНК, СТО и ВЦИК РСФСР на СНК, ЦИК и экономсоветы независимых республик, т. е. замена фиктивной независимости действительной внутренней автономией республик в смысле языка, культуры, юстиции, внудел, земледелия и прочее» (Несостоявшийся юбилей, 1992, 108). Точка зрения В. И. Ленина победила, и Советский Союз был юридически создан как союзное государство.

Полемика продолжилась в апреле 1923 г. на XII съезде РКП(б), что рельефно проявилось в ходе работы его секции по национальному вопросу. На заседаниях секции позиция И. В. Сталина была подвергнута серьезной критике. Возражая своим оппонентам, он говорил: «Нельзя бухарца назвать – я даже не знаю как уж его назвать – но вводить туда свои войска можно? С точки зрения определения прав национальностей этого делать нельзя. В чем

же дело? В том-то и дело, что в национальном вопросе есть свои пределы. Это – важный вопрос, но есть другой вопрос, более важный, вопрос о власти рабочего класса. Вот в чем дело. Мы обязаны проводить в жизнь принцип самоопределения народов, безусловно, но кроме этого, есть право рабочего класса на свою власть, есть право на укрепление своей власти. Вы должны честно и открыто сказать всем националам (национал, кажется, теперь ругательное слово), что мы иногда вынуждены идти против права самоопределения национальностей, против их интересов за сохранение рабочими своей власти. В этом не вина, а беда наша. И те, которые здесь охотно раздают всякие обещания, должны это сказать честно, что мы нарушаем право на самоопределение и не можем не нарушать, ибо вопрос национальный есть подчиненный вопрос в отношении к вопросу рабочему» (Национальный вопрос.., 1992, 211).

Далее И. В. Сталин, отметив необходимость создания национальных воинских частей, вернулся к вопросу о выводе войск с территорий юридически независимых республик. «Первое требование самоопределения, – отметил он, – это вывод войск. Сейчас мы себе этой роскоши позволить не можем. Вот в чем беда. Если вывести войска из Грузии, туда войдут турки, пострадает революция. Если вывести из Украины, туда войдут сначала бандочки полуукраинские, полупольские, потом они начнут крупнеть и сами же украинцы потребуют ввести русские войска, иначе их задушат» (Национальный вопрос.., 1992, 211).

Важно обратить внимание и на одну из поправок к обсуждавшимся на секции тезисам, внесенную от имени украинской делегации Х. Г. Раковским: «Тезисы ЦК целиком приняты в основу, но есть еще мотивы, которые в тезисах ЦК отсутствуют, а имеют большое значение. Я бы предложил принять за основу один дополнительный тезис. Он был принят на Украине на партийной конференции и имеет отношение к международному моменту. <...> Я спрашиваю, в тезисах по национальному вопросу ЦК выдвинут ли какой-нибудь пункт, где указывается на важность международного момента в решении национального вопроса внутри?»

Против принятия данной поправки выступили Г. Е. Зиновьев и И. В. Сталин. Свое отрицательное отношение к ней они обосновали не по существу поднятого вопроса (с ним все были согласны), а только по форме. Несмотря на поддержку Н. А. Скрыпника, при голосовании большинство оказалось против.

Еще одну попытку предприняла Э. Фрумкина, перенеся к тому же акцент на внутренние дела. «Та мысль, – сказала она, – которую вносил т. Раковский, относится ко всей резолюции. Тов. Раковский вносил большой тезис, я этого тезиса не вношу, а лишь простое предложение, чтобы в соответствующих местах было упомянуто о Белоруссии и Украине. Этого совершенно достаточно, ибо возражения, которые делал т. Сталин, сводились не к мысли по существу, а к архитектурной нестройности. Тов. Сталин говорил, что эта резолюция имеет уклон на Восток. Я думаю, что в нескольких местах можно упомянуть о Белоруссии и о Украине. На Украине невыносимое положение, там нет школ на украинском языке» (Национальный вопрос.., 1992, 216). Большинство отклонило и это предложение.

По-другому обстояло дело с поправкой к пункту о борьбе с великорусским шовинизмом, вынесенной на обсуждение М. В. Фрунзе: «У нас наша партия на Украине страдает тем обстоятельством, что по своему составу она является на 3/4 неукраинской (голос: на 7/8), 24% украинцев, а остальные по национальному происхождению не украинцы. Из 24% украинской части нашей партии только 8% считают своим родным языком украинский. Во всех городах в большинстве русский рабочий класс, если он по происхождению украинский, то русифицировался. Смычка рабочего класса с крестьянством через развитие национальной культуры имеет колоссальное значение. Поэтому я эту поправку предлагаю принять.

Сталин. Я поддерживаю поправку тов. Фрунзе, только предлагаю заменить слова “пришлых элементов”.

Мануильский. Я опасаюсь одного, что вынося эту резолюцию, после декларации, которая была на местах, мы устроим кавардак против русской культуры. Это будет так использовано, что в конце концов создастся неудобное положение. Я считаю, что об этом лучше помолчать, на практике проводить, но вообще помолчать» (Национальный вопрос.., 1992, 216, 217). Также против был Л. Д. Троцкий, а за – Н. А. Скрыпник. И. В. Сталин вмешался в дискуссию еще раз. «Тов. Фрунзе был более точен и более отвечает на вопрос, чем тов. Троцкий. Я полагаю, что тов. Скрыпник прав, мы должны принять в этой редакции, которую предложил тов. Фрунзе» (Национальный вопрос.., 1992, 217). В результате обсуждения поправка М. В. Фрунзе была принята.

Приводя столь обширные цитаты, мы хотели подчеркнуть, что, во-первых, М. В. Фрунзе задолго до официального начала борьбы за создание Молдавской АССР на Левобережье Днестра уже участвовал в дискуссиях по национальному вопросу. Причем не только на украинском, но и на общепартийном, общесоюзном уровне, приобретя тем самым необходимый опыт и, что было еще важнее – благосклонное отношение к своим предложениям со стороны генерального секретаря ЦК РКП(б) И. В. Сталина. Во-вторых, единства в определении путей и способов решения национального вопроса в то время не существовало как среди руководства Украины, так и Советского Союза. Следует отметить еще одно обстоятельство. Именно украинская делегация настаивала на установлении взаимосвязи в решении национального вопроса внутри страны с действием внешнеполитических факторов. Менее чем через год большинство украинских руководителей выступило против создания на территории Украины Молдавской АССР, хотя образование данной республики должно было оказать давление на Румынию в бессарабском вопросе.

XII съезд РКП(б) принял резолюцию «По национальному вопросу», в которой говорилось об уклоне к национализму, но на первое место выдвигалась опасность уклона великодержавного. В

резолюции съезда отмечалось: «…Союз Республик расценивается значительной частью советских чиновников в центре и на местах не как союз равноправных государственных единиц, призванный обеспечить свободное развитие национальных республик, а как шаг к ликвидации этих республик, как начало образования так называемого „единого – неделимого”» (Двенадцатый съезд.., 1968, 695).

Общим было то, что формирование СССР рассматривалось всей партией как реальная основа для организации всемирной республики советов. В резолюции подчеркивалось: «Союз Республик, созданный на началах равенства и добровольности рабочих и крестьян отдельных республик, является первым опытом пролетариата в деле урегулирования международных взаимоотношений независимых стран и первым шагом к созданию будущей всемирной Советской республики труда. Поскольку Союз Республик является новой формой сожительства народов, новой формой их сотрудничества в едином союзном государстве, в рамках которого должны быть изжиты обрисованные выше пережитки в процессе совместной работы народов, высшие органы Союза должны быть построены таким образом, чтобы они полностью отражали не только общие нужды и потребности всех национальностей Союза, но и специальные нужды и потребности отдельных национальностей» (Двенадцатый съезд.., 1968, 695).

Рассматривая вопрос об организации жизнедеятельности национальных республик, съезд потребовал, чтобы им были предоставлены широкие финансовые, в частности, бюджетные права, реально обеспечивающие возможность их собственной государственно-административной, культурной и хозяйственной инициативы. Органы государственной власти национальных республик следовало комплектовать по преимуществу из людей местных, знающих язык, быт, нравы и обычаи соответствующих народов. В резолюции содержалось требование издать специальные законы, обеспечивающие использование родного языка во всех государственных органах и во всех учреждениях, обслуживающих местное население и национальные меньшинства, причем «...законы, преследующие и карающие со всей революционной суровостью всех нарушителей национальных прав и в особенности прав национальных меньшинств» (Двенадцатый съезд.., 1968, 695).

После этого в Украине перешли к активным и довольно масштабным действиям по украинизации и по удовлетворению естественных культурных потребностей национальных меньшинств. Конечно, и ранее предпринимались отдельные шаги в данном направлении.

Так, в ноябре 1920 г. состоялось совещание учителей молдавских школ Тираспольского уезда. В решениях совещания отмечалось: «Ввиду предубежденности молдавского населения к проведению в жизнь реформ социального характера, умело провести агитацию в том смысле, что развитие умственного кругозора может быть успешнее только на материнском языке. <…> Первый год обучения по трудовому принципу вести исключительно на молдавском языке и только в конце учебного года вести устную беседу на русском языке. Ознакомление с процессом чтения и письмо должны производиться на латинском алфавите. На втором году занятия продолжаются на молдавском языке, а преподавание русского языка вводится как второстепенный предмет с третьего года по седьмой год включительно. Наоборот, преподавание общеобразовательных предметов желательно вести (за отсутствием подготовленного кадра учителей) на русском языке, а молдавский язык может преподаваться факультативно или как предмет» (Культура Молдавии, 1976, 18).

Эта политика постепенно стала общегосударственной. Поэтому данная общепартийная и общегосударственная политика является, по нашему мнению, одной из важных объективных причин создания Молдавской АССР. Существовавшая в середине 20-х гг. ситуация в национально-государственном строительстве в Советском Союзе благоприятствовала реализации идеи создания еще одной автономной республики – Молдавской АССР на Левобережье Днестра.

На похороны В. И. Ленина в начале 1924 г. в Москву съехались коммунисты из многих стран мира, не говоря уже о СССР. Одна из встреч бессарабских и румынских коммунистов состоялась 4 февраля. В докладе по вопросу об организации Молдавской автономной области на левом берегу Днестра И. Дик заявил, что по проблеме Бессарабии сформировались две точки зрения: настаивать на проведении референдума о самоопределении или в результате каких-то уступок со стороны Румынии признать ее права на Бессарабию (Cojocaru, 2009, 87, 88).

На следующий день состоялось еще одно заседание инициативной группы, полностью одобрившей текст «Докладной записки о необходимости создания Молдавской Советской Социалистической Республики». В этом документе изложены причины образования Молдавской республики. Главным был тезис «об обратном получении Бессарабии», а также о последующем распространении революции на страны Балканского полуострова и Восточной Европы. Вместе с тем, было подчеркнуто, что молдавское население, живущее в пограничной полосе, «... по соображениям чисто военного свойства, пользуется особенными заботами о своем экономическом благоустройстве. Если к этому добавить специфические культурные интересы молдавского населения, то, исходя из этнографического момента на основе советской национальной политики, можно было бы создать автономную социально-политическую Молдавскую единицу в пределах УССР или в системе СССР. На наш взгляд, подобной единицей могла бы быть Молдавская Советская Социалистическая Республика» (Докладная записка.., 1992, 59).

Началась упорная и продолжительная борьба за воплощение в жизнь идеи создания Молдавской республики на левом берегу Днестра. Противоречиво протекавшие этнополитические процессы в конечном итоге все же привели к учреждению молдавской государственности в форме автономной республики в составе УССР. Исключительную роль

сыграл международный фактор. 29 июля 1924 г. состоялось решающее заседание Политбюро ЦК РКП(б). Оно постановило:

«а) Считать необходимым, прежде всего *по политическим соображениям* (выделено нами – О. Г.), выделение молдавского населения в специальную автономную республику в составе УССР и предложить ЦК КПУ дать соответствующие директивы украинским советским органам.

б) Предложить ЦК КПУ сделать сообщение в Политбюро ЦК РКП через месяц о ходе работ по организации Молдавской Автономной Республики.

в) Поручить тов. Фрунзе наблюдение за быстрейшим проведением этого вопроса» [4].

Примечания

[1] Национальный вопрос на Балканах через призму мировой революции: В документах центральных российских архивов начала – середины 20-х годов. Ч. 1. Май 1922 г. – май 1924 г. М., 2000. Ч. 2. Июнь 1924 г. – декабрь 1926 г. М., 2003; Cojocaru G. E. Cominternul şi originile "moldovenismului": Studiu şi documente. Chişinău, 2009; и др.

[2] См. подробнее: Бессарабский вопрос и образование Приднестровской Молдавской Республики. Сб. официальных документов. Тирасполь, 1993; Коммунистическое подполье Бессарабии (1918–1940). Сб. документов и материалов в 4-х томах. Т. I. Кишинев, 1987 и др.

[3] Х. Г. Раковский предложил включить дополнительно тезис «Значение национального вопроса в развитии мировой революции» // Национальный вопрос на перекрестке мнений: 20-е годы. Документы и материалы. М., 1992. С. 215.

[4] Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17, оп. 3, д. 453, л. 2, 3.

Литература

Галущенко О. С. Коминтерн и этнополитические процессы к востоку от Днестра в первой половине 20-х годов XX века // Revista de Etnologie şi Culturologie. Vol. X. Chişinău, 2011.

Двенадцатый съезд РКП(б). 17–25 апреля 1923 года. Стенографический отчет. М., 1968.

Десятый съезд РКП(б). Стенографический отчет. М., 1963.

Докладная записка о необходимости создания Молдавской Советской Социалистической Республики // Cugetul (în limba rusă), 1992, № 5-6.

Культура Молдавии за годы Советской власти. Сб. документов и материалов в 4-х томах. Т. 1. Ч. 2. Кишинев, 1976.

Национальный вопрос на Балканах через призму мировой революции: В документах центральных российских архивов начала – середины 1920-х годов. Ч. 2. Июнь 1924 – декабрь 1926. М., 2003.

Национальный вопрос на перекрестке мнений: 20-е годы. Документы и материалы. М., 1992.

Несостоявшийся юбилей. Почему СССР не отпраздновал своего 70-летия? Сб. документов. М., 1992.

Плимак Е. Политическое завещание В. И. Ленина: истоки, сущность, выполнение. 2-е изд. М., 1989.

Cojocaru G. E. Cominternul şi originile "moldovenismului": Studiu şi documente. Chişinău, 2009.

Rezumat

În articol se analizează influenţa teoriei şi practicii Internaţionalei Comuniste asupra procesului de formare a RASS Moldoveneşti, asupra dezvoltării situaţiei etnopolitice în aceasta republică şi asupra situaţiei minorităţilor etnice. Studiul a fost scris în baza surselor de arhivă şi a unui mare număr de surse.

Cuvinte-cheie: RASS Moldovenească, Transnistria, Internaţionala Comunistă, istorie, etnologie, politologie.

Резюме

В публикации анализируются вопросы влияния теории и практики Коммунистического Интернационала на процесс создания Молдавской АССР, на развитие этнополитической ситуации в автономной республике, на положение национальных меньшинств. Статья написана на основе широкого круга источников, включая архивные.

Ключевые слова: Молдавская АССР, Приднестровье, Коммунистический Интернационал, история, этнология, политология.

Summary

The author analyzes the issues of the influence of theory and practice of Communist International on the process of the Moldavian ASSR formation, on the development of the ethnopolitical situation in the autonomous republic, on the situation concerning national minorities. The article is written on the basis of numerous sources, including archival ones.

Key words: Moldavian ASSR, Transnistria, Communist International, history, ethnology, political science.

Raisa CERLAT

EDUCAŢIA INTERCULTURALĂ ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ: OBIECTIVE ŞI DIMENSIUNI

Societatea contemporană se caracterizează printr-o frecvenţă mărită a contactelor interculturale. Întâlnirea cu membrii altei culturi poate provoca deschidere, dar şi încapsulare culturală. În acest context, educaţia interculturală ne învaţă cum să trăim unii cu alţii, promovând egalitatea, respectul şi deschiderea spre comunicarea cu „celălalt", contribuind nemijlocit la stabilitatea societăţii.

Printre cei mai activi susţinători ai principiilor interculturalităţii se numără şi Consiliul Europei, care este promotor al conceptului de „societate interculturală". Este vorba despre o societate ce recunoaşte diferenţele culturale, susţine dezvoltarea identităţilor specifice, încurajând în acelaşi timp dialogul intercultural, contactele, schimburile şi interferenţele culturale. Aceste principii sunt valide în general, în orice societate, în orice zonă din lume şi ele trebuie să se regăsească pe deplin la nivelul sistemelor educative. Şcoala joacă, fără îndoială, un rol esenţial în promovarea interculturalităţii, principiile acesteia trebuind să fie permanent prezente atât în curriculum, cât şi în ethosul instituţiei şcolare (Rus, Bota, 2002, 9).

Există deja multe lucrări consacrate educaţiei interculturale[1], cercetarea este însă, departe de a fi încheiată. În acest context, articolul de faţă îşi propune elucidarea semnificaţiei, a dimensiunilor şi obiectivelor educaţiei interculturale[2].

O primă întrebare care poate apărea aici este: „Ce semnifică, de fapt, cultura și educația interculturală?"

Termenul de *cultură* desemnează un ansamblu moștenit social și transmis, de conduite și simboluri purtătoare de semnificații, un sistem de reprezentări și un sistem de limbaj, care se exprimă sub forme simbolice, un mijloc prin care oamenii comunică, își perpetuează și dezvoltă cunoștințele și atitudinile față de viață.

Cultura poate fi comparată cu un aisberg, doar o mică parte a căruia se găsește la suprafața apei, partea cea mai mare fiind ascunsă sub apă. La fel și cei mai mulți dintre noi, într-o mare măsură nu suntem conștienți de trăsăturile fundamentale ale culturii comunității din care facem parte. Așa cum nu simțim greutatea aerului, nu simțim nici presiunea atmosferei spirituale în care trăim. Atunci când întâlnim reprezentanți ai altor culturi și încercăm să stabilim diverse raporturi, constatăm că ei se comportă după alte reguli decât cele care în mediul nostru treceau ca fiind de la sine înțelese. Și nu numai comportamentul este altfel, ci și gândirea, modalitatea de percepție, reperele axiologice. Individul este influențat de atmosfera culturală în care trăiește și pe care o resimte ca normală. Firește că el are libertatea lui de a gândi, de a acționa, însă toate acestea sunt modelate cultural (Râmbu, 2008, 46). Obstacolul principal în comunicarea interculturală îl constituie tendința fiecăruia de a interpreta culturile străine prin prisma propriilor valori culturale. Cu greu înțelegem semnificația cuvintelor, a faptelor și acțiunilor care nu ne sunt specifice. Etnocentrismul nostru este cel ce diminuează comunicarea[3], el însă este greu de identificat, fiind de cele mai multe ori un proces inconștient. Aceasta înseamnă că comunicarea interculturală eficientă nu vine de la sine, ea trebuie conștient *educată*. În acest context, autorul rus G. Dmitriev menționează: „Educația interculturală rezultă dintr-un principiu metodologic fundamental, conform căruia toți și fiecare au o cultură ca un mod de viață, ca o combinație de mentalități, tradiții, accent, dialect, stil vestimentar, preferințe alimentare, norme de conduită, folclor, simboluri, valori morale și estetice, religie, etc., doar că la diferiți oameni cultura este diferită. Nu este bună sau rea, superioară sau inferioară, completă sau incompletă, dezvoltată sau nedezvoltată, civilizată sau primitivă, dar este *diferită*, având avantaje și dezavantaje, plusuri și minusuri, puncte forte și puncte slabe" (Дмитриев, 1999, 54).

Competența interculturală, impusă tot mai mult de realitatea contemporană ca modalitate de adaptare la mediul de viață în condițiile actuale, presupune trecerea de la viziunea monocentristă la o viziune de tip inter. Prin *competență interculturală*[4] subînțelegem acea capacitate relațională de a intra în raport cu persoane aparținând altor culturi, demonstrând permisivitate, respect și înțelegerea semnificațiilor culturale diverse (Cucoș, 2000, 25).

Conceptul de educație *interculturală* se corelează cu unul mai vechi, de sorginte anglosaxonă, si anume cel de *educație multietnică*, utilizat în SUA, Canada, Australia etc. după 1960. Acesta vizează pregătirea oamenilor pentru înțelegerea și acceptarea membrilor diferitor grupuri etnice.

Multă vreme conceptele de educație interculturală și educație multiculturală au fost considerate ca fiind sinonime. Practica educativă a reliefat însă faptul că cele două sintagme anterior menționate au ca referențial zone de realitate distincte. Multiculturalismul are în vedere simpla recunoaștere a existenței varietății culturale a societății contemporane și se referă la totalitatea demersurilor întreprinse în sensul conservării și valorizării individuale și adeseori individualiste a acestei varietăți, respectiv a diferențelor ce caracterizează diversele arealuri culturale. Din această perspectivă *educația multiculturală* ar avea rolul de a permite fiecărei culturi în parte să-și promoveze, prin intermediul unor acțiuni instructiv-formative adecvate, valorile și specificul cultural propriu. Altfel spus, educația multiculturală implică o restructurare a fenomenului educațional în sensul multiplicării activităților pe care acesta le subsumează în funcție de tipologia variatelor identități culturale specifice unei anumite societăți (Stan, 2010, 47).

Spre deosebire de educația multiculturală, *educația interculturală* propune o perspectivă proprie asupra raporturilor dintre diversele culturi, perspectivă axată cu precădere pe promovarea valorilor și specificului oricărei etnii, rase sau religii în contextul mai larg al valorilor universale și pe evidențierea posibilităților concrete de transgresare a granițelor care definesc specificul diferitelor arealuri culturale.

În ceea ce privește educația interculturală în școală, ea presupune integrarea într-o formă flexibilă a resurselor cognitive și psiho-sociale ale profesorului în vederea activării și modelării unei flexibilități și creativități interrelaționale la elevi. A realiza educația interculturală, înseamnă a păși alături de elev în drumul său de la o gândire egocentrică spre o gândire universală, de la o gândire monoculturală spre o gândire interculturală (Duhlicher, Dandara, 2008, 28).

Scopul educației interculturale este pregătirea tinerilor pentru a trăi într-o societate multiculturală, ce tinde tot mai mult să devină interculturală. Această viziune corespunde cu punctul de vedere adoptat de Comisia Internațională a UNESCO pentru Educația Secolului XXI, care consideră că unul dintre obiectivele majore ale educației trebuie să fie acela de „a învăța să trăim împreună, a învăța să trăim cu ceilalți".

Obiectivele specifice ale educației interculturale se referă la trei nivele interrelaționale și de egală importanță:

1. Dobândirea de *cunoștințe* privind cultura în general și impactul acesteia asupra comportamentelor individuale și de grup.
2. Dezvoltarea de *deprinderi* legate de viața într-o societate interculturală (conștientizarea propriilor determinări culturale, a stereotipurilor și prejudecăților, capacitatea de a relativiza punctele de vedere, formarea de abilități comunicaționale și relaționale);
3. Formarea de *atitudini* cum ar fi respectul pentru diversitatea culturală, pentru identitatea culturală proprie și a celorlalți, refuzul discriminării și intoleranței.

Un al patrulea nivel ar putea de asemenea fi adăugat: *stimularea participării și acțiunii* în sensul promovării principiilor unei societăți interculturale și a combaterii discriminării și intoleranței (Rus, 2002, 9).

Numeroșii autori care au cercetat educația interculturală, au conceptualizat în mod diferit sistemul de

procese pe care îl angrenează educația în aplicarea sa în practică. Astfel, în relație cu obiectivele sus menționate, reies cel puțin două dimensiuni, care se articulează indisolubil una cu cealaltă: o dimensiune a *„cunoașterii"* (pe cât posibil obiectivă și construită din multiple unghiuri) și o dimensiune a *„experienței"* (subiectivă și relațională).

Citând materialele Consiliului Europei (Batelaan, 2003, 7), educația interculturală are următoarele dimensiuni: diversitatea și echitatea. Pe aceste două axe se bazează în practică, atât conținuturile, cât și procesele pedagogice proprii educației interculturale. Dimensiunea *diversității* presupune redarea realității sociale ca fiind compusă din elemente diverse (grupuri, indivizi, interese, etc.). Sensibilizarea elevului la această realitate plurală este o condiție indispensabilă a abordării eficiente a conceptelor proprii educației interculturale. Din perspectiva educației interculturale, realitatea trebuie redată din unghiuri diferite, permițând astfel coexistența unor versiuni care reflectă diversitatea reală a punctelor de vedere din societatea pluralistă. Tot pe axa diversității se află și preocuparea pedagogică de a oferi elevului posibilitatea comunicării și cooperării cu ceilalți în cadrul unor grupuri eterogene. Acestea au menirea de a reflecta diversitatea punctelor de vedere, de a familiariza elevul cu existența unor perspective diferite de cea proprie.

Cea de-a doua dimensiune a educației interculturale se referă la *echitate*. În strânsă legătură cu prima dimensiune a diversității, miza majoră a axei echității este înțelegerea faptului că alte puncte de vedere pot fi la fel de valabile și poate la fel de „corecte" ca și propria perspectivă, odată ce sunt evaluate cu ajutorul criteriilor „celuilalt". Astfel, practica pedagogică trebuie să se axeze pe valorizarea punctelor de vedere „diferite", pe faptul că acestea au tot atâta legitimitate ca și propria percepție. Această dimensiune a educației interculturale presupune de asemenea abordarea conceptelor legate de drepturile omului (căci toți indivizii se nasc egali), și conștientizarea de către elev a practicilor de intoleranță, discriminare și rasism, care contravin principiilor drepturilor omului.

Pentru aplicarea acestor principii de către elevi, este esențial, în primă instanță, ca acestea să fie respectate inclusiv de către cadrele didactice în mediul clasei și al școlii, dar și în viața de zi cu zi (Ivasiuc, 2010, 15).

Repertoriul strategiilor și a mijloacelor aflate la dispoziția profesorului dispus să practice o pedagogie interculturală este deosebit de variat, incluzând elemente ca (Stan, 2010, 52):

- îmbogățirea lecțiilor cu date și informații despre cultura și istoria diverselor comunități, care constituie prezentul unei anumite societăți, insistându-se pe dimensiunile de convergență ale acestora;
- utilizarea comparațiilor în descrierea și analizarea diverselor culturi, etnii sau religii, facilitând cunoașterea și aprecierea de către elevi a similitudinilor și diferențelor constatate;
- prezentarea identității etnice, rasiale sau religioase a unor personalități remarcabile din cultura națională și universală;
- facilitarea producerii unor relații interpersonale pozitive între elevi și alte persoane de etnii, rase sau religii diferite;
- încurajarea elevilor în a pune întrebări despre problematica raporturilor dintre diverse culturi și dezvoltarea abilității de a înțelege și interpreta corect eventualele divergențe dintre acestea;
- ajutarea elevilor în a înțelege procesul genezei stereotipiilor și cultivarea mândriei personale pentru apartenența la o anumită cultură, concomitent cu dezvoltarea respectului pentru alte culturi;
- extinderea cunoștințelor elevilor cu privire la istoria, cultura și valorile comunităților minoritare prin prezentarea unor filme artistice sau documentare, a unor opere de artă sau a unor creații literare, care prezintă valențe instructiv-formative de tip intercultural.

Baza sistemului educațional intercultural este astfel reprezentată de asigurarea unor interacțiuni culturale autentice, eliberate de constrângerile unei axiologii concurențiale. Ne referim în acest sens la promovarea prin educație a unui continuum valoric, a unor punți de legătură între diversele culturi, etnii, religii sau rase aflate în contact. Este necesar ca elevii să conștientizeze faptul că dacă două culturi sunt diferite, aceasta nu înseamnă că sunt și divergente, că promovarea sistemului de valori pe care se întemeiază o anumită cultură nu invalidează demersul axiologic propus de alte culturi (Stan, 2010, 54).

Încurajând atitudinea interculturală, se deschide calea spre dialog și comunicare între grupurile culturale, cu consecințe benefice asupra înțelegerii dintre ele. Cultivând valori precum respectul pentru celălalt, toleranță față de diversitate, complementaritatea dintre valori, școala este în măsură să fructifice bogăția potențială a multiculturalității fără a anula identitatea nici a unei culturi (Plugaru, Pavalache, 2007, 16).

Se impune subliniată aici caracteristica dinamică și continuă a procesului de formare a conduitelor și atitudinilor interculturale, proces care nu se încheie în școală, ci trebuie să continue și să se rafineze de-a lungul întregii vieți.

Voi expune în continuare concluziile unui simpozion, care a avut loc la Timișoara, în România, pe tema: „Dimensiunea interculturală, factor esențial al reformei învățământului secundar":

- educația interculturală este o educație a tuturor, minoritari și majoritari;
- educația interculturală nu trebuie să se limiteze exclusiv la conținuturi specifice, transmise în cadrul unei discipline particulare. Este fundamental să se consolideze abordarea sa interdisciplinară, care trebuie să se definească mai mult în funcție de inițierea unui comportament decât a unei cunoașteri;
- educația interculturală nu poate fi concepută doar în cadrul mediului școlar, ci în asociere cu extra-școlarul (familia, grupuri sociale, instituții, comunități, media...);
- educația interculturală implică focalizarea asupra elevului, agent și nu numai obiect al învățării; participarea sa activă la elaborarea și gestionarea regulilor de viață democratică a clasei, școlii, casei, etc.;
- educația interculturală este indisociabilă de educația din mass-media (cu condiția analizei critice a surselor de informație);

– educatorul depășește simpla funcție de comunicare a modelelor și a programelor, lăsând mai mult loc spiritului de inițiativă și de creativitate. La fel, educația interculturală eficientă presupune formarea continuă a educatorilor și crearea de documente și material didactic, care vor permite instituirea unui demers activ în domeniu (Rus, 2002, 25).

În concluzie, putem menționa că diversitatea ne face viața mai interesantă. Ea atrage și sperie în același timp, dar numai de noi depinde dacă vrem să depășim prejudecățile și stereotipurile pentru a cunoaște o nouă viziune asupra vieții cu valori diferite. A învăța să-i respectăm pe cei altfel decât noi, a valorifica posibilitatea de comunicare cu ei, ne îmbogățește viața, deschizându-ne noi orizonturi.

Note

[1] Spre exemplu, în R. Moldova, educația interculturală a fost cercetată de: Caunenco I., 2009; Dandara O., 2008; Botnari V., 2003; Goraș-Postică V., 2003; Rusnac S., 2007; Ivanova N., 2010, etc.

[2] Abordarea interculturală nu este o nouă știință, nici o nouă disciplină, ci o nouă metodologie ce caută să integreze în spațiul educațional datele psihologiei, etnologiei, antropologiei, culturologiei, sociologiei și istoriei.

[3] Vezi informații despre etnocentrism și comunicare interculturală: Cerlat R. Comunicarea interculturală: repere teoretice // Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. IX–X. Chișinău, 2011. P. 151-153.

[4] Conceptul de intercultural are o conotație interacționistă, dinamică; el trimite la schimb, reciprocitate, invită la decentrare, la găsirea unor forme de dialog.

Literatura

Batelaan P. Le nouveau défi interculturel lancé à l'éducation: la diversité religieuse et le dialogue en Europe. Consiliul Europei. Strasbourg, 2003.

Cucoș C. Educația. Dimensiuni culturale și interculturale. Iași, 2000.

Duhlicher O., Dandara O. Competența de educație interculturală, dimensiune a comportamentului profesional al profesorului // Didactica Pro, nr. 2 (48). Chișinău, 2008.

Ivasiuc A., Koreck M., Kővári R. Educația interculturală: de la teorie la practică – implementarea educației interculturale în școli multietnice din România // Raport de cercetare al Agenției de Dezvoltare comunitară „Împreună". București, 2010.

Plugaru L. Pavalache M. Educație interculturală. Sibiu, 2007.

Rus C., Bota O. Educație interculturală în comunități multietnice. Timișoara, 2002.

Stan C. Teoria educației. Cluj-Napoca, 2010.

Дмитриев Г. Многокультурное образование. М., 1999.

Rezumat

Articolul dat contribuie la elucidarea semnificației educației interculturale, evidențiind importanța ei în societatea contemporană. Educația interculturală contribuie la stabilitatea societății, promovând egalitatea, respectul și deschiderea spre comunicarea interculturală. Sunt analizate obiectivele și dimensiunile educației interculturale, menționându-se importanța caracterului constant al formării competențelor interculturale.

Cuvinte-cheie: cultură, educație interculturală, educație multiculturală, competențe interculturale, diversitate culturală.

Резюме

В статье освещается проблема межкультурного образования, его значимость для современного общества. Межкультурное образование способствует стабильности общества, уважению и открытости к межкультурному общению. Анализируются цели и направления межкультурного образования, отмечается важность постоянного формирования межкультурной компетентности.

Ключевые слова: культура, межкультурное образование, межкультурная компетентность, культурное разнообразие.

Summary

The article elucidates the significance of intercultural education, highlighting its importance in contemporary society. Intercultural education contributes to the stability of the society and promoting equality, respect and openness to intercultural communication. It analyzes the directions and objectives of intercultural education, mentioning the importance of constant formation of the intercultural competence.

Key words: culture, intercultural education, multicultural education, intercultural competence, cultural diversity.

CONFERINȚA ȘTIINȚIFICĂ NAȚIONALĂ „ETNOLOGUL NICOLAE DEMCENCO" (1931–2009)

Tamara NESTEROV

RAPORT STENOGRAFIC

La 17 noiembrie 2011, la Academia de Științe a Moldovei, a avut loc comemorarea savantului Nicolae Demcenco.

Etnologul Nicolae Demcenco s-a născut la 7 noiembrie 1931 în s. Frunză, raionul Slobozia din RASSM. După absolvirea Facultății de Istorie și Filologie a Universității de Stat din Chișinău (1955), se angajează la Institutul de Istorie, Limbă și Literatură al Filialei Moldovenești a Academiei de Științe a URSS, activând în instituțiile academice până la sfârșitul vieții (18 iunie 2009). A deținut funcții de conducere ca șef al Sectorului de Studiere a Monumentelor de Istorie și Cultură (1976–2002), șef, apoi director al Secției de Etnografie și Studiul Artelor (1986–1991), director al Institutului de Etnografie și Folclor (1991–1999). În 1964, la Institutul de Etnografie „N. N. Mikluho-Maklai" al Academiei de Științe a URSS (Moscova), susține teza de candidat în științe istorice *„Uneltele agricole ale moldovenilor din secolul al XVIII-lea până la începutul secolului al XX-lea"*, iar în 1992, la Institutul de Studiu al Artelor, Folclor și Etnologie „M. T. Rîlski" al Academiei de Științe a Ucrainei (Kiev), pe cea de doctor habilitat cu titlul: *„Agricultura la moldovenii din Basarabia și din partea stângă a Nistrului în secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea (aspecte istorico-etnografice)"*. A publicat peste 180 de lucrări științifice, inclusiv 20 de monografii, cărți și broșuri, cele mai importante fiind: *„Земледельческие орудия молдаван XVIII – начала XX вв."* (Chișinău, 1967), *„Виноградарство и виноделие в XIX – начале XX вв."* (Chișinău, 1981), *„Охрана*

и использование памятников истории и культуры" (Chişinău, 1986), *„Свод памятников истории и культуры МССР. Северная зона"*, Макет (Chişinău, 1987, coautor), *„Памятники истории и культуры МССР. Виды и типы"* (Chişinău, 1988, coautor), *„Focul veşnic al memoriei"* (Chişinău, 1989), *„Monumente de istorie şi cultură din Moldova"* (Chişinău, 1994, coautor), *„Necropolele municipiului Chişinău: Personalităţile din domeniul artei şi ştiinţei"* (rămasă în manuscris, cca 50 c. a.). Laureat al premiilor AŞM (1981), „Simion Florea Marian" al Academiei Române (1995), „Dacia" al Ministerului Culturii al Republicii Moldova (1996). În 1996 i-a fost decernat titlul onorific „Om emerit".

Conferinţa ştiinţifică a fost deschisă de dr. hab. Mariana Şlapac, vicepreşedinte al AŞM, care a subliniat aportul ştiinţific lui Nicolae Demcenco, unul din prima generaţie de savanţi autohtoni, lucrările căruia au fost înalt apreciate de comunitatea ştiinţifică din ţară şi de după hotare, publicată în prestigioase ediţii, dar şi în calitatea sa de director al Instituţiilor, unde la loc de frunte se afla studierea etnografiei, arheologiei, folclorului şi studiul artelor şi monumentelor de istorie şi cultură. A menţionat calitatea personală al lui Nicolae Demcenco, puterea de exemplu, pe care a exercitat-o asupra colaboratorilor. Cunoscând preocupările din ultimii ani ai regretatului etnograf – evaluarea personalităţilor din domeniul ştiinţei şi culturii, înhumate în necropolele Chişinăului – a reiterat intenţia AŞM de a găsi finanţare pentru editarea acestei lucrări monumentale. În acest scop a menţionat necesitatea urgentării redactării şi prezentarea manuscrisului *„Necropolele municipiului Chişinău: Personalităţile din domeniul artei şi ştiinţei"*.

Conferinţa s-a desfăşurat în două părţi. În prima parte a avut loc comemorarea lui Nicolae Demcenco, vorbitorii: colegi, prieteni şi colaboratori, au relevat calităţile sale umane, exigenţa ştiinţifică, abilitatea de administrator al instituţiei în care a activat şi au remarcat multilateralitatea personalităţii sale. În a doua parte a conferinţei au fost audiate noi studii de etnologie.

Apostol Silvia, fost secretar ştiinţific, colaborator al fostului Sector de Studiere a Monumentelor de Istorie şi Cultură, arhitect, lector la Universitatea Slavonă, a vorbit despre *Activitatea lui Nicolae Demcenco la postul de director al Secţiei de Etnografie, Arheo-logie şi Studiul Artelor (1988-1991) şi din 1991 – Institutului de Etnografie şi Folclor (1991-1999).*

– Institutul de astăzi are rădăcini din anii '80 ai secolului trecut, când în societate a început restructurarea Academiei de Ştiinţe a Moldovei. Atunci au fost organizate primele alegeri ale directorilor instituţiilor ştiinţifice. Tot colectivul Secţiei de Etnografie şi Studiul Artelor a înaintat şi a votat unanim pentru o singură candidatură – Nicolae Demcenco. Doar un singur vot era contra şi acesta aparţinea candidatului înaintat, care din modestie nu şi-a susţinut candidatura. După ce a ocupat biroul direcţiei, dumnealui nu s-a ocupat de reparaţie, de amenajări confortabile, ci din contra, toţi membrii direcţiei se aflau în acelaşi cabinet: directorul adjunct, secretarul ştiinţific, unde activau într-o atmosferă binevoitoare. Nicolae Demcenco a fost un conducător principial, era capabil să înţeleagă oamenii, să-i împace în conflictele care apăreau în împrejurări neprevăzute. Era un om muncitor, toată viaţa şi-a consacrat-o cercetării ştiinţifice, continuând munca şi în zilele de odihnă. Era un conducător de instituţie sever, exigent, dar corect. În calitate de director, N. Demcenco a manifestat calităţi de bun organizator al procesului ştiinţific şi administrativ, a contribuit la colaborarea cu instituţiile de profil din România, Ungaria, Rusia, Ucraina, Macedonia. A fost membru al Comisiei Carpatice, organizată de Academia de Ştiinţe a URSS cu scopul studierii problemelor etnografiei zonei de contact etnic. După dezmembrarea colectivului Institutului de Etnografie şi Folclor şi fuzionarea sectoarelor cu alte institute ale AŞM, Sectorul de Monumente trece în Institutul Studiului Artelor, din 2006–2009 – în cadrul Institutului Patrimoniului Cultural.

Stepanov Veaceslav, etnograf, doctor habilitat în istorie, Institutul Patrimoniului Cultural, a prezentat comunicarea *„Николай Андреевич Демченко. Памяти ученого"*.

– Николай Андреевич Демченко родился в семье крестьян. В 1939 г. поступил в начальную школу в родном селе, начиная с 5-го класса учился в молдавской средней школе села Мэлэешть, Слободзейского района. В 1950 г., после окончания 10 классов, поступил в Кишиневский госуниверситет на историческое отделение историко-филологического факультета, которое закончил в 1955 г. Еще в студенческие годы Николая Андреевича привлекала научная работа. Потому понятен его выбор, когда, получив диплом, он устроился лаборантом Отдела археологии и этнографии Института истории, языка и литературы МФ АН СССР. В 1957 г. он поступил в аспирантуру при Институте этнографии Академии наук СССР. 1 декабря 1960 г. Яким Сергеевич Гросул, директор Молдавского филиала АН СССР, подписал заявление Николая Андреевича Демченко о приеме его на работу младшим научным сотрудником Археолого-этнографического отдела. Начались трудовые будни – дни и ночи. Ведь ни для кого не секрет, что многие научные работы рождаются в ночное время, когда домашние спят и есть возможность уйти в мир собственных мыслей. Четыре года плодотворного труда – и вот первый результат: 14 ноября 1964 г. ВАК СССР присуждает Николаю Демченко ученую степень кандидата исторических наук. И сразу начинает созревать книга *«Земледельческие орудия молдаван XVIII – начала XX вв.»*, которая увидела свет в 1967 г. Несколькими годами позже, 13 мая 1971 г., Николай Андреевич утвержден в ученом звании старшего научного сотрудника. С 1977 по 2002 гг. Н. А. Демченко руководил Сектором изучения памятников истории и культуры в Секции этнографии и искусствоведения Института этнографии и фольклора, а позже – в Институте искусствоведения АН Молдовы. С 1986 по 1991 гг. занимал пост директора Секции этнографии и искусствоведения, а с 1991 по 1999 гг. возглавлял Институт этнографии и фольклора АН Молдовы. Занимаясь вопросами организации науки, Н. А. Демченко отдал немало сил делу создания периодического издания молдавских этнографов – *«Revista de etnografie»*, являясь его главным редактором. Был председателем специализированного Ученого совета по защите диссертационных исследований при Институте этнографии и фольклора Академии наук Молдовы. 26

октября 1992 г. Николай Андреевич покоряет еще одну научную вершину, получив диплом доктора хабилитат истории по специальности «этнография». Диссертацию «*Сельское хозяйство молдаван Бессарабии и Левобережья Днестра в XIX – начале XX вв. (историко-этнографические аспекты)*» он защищал в Институте этнологии и искусствоведения им. М. Рыльского в г. Киеве, где волею случая, годом позже, мне довелось учиться в аспирантуре. Помню теплые отзывы коллег А. П. Пономарева, Г. С. Щербия, В. Ф. Горленко о Николае Андреевиче и его научном вкладе в изучение материальной культуры населения Пруто-Днестровского междуречья и Левобережного Поднестровья. Н. А. Демченко был регулярным участником симпозиумов по аграрной истории Восточной Европы, по вопросам археологии и этнографии Юго-Запада СССР, а также ежегодной археолого-этнографической сессии в Баку. Из-под пера исследователя выходят интересные и содержательные научные публикации: «*Молдавские сельскохозяйственные орудия в XVIII – начале XX вв.*» (на нем. яз.), «*Горный плуг Карпато-Днестровских земель*» (на франц. яз.), «*Сельскохозяйственное производство в Молдавии в XIX в.*» (на венг. яз.), «*Молдавские рала*», «*Земледельческие орудия в молдавской фресковой живописи Воронецкого монастыря*», «*Земледельческие орудия болгар и гагаузов Молдавии и Украины в XIX – начале XX вв.*», «*Етнографічні досліження у Молдавської РСР*» (в соавт. с В. С. Зеленчуком), «*Probleme actuale de etnografie și folclor*», «*Cercetări etnofolclorice în Basarabia și Republica Moldova*» (в соавт. с Г. Ботезату) и др. Н. А. Демченко принимал активное участие в подготовке коллективных работ для историко-этнографического атласа Украины, Белоруссии и Молдавии; им написан и ряд глав о сельском хозяйстве и сельских промыслах для труда «Молдаване» (коллективная монография, 1977 г.). Не менее активно Н. А. Демченко подключился к написанию разделов по сельхозорудиям и занятиям молдаван при подготовке новой монографии «Молдаване», увидеть которую ему, увы, уже не пришлось. У ученого часто бывает несколько тем, которые его воодушевляют. Н. А. Демченко не исключение. Наряду с его интересом к изучению материальной культуры (сельскохозяйственных орудий, занятий и промыслов) у него была еще одна Большая тема, которой он уделил немалое внимание во второй половине своего творческого пути – это изучение памятников истории и культуры Молдовы и, как следствие, – целая серия серьезных работ автора в этом направлении: «*Monumente ale gloriei revoluționare și militare din Moldova*» (Chișinău, 1989); «*Monumente de istorie și cultură din Republica Moldova*» (Chișinău, 1994, в соавт.). Общий объем научных публикаций автора – около 200 работ, из них более 20 монографий, книг, брошюр, написанных индивидуально и в соавторстве. Научные заслуги Н. А. Демченко неоднократно отмечались в стране и за рубежом. В 1981 г. ученый становится лауреатом премии Молдавской Академии наук. В 1995 г. Н. Демченко получает премию Симиона Флоря Мариана Румынской Академии наук. В 1996 г. Министерство культуры Республики Молдова отмечает деятельность Николая Андреевича премией «Dacia». Последние годы Н. А. Демченко работал над фундаментальной монографией, посвященной изучению научного и культурного наследия Молдовы, – «*Necropolele municipiului Chișinău. Personalitățile din domeniul artei și științei*». Законченный вариант рукописи превышает 1000 страниц. Жизнь ученого оборвалась внезапно, в силу нелепой случайности. Он так и не увидел своего опубликованного труда. Ученый жил мыслью о том, что вот-вот выйдет его лучшая работа. Николай Андреевич оставил на земле добрую память – в виде интересных и нужных печатных работ и рукописей.

Țurcanu Viorica, doctor în istorie, colaborator științific superior, Secția Probleme Generale ale Etnologiei, Institutul Patrimoniului Cultural AȘM, în comunicarea «*Să plece de la izvoare: Principiul fundamental al lui N. Demcenco în cercetările etnografice*» a menționat:

– Tema de cercetare a tânărului Nicolae Demcenco, absolvent al Universității de stat din Moldova, proaspăt angajat al Secției Istorico-filologice a Filialei moldovenești a Academiei de Științe a URSS, a fost: «*Aspectele istorico-etnografice ale ocupațiilor tradiționale – agricultura, viticultura, vinificația, păstoritul și meșteșugurilor tradiționale ale moldovenilor*». Admis la aspirantura Institutului de Etnografie în numele lui N. Mikluho-Maklai al Academiei de Științe din URSS, a studiat între anii 1957–1961 tema aleasă de acasă «*Земледельческие орудия молдован XVIII – начало XX вв*», în 1964 susținând cu succes teza de doctorat, un prinos substanțial la marea problemă științifică – cercetarea etnogenezei și istoriei etnice a poporului. Conducător științific a fost M. I. Salmonovici, etnograf, cercetătoare neobosită a etnografiei locuințelor populare, printre care și cea din Republica Moldova. Uneltele de muncă agricole ale moldovenilor nu erau cercetate nici istoric, nici etnografic. Prin studierea materialului etnografic, adunat între anii 1956–1963 în timpul expedițiilor prin Republica Moldova și în regiunea Cernăuți, a artefactelor Muzeului de Arheologie a Institutului de Istorie al AȘM și altor muzee, a datelor din arhive, literatură și în baza propriilor cercetări, autorul a formulat opinia privitor la sistemul agriculturii și uneltelor de prelucrare a pământului în Moldova. A descris procesul de muncă, terminologia din acest domeniu al culturii materiale pe întreg teritoriul republicii și separat pe raioane, evidențiind analogii cu uneltele de muncă ale popoarelor vecine. Autorul a analizat și modul de semănat cu mâna, care era răspândit în familiile țăranilor până aproape de începutul secolului XX; semănătorile utilizându-se în special în familiile moșierești și a țăranilor înstăriți, începând cu sfârșitul secolului XIX. Conform cercetărilor, până la mijlocul sec. XIX unealta de recoltare a fost secera la nord și coasa la sudul țării. Coasa era răspândită pe teritoriul Moldovei de două tipuri – *mare și mică*, ultima avea o lamă mai îngustă și mai scurtă. Au fost evidențiate semnificația și tipurile de unelte: *coasă cu mănunchi, coasă împiedicată, cârlig, vargă*; s-a constatat că aranjarea snopilor de grâu în partea stângă a Nistrului se numea „*căpiță*”, în partea de sud, centru, partea dreaptă a Nistrului „*porcani*”. Articolele științifice «*Типы пахотных орудий молдаван*», „*Observații cu privire la termenologia îmblăciului*”, „*Сельское хозяйство молдаван* (coaut. M. I. Salmo-

novici)", *„Орудия уборки и молотьбы у молдаван в XIX веке"* etc., întregesc analiza amplă a tematicii date. Conținutul tezei a fost publicat sub formă de monografie de N. Demcenco în 1967, păstrând denumirea: *„Земледельческие орудия молдаван XVIII – начала XX вв."* (redactor V. I. Dovjenok, dr. în istorie), o lucrare valoroasă, argumentată științific, care includea utilizarea și perfecționarea tehnicii agricole istorice în Moldova. În carte era analizat rolul și locul agriculturii în sistemul general al gospodăriei sătești. Un rol însemnat autorul a acordat particularităților locale ale uneltelor agricole de muncă. Între anii 1956–1965 Nicolae Demcenco a efectuat cercetări etnografice în 120 de sate din Moldova și câteva localități din Ucraina – din regiunea Cernăuți și Odesa. Traseul expedițiilor pe teritoriul Moldovei includea localități din toate zonele: nord, centru, sud; în satele Larga, Corjeuți, Gordinești, Corbul, Zăicani, Năvîrneț, Albineț, Gura-Camenca, Cunicea, Podoima, Alcedar, Șestaci, Mateuți, Trebujeni, Butuceni, Budești, Vorniceni, Lozova, Iurceni, Bujor, Lăpușna, Ialoveni, Costești, Slobozia, Copanca, Purcari, Palanca, Lărguța, Cania, Tvardița, Taraclia, Aluat, Brînza, Colibaș, Manta, Cimișlia, Văsieni, Sadova, Cojușna, Milești, Sipoteni, Ivancea etc. Entuziasmul științific al lui Nicolae Demcenco, munca cu dăruire în fixarea observațiilor de teren în timpul expedițiilor, poate fi pusă în același rând cu cercetările efectuate de P. Sîrcu, L. Berg, A. Zașciuc, de autorii monografiilor satelor Olănești, Copanca, Iurceni, etc., mărturie fiind materialele textuale și cele peste 100 de desene ale unor unelte și instalații vechi, tabele, cât și fixarea obiceiurilor, tradițiilor de muncă inedite. Recoltarea grăunțoaselor cu secera, reflectată în creația populară orală într-o colindă, a fost culeasă de etnograful N. Demcenco, înregistrată în expediția din anul 1957 în satul Zăicani raionul Rîșcani, rostită în procesul pregătirii și muncii la recoltarea grâului:

„...A pornit Vasile călare / Pe ulița cea mare, / A luat 12 oci de fier și 12 de oțel / Le-a dat lui Costea Țiganu, / Că-i cîntă în mînă ciocanu. / El cu foiul foe / Câte 12 secere făce. / Secere cu mănunchi subțirele / Pentru fete frumușele. / Secere cu mănunchi hîrcoase / Pentru babe lăudăroase / Și a mai ales 12 babe bătrâne, / Care știu haru la pâine... / Cu stânga apucau, / Cu dreapta secerau, / Fetele din urmă legau, / Flăcăii stopii grămădeau / Din manunchi în snop, / Din snop în clae... / Clăi mândre ridicau / Și la soare le uscau. / De era ploaie – nu se uda, / De era soare – nu crăpa..."

O altă lucrare de referință este *„Виноградарство и виноделие Молдавии в XIX – начало XX в."* (cercetare istorico-etnografică), editura „Știința". Autorul analizează stratul vechi de proveniență a viticulturii, descoperită în cultura tripoliană în ținutul Pruto-Nistrean (sec. IV–III î. d. Hr.). O particularitate importantă a viticulturii a fost tehnologia populară moldovenească, specifică pentru producerea vinului alb (procesul de fermentare într-un mod ce nu permite pătrunderea aerului), se analizează și mijloacele, procedeele de preparare a vinului roșu. Prelucrarea poamei, pregătirea vinului și păstrarea lui, sunt în legătură cu complexul de construcții gospodărești: cramă, căsoae, bordei, beci, pivniță. La sfârșitul secolului XIX Basarabia ocupă primul loc în Rusia după cantitatea de vin produsă. În lucrare se analizează recoltarea poamei, vinăriile existente, prelucrarea poamei, vasele, butoaiele pentru vin, soiurile de vin. Problemele etnografiei au fost expuse și în monografiile colective „*Молдаване*" (Chișinău, 1977) și „*Молдаване*" (Moscova, 2010). Nicolae Demcenco a cules în expediții de la țăranii noștri materiale inedite, eternizând frumusețea sufletului și a artei de prelucrare a pământului cu anumite unelte. Suntem ceea ce facem! Multe comori etnografice a descoperit savantul Demcenco, putea să ne bucure pe toți cu vorba lui așezată, calmă, cu opinia argumentată și obiectivă, cu un sfat, povață, dar moartea lui stupidă ne-a luat Omul, Savantul, – Nicolae Demcenco.

„Busuioc la naștere, busuioc la moarte,
Floare de tristețe, floare de noroc,
Doamne, cum încape viața noastră toată,
Între două fire mici de busuioc."

Activitatea sa științifică a fost apreciată, fiind reflectată pozitiv în recenzii, publicate în reviste din republică și peste hotare (București, Budapesta, Bratislava). A fost inclus în Dicționarul etnologilor români, de Iordan Datcu (București, 2001, vol. II). În 1981 devine laureat al Prezidiului AȘM ca autor colectiv al monografiei „*Молдаване*" (1977), cu o contribuție personală de 8 c. a., iar în anul 1995 a devenit laureat al premiului Simion Florea Marian al Academiei Române pentru lucrarea colectivă „*Cât îi Maramureșul*" (1993). La 7 octombrie 1996, pentru activitatea rodnică științifică, i se conferă titlul onorific „*Om emerit*" și în același an devine laureat al premiului „Dacia" al Ministerului Culturii al Republicii Moldova. A fost redactor-șef al „*Revistei de Etnologie*", președinte al consiliului specializat pentru conferirea titlurilor științifice de doctor și doctor habilitat de pe lângă Institutul de Etnografie și Folclor. Nicolae Andrei Demcenco prin munca sa și comportamentul său și-a făcut un nume. Formarea etică și conceptuală a celui comemorat a fost influențată esențial de destinul țăranului moldovean. El a publicat un număr impunător de lucrări rezistente în timp, o parte din ele actuale și astăzi, unele având continuitate în cercetare de alți etnografi.

Șărănuță Silvia, etnograf, muzeograf, Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, a prezentat comunicarea *„Participarea lui Nicolae Demcenco la primele expediții etnografice (1955–1969)"*.

– Nicolae Demcenco a fost o persoană cu aport științific valoros, care a contribuit la dezvoltarea etnologiei naționale, a științei și culturii din Republica Moldova. El a stat la izvoarele dezvoltării științei etnografice în perioada postbelică, în care știința etnografică abea lua naștere pe meleagurile noastre. După absolvirea Universității de Stat din Moldova în 1955, se angajează laborant în Secția de arheologie a Filialei Moldovenești a Academiei de Științe a URSS, sub conducerea lui G. D. Smirnov. Participă la expedițiile anuale arheologico-etnografice ale Academiei de Științe a Uniunii Sovietice, ce s-au desfășurat pe teritoriul Republicii Moldova, sub conducerea lui Gh. B. Fiodorov și M. I. Salmanovici, care peste câțiva ani îi va fi conducător științific al tezei la aspirantura Academiei de Științe a URSS, la Institutul de Etnografie în numele lui N. Mikluho-Maklai. Din grupul de arheologi făceau parte P. Bârnea, I. Hâncu, Iu. Cebotarenco, I. Rafalovici, L. Polevoi, N. Chetraru, etnografii V. Ze-

lenciuc, N. Demcenco, P. Stoianov, ş. a. Timp de trei ani au luat parte doi studenţi români – Radu Maier şi Germina Ranga. La expediţii participau şi pictorii Rudenco, Tcacenco, Răcilă. Expediţiile etnografice din anii 1955–1959 au avut loc în raioanele Republicii Moldova: Orhei (Trebujeni, Butuceni, Furceni, Măşcăuţi, Ivancea), Râşcani (Brătuşeni, Zăicani), Briceni (Drepcăuţi, Larga, Corjeuţi, Tabani, Clocuşna), Camenca (Podoima, Podoimiţa, Valea Adâncă), Rezina (Alcedar, Poiana), Ciadâr–Lunga (Comrat, Tvardiţa, Beşghioz), Vulcăneşti (Giurgiuleşti, Etulia, Slobozia–Mare, Manta, Brânza, Văleni), Leova (Sârma, Tochile-Răducani). Tematica investiţigaţiilor de teren a fost diversă: în fiecare raion se studia cultura materială şi spirituală, care data, în majoritatea cazurilor, din secolele XIX–XX. Obiectivele studiate caracterizau habitatul: aşezarea şi gospodăria, casa, locuinţa, interiorul, prelucrarea pământului, terminologia agricolă, unelte agricole ce ţin de viticultură, pomicultură, creşterea animalelor; ocupaţiile secundare – pescuitul, vânătoarea, albinăritul, industria casnică textilă – pânza, covorul, prosopul, materia primă, cromatica, uneltele, vestimentaţia populară, costumul popular (naţional) femeiesc, costumul bărbătesc, îmbrăcămintea de vară, iarnă, de sărbătoare, meşteşugurile ţărăneşti – olăritul, prelucrarea pieilor, prelucrarea lemnului. Studiul culturii spirituale a avut ca bază colectarea materialelor ce ţin de obiceiuri, datini şi tradiţii: obiceiurile practicate la naştere, botez, căsătorie, deces, înmormântare, sărbătorile populare de iarnă, vară, toamnă, primăvară, obiceiuri legate de muncă – claca, şezătoarea; obiceiurile ce ţin de relaţiile dintre tineri şi cei vârstnici, în familie, în societate. O deosebită atenţie se acorda colectării metrialelor de la informatorii autohtoni. Rezultatele cercetărilor de teren urmau a fi traduse în limba rusă. Participarea la expediţiile etnografice a jucat un rol important în constituirea şi formarea lui Nicolae Demcenco ca specialist în domeniul etnografiei, consacrându-se cu toată energia, pasiunea şi competenţa, investigaţiilor de teren, devenind un neobosit cercetător exigent, serios, cu un mare spirit de observaţie, un bun prieten şi tovarăş. În expediţii, într-un mediu deseori dificil, s-a manifestat ca un om binevoitor, vesel, vioi, neobosit, sfătos, colegial, avea mare grijă de colegii de breaslă. Modestia şi inteligenţa, simplitatea şi profunzimea, dăruirea de sine – erau trăsăturile principale ale regretatului savant.

Nicolae Demcenco a desfăşurat o prestigioasă activitate de cercetare în domeniul etnologiei poporului moldovenesc. Bogata şi valoroasa sa activitate ştiinţifică a fost materializată în opera sa – articole, monografii, cărţi, consacrate cercetărilor etnografice, care prin valoarea lor ştiinţifică deţin un loc de frunte în patrimoniul naţional. Îmi exprim sentimentul recunoştinţei şi toată consideraţia şi preţuirea mea faţă de tot ce a realizat distinsul savant moldovean Nicolae Demcenco.

Postolachi Elena, etnograf, doctor în istorie, Muzeul Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală, a prezentat comunicarea *„Nicolae Demcenco – renumit etnolog, personalitate onestă, savant cu orizonturi largi de cercetare”*.

– Nicolae Demcenco este unul din fondatorii cercetărilor etnografice din Republica Moldova, perioadă de început foarte anevoioasă. În primul rând, pregătirea cadrelor avea loc la Moscova şi Leningrad, reieşind din politica de atunci. Multe adevăruri ştiinţifice se tăinuiau, când aprecierea culturii populare era mai mult dorită, decât concretă şi reală, rezultatele dezvoltării se înfrumuseţau. Cercetătorii etnologi erau nevoiţi să camufleze în zilnice personale de teren adevărul descoperit, descriind realitatea, dar făcând dările de seamă în altă limbă, în cea rusă. Oare era posibil astfel să redai toate conotaţiile tradiţiilor, folclorului, creaţiei artistice populare, împânzită de o mulţime de tipare străine? Nu mai vorbesc că mulţi ani la rând cercetările de teren se efectuau cu instrumente rudimentare – scris cu tocul pe hârtie şi câteva aparate de fotografiat la o echipă de 25–30 de cercetători. Unica ce rămâne până astăzi, ca o frumoasă şi preţioasă cale – au fost expediţiile bine organizate, care durau aproape o lună, în care participau atât cercetătorii ştiinţifici din AŞM, cât şi 15–20 studenţi ai Facultăţii de istorie a Universităţii de Stat din Chişinău, pictori, fotografi, 2 bucătărese, 3–4 şoferi. Expediţiile erau înzestrate cu paturi pliante, saci de dormit, plite de gaz, veselă, mese pliante, care toate alcătuiau o mare gospodărie necesară. Din timp, cu 2–3 luni înainte de expediţie, erau selectate satele reprezentative, se trimeteau scrisori informative, arătându-se scopul expediţiei, ziua sosirii şi cerinţele. În orice sat am fost cazaţi în clădirea şcolii, asiguraţi de cârmuirea colhozului cu produsele ce ne lipseau. Se lucra eficient, zilnic instruire şi dări de seamă, ore de odihnă cu elemente distractiv-culturale. Mi-amintesc de această perioadă de până la 1990 ca de ceva sacru, unde se lucra cu mult interes, cercetători cu experienţă şi tineri studenţi. Şi unii din cei mai mari eruditi organizatori, profesori în ale cercetării şi instruirii, alături de şeful expediţiei, care era Valentin Zelenciuc, au fost Nicolae Demcenco şi Ion Hâncu etc. Mi-amintesc cu câtă bunăvoinţă şi dragoste ne explica Nicolae Demcenco seara unele “găselniţe”, unelte descoperite prin şoproanele oamenilor gospodari, unelte arhaice de muncă agricolă, de prelucrarea cerealelor, de lucru la viţa de vie şi la stoarcerea strugurilor, prepararea vinului etc. Multe unelte arhaice primite de la gospodari, le-a adus la Muzeul AŞM – ca mărturie a evoluţiei tehnicii agricole, vinicole, păstoreşti. Nicolae Demcenco şi-a ales ca domeniu de studiu aspectul etnografic al ocupaţiilor de bază şi auxiliare a populaţiei rurale din Moldova. Şi anume agricultura – esenţa activităţii ţăranilor moldoveni, uniţi cu frumuseţea şi bogăţiile naturii, cel mai ecologic fenomen al activităţii umane. Fiindcă anume după particularităţile naturale se formează activităţile etniilor şi fiecare în dependenţă de tradiţiile seculare şi nivelul de creativitate îşi construieşte unelte de muncă, acestea formează indicii de bază în deosebirea activităţilor etniilor, anume coeziunea mediului, ocupaţiilor, culturii materiale şi spirituale. Realizând o cercetare a publicaţiilor lui N. Demcenco eşti uimit de descrierile concrete, de analizele şi încheierile făcute atât la volumul producţiei agricole pe ani, cât şi a uneltelor agricole, tehnicii moderne. Într-un timp, când au avut loc modificări ale tematicii urgente de cercetare, dumnealui, foarte prodigios, a început să se ocupe de cercetarea monumentelor de istorie şi cultură de pe teritoriul Republicii Moldova, adunând zilnic, pas cu pas, informaţii despre fiecare în parte. Într-un tip foarte scurt şi cu o echipă mică de colaboratori, fiind şef al Sectorului de studiere a monumentelor, reuşeşte să pregătească o

lucrare voluminoasă despre toate monumentele istorice și ale culturii din zona de Nord a Moldovei, descrieri amănunțite cu date concrete despre genuri și tipurile lor, legende, multe rămase necunoscute, din care motiv monumentele patrimoniale astăzi se cercetează din nou. Fiind director al Institutului de Etnografie și Folclor (1995–2000), N. Demcenco publică un șir de materiale orientative despre problemele actuale ale etnografiei și folcloristicii, formulează orientările cercetărilor moderne, direcțiile principale de investigare a fenomenelor culturii populare. Datorită conferințelor omagiale post-mortem, aflăm multe despre colegii noștri, fiindcă, cu regret, istoriografia etnografiei nicicând nu s-a aplecat asupra activității etnografilor în viață, când aveai șansa să afli de sute de ori mai multe adevăruri despre rodul muncii lor. După ce mulți din colegii noștri au plecat în lumea celor drepți, dar fiecare a muncit cu dăruire de sine pentru înălțarea demnității imaginii țării și poporului nostru, ar fi păcat să nu-i amintim pe toți cu scurte comunicări despre cercetările lor pe parcursul vieții trăite. Prin urmare, propun concret ca anual să realizăm câte o conferință științifică închinată etnologilor, etnografilor, folcloriștilor, muzeografilor, câte nume de referință: Valentin Zelenciuc, Gheorghe Spătaru, Pavel Dmitriev, Iurii Popovici, Ion Hâncu, – cu genericul „Lecturi etnografice". Iar organizator al acestor manifestări propun să fie Centrul de Etnologie și Ecologie Umană.

Iarovoi Valentina, etnograf, Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală, comunicarea *„Nicolae Demcenco – primul cercetător al culturii vitivinicole din Moldova"*.

– L-am cunoscut pe Nicolae Demcenco mai întâi prin lucrările sale, când am început să cercetez tema alimentației moldovenilor. Dumnealui a cercetat tema viticulturii și a vinificației de pe teritoriul Republicii Moldova și de pe multe podgorii din spațiul aferent din vremuri străvechi. A publicat multe articole științifice dintre care *„Instrumentarul tradițional de vinificație la moldoveni"*, în care descrie amănunțit instrumentele de pe timpuri. A făcut multe fotografii și desene ale instrumentarului întâlnit, care a oglindit identitatea instrumentelor și metodelor de prelucrare a strugurilor de pe întreg spațiul carpato-danubiano-pontic. Rodul muncii sale a fost concentrat în câteva compartimente în lucrarea *„Молдаване"* (Chișinău: Știința, 1977), cum sunt *„Виноградарство, виноделие и садоводство"*, *„Земледелие"*, *„Земледельческая* техника", *„Сельские промыслы и ремесла"*. În aceste articole vorbește despre dezvoltarea culturii viței de vie în zonele viticole ale Moldovei istorice, despre care mărturisesc săpăturile arheologice efectuate, în șantierele cărora au fost găsite unelte legate de lucrările de prelucrare a viței de vie. În urma cercetărilor lui N. Demcenco, am putea menționa că dezvoltarea culturii viței de vie și instrumentarul de prelucrare a strugurilor, apărute cu câteva milenii în urmă, au o tipologie comună sau asemănătoare, ce oglindesc în linii generale continuitatea culturii populare în domeniul ocupației viticole. În arealul carpato-danubiano-pontic intră și unele elemente ale specificului regional din spațiul Pruto-Nistrean. O ultimă lucrare în care și-a adus aportul N. Demcenco este *„Молдаване"* (M.: Наука, 2010), în care descrie ocupațiile tradiționale ale moldovenilor, pentru a vorbi și în afara hotarelor țării despre dezvoltarea agriculturii și viticulturii pe teritoriul Moldovei. N. Demcenco a fost un cercetător științific care nu și-a cruțat sănătatea, având o responsabilitate și o hărnicie ieșită din comun. Alături de temele pur etnografice a cercetat în lung și în lat Moldova, realizând investigații în cadrul Sectorului de studiere a monumentelor de istorie și cultură. A adunat materiale și le-a sistematizat împreună cu colaboratorii acestui sector cu gândul și încrederea de a fi publicate. Dar n-a fost să fie, au rămas în arhiva Sectorului. În ultimii ani, în cadrul Institutului Patrimoniului Cultural lucra asupra unei cărți, care vroia s-o vadă publicată – personalitățile istorice ale Republica Moldova și locul lor de odihnă în cimitirele din Chișinău, culegea date biografice ale acestora. Dar visul său a rămas neîmplinit și nu numai din motive personale, dar nefiind înțeles și susținut. Acum, când a plecat în lumea celor drepți, ar fi o recunoștință pentru activitatea adusă pe tărâmul științei publicarea acestei lucrări și poate și acelea câteva volume despre monumentele de istorie și cultură din Moldova, care se găsesc în manuscrise, lucru efectuat în cadrul fostului Sector de studiere a monumentelor.

Botezatu Grigore, folclorist, doctor în filologie, colaborator al Institutului de Filologie al AȘM, fost director adjunct al Institutului de Etnografie și Folclor al AȘM pe toată perioada de existență a acestuia, în comunicarea *„Activități înoitoare în etnologie"*, a relatat despre organizarea activităților științifice, a acelor simpozioane etnologice comune cu Academia Română, editarea lucrărilor simpozionului de la Câmpulung Moldovenesc (1991) și pregătirea pentru tipar a celor de la Ialoveni (1993), rămase până în prezent needitate.

– La 8 februarie 1991, Adunarea Generală a Academiei de Științe a Moldovei, în baza Sectoarelor de Etnografie, Studiere a Monumentelor, Studiul Artelor și Folclor, a adoptat hotărârea de a deschide Institutul de Etnografie și Folclor. Tot atunci au fost trasate direcțiile principale de activitate științifică: investigarea complexă a fenomenelor culturii populare în totalitatea lor, folclorul, etnografia, arta populară. Între sarcinile institutului academic se remarca sporirea interesului față de mișcarea înnoitoare din etnologia europeană, necesitatea studierii pluridisciplinare și interdisciplinare a fenomenelor de cultură, respectarea valorilor tradiționale, colaborări dintre specialiști din diferite domenii. S-a pus începutul unor relații la nivel instituțional, una din inițiativele lăudabile fiind organizarea de către Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române și Institutul de Etnografie și Folclor al Academiei de Științe a Moldovei a Simpozionului anual *„Imagini și permanențe în etnologia românească"* – studierea comunității valorilor identitare și culturale. Sectorul de studiere a monumentelor, condus de Nicolae Demcenco, efectua expediții în zonele de Nord și Centru a Moldovei, a depistat multe monumente cărora nu li se acorda atenția cuvenită, ori în general erau ignorate (biserici, troițe, mori de vânt și de apă, conacuri, școli). Ele și-au găsit reflectarea în lucrări de specialitate și în activitatea de ocrotire și propagare a patrimoniului republicii. O realizare a investigațiilor științifice efectuate este lucrarea colectivă *„Codul monumentelor de istorie și cultură a RSSM. Zona de Nord"*. În procesul de evaluare au fost revăzute principiile de

selectare a monumentelor și locurilor comemorative, incluzindu-se doar acelea care constituiau plăzmuiri autentice populare sau profesioniste și care nu și-au găsit reflectare în lucrările anterioare privind patrimoniul cultural. Colaboratorii sectorului condus de Nicolae Demcenco, la cererea Comisiei pentru problemele culturii și cultelor a Parlamentului republicii, au elaborat Registrul monumentelor de istorie și cultură din Moldova, ce cuprinde câteva mii de monumente – rod al investigațiilor științifice obiective. În lucrarea *„Unelte agricole tradiționale"* N. Demcenco face o prezentare în linii mari a unor unelte și instrumente de agricultură, înregistrate în urma unor investigații de teren, efectuate în satele din Maramureș, partea dreaptă a râului Tisa, de pe teritoriul Ucrainei Transcarpatice în perioada anilor 1969–1973. Printre uneltele tradiționale de bază de arat, a evidențiat și a descris amănunțit plugul simetric cu cormană schimbătoare și plugul asimetric cu cormană fixă. Primul se folosea în localitățile de munte și deal, iar al doilea – la șes și câmpie, cunoscut fiind pe un areal întins în zona munților de pe teritoriul României și Ucrainei până în perioada primelor decenii ale secolului XX. Autorul demonstrează evoluția și perfecționarea plugului tradițional cu cormană și brăzdar complex detașabil, depistând în unele variante: grindei de lemn și coarne de lemn atașate. O altă unealtă agricolă importantă, numită în localitățile din zona cercetată grapă (boroană), a fost la început integral din lemn. Ea a livrat Urăturii de la Anul Nou imagini poetice, simboluri de mare rezonanță: plugarul ieșit la arat,

„La câmpul curat,
Cu boroana boronea,
Grâu-n urmă răsărea,
Cu grapa grapa,
Grâu-n urmă înspica".

Simbolul invocă fenomenul grapatului și creșterii cerealelor la modul fantastic, miraculos. Tot la un cod simbolic se referă și uneltele folosite la recoltarea cerealelor (secerea cu zimți, coasa, îmblăciul), treieratul tradițional cu animale, obținerea făinei la morile de apă, de vânt. De aici rezultă și practica ritualică străveche, povestea versificată a pâinii, ipostazele sociale și culturale ale umblatului cu plugul și uratului, farmecul datinelor populare. Colaboratorii Secției de folcloristică în rezultatul cercetărilor de teren în arealul respectiv, au elaborat cel de al șaptelea volum *„Cât îi Maramureșul"* din seria științifică a moștenirii folclorice pe zone, menționat cu premiul „*Simion Florea Marian*" al Academiei Române. Introducerea în circuitul științific a informației despre obiectele și fenomenele agrare și a rezultatelor de cercetare etnografică, contribuie în mod deosebit la cunoașterea acestei zone de cultură strămoșească (N. Demcenco. *Unelte agricole tradiționale* // Folclor din Maramureș. Culegere și alcătuire de Nicolae Băieșu, Grigore Botezatu, Ion Buruiană, Victor Cirimpei, Nicolae Demcenco, Iulian Filip, Andrei Hâncu, Efim Junghietu, Sergiu Moraru. Chișinău: Știința, 1991, 142 p.), consacrată aniversării a 600 de ani de la atestarea documentară a primului text de limbă română – *„Codicele de la Ieud"* (1391–1991) și primului simpozion național de etnologie cu tema: *„Imagini și permanențe etnologice românești"* (12–15 septembrie 1991, Sighetul Marmației). În volumul ce include referatele și comunicările participanților la primul simpozion național de etnologie, Nicolae Demcenco publică 33 de ilustrații privind inventarul agricol vechi: plug simetric cu polița schimbătoare, plug simetric cu brăzdar și cucură mobile (s. Apșa de Mijloc), plug asimetric din localitatea Plăiuți, grape din lemn, grape cu colți de fier, coase cu mai multe variante de cârlige din localitatea Ciudei, regiunea Cernăuți, pive de mână și pive de picior, mori de apă, etc. Problemele cardinale ale simpozionului privesc *„descifrarea variabilelor etnosului și folclorului românesc într-un plan complex, multidisciplinar: folclorică – literatură orală, etnomuzicologie, etnocoreologie, etnologie, antropologie culturală – istoria culturii"* (Vezi: Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor al Academiei Române. Seria nouă, Tomul II.). Simpozionul s-a constituit ca manifestare științifică națională cu participare internațională, moment de afirmare profesională a specialiștilor în domeniul etnologiei prin tematica de interpretare teoretică a fenomenelor culturii populare. Pe aceleași poziții s-a situat Simpozionul și la ședințele științifice organizate la Câmpulung Moldovenesc (1992), Ialoveni–Soroca (1993), Caraș–Severin (1994), Roma (1995, Academia di Romania in Roma – președinte Zoie Dumitrescu-Bușulenga), București (1996). Cel de al treilea Simpozion național de etnologie cu participare internațională din 23–26 septembrie 1993, organizat la Ialoveni, a fost consacrat memoriei eminentului etnograf și folclorist basarabean, martir al renașterii naționale, Petre V. Ștefănucă și marcării a 450 de ani de la zidirea în piatră a cetății Soroca. Pe parcursul cercetărilor de teren, mai cu seamă în zonele Centrală și de Sud a Republicii Moldova Nicolae Demcenco a adunat piese interesante (teascuri, cofe, căușe, deje, coșuri, ulcioare) pentru un muzeu al viței de vie și vinului cu mulțime de fotografii și imagini de crame, beciuri, butoaie, epizoade de muncă în podgorii. O parte din aceste obiecte, schițe, fotografii, N. Demcenco le-a donat pentru muzeul Școlii de vinificație și viticultură din Stăuceni. Un rol important l-a avut Nicolae Demcenco la fondarea *„Revistei de Etnologie"*. Dintre toate formele organizaționale cunoscute la acea etapă pentru publicațiile periodice din republică, acceptabilă pentru Institutul de Etnografie și Folclor era organizarea publicației ca întreprindere de stat – formă organizațională introdusă și în statutul publicației. Prezidiul Academiei de Științe a Moldovei, în conformitate cu Legea presei Republicii Moldova din 12 ianuarie 1995 a hotărât: *„a reînregistra publicația periodică „Revista de Etnologie" întreprindere de Stat, fondatorul ei fiind Institutul de Etnografie și Folclor al AȘM; a numi pe Nicolae Demcenco, doctor habilitat în istorie, în funcție de redactor-șef al publicației"*. Au apărut trei numere ale revistei. Colegiul de redacție: Gr. Botezatu (red. șef-adjunct), N. Băieșu, E. Postolachi, P. Stoianov și V. Zelenciuc. O lucrare nouă, realizată în mare parte, la care lucra cu râvnă în ultimii ani N. Demcenco a întitulat-o *„Necropolele municipiului Chișinău: personalități din domeniul artei și științei (sec. XIX–XX)"*. În cadrul orașului se numără unsprezece cimitire urbane, care ocupă o suprafață de 300 ha. În rezultatul reconstrucției urbanistice unele cimitire au fost desființate, distruse, altele nu mai funcționează. Cimitirul Central, Cimitirul „Sf. Lazăr",cimitirile Armeano-Polonez și Evreiesc, ca loc de somn veșnic al răposaților, prezintă monumente

funerare valoroase din punct de vedere istoric și artistic. Autorul a adunat o informație bogată și demonstrează că s-au păstrat și se inaugurează numeroase opere funerare de artă populară și de artă monumentală, sculptură și pictură, care în complex au făcut și fac din aceste necropole muzee în aer liber ale personalităților marcante și oamenilor iluștri din Chișinău, Basarabia și Republica Moldova. Lucrarea, prin caracterul său specific și valoarea informativă, indicarea amplasării corecte a mormintelor după sectoare, după materialele de inventariere și de arhivă, contribuie la cunoașterea de către vizitatori a locurilor celor răposați, pentru a le cinsti memoria, a pune o floare, a aprinde o lumânare la mormânt, prin urmare se înscrie ca parte componentă a patrimoniului istorico-cultural al Republicii Moldova. A contribuit mult Nicolae Demcenco la elaborarea unor programe de colaborare între Academiile de Științe a Ucrainei, a Republicii Bielarusi și a Republicii Moldova pentru investigarea etnofolclorică reciprocă, cercetări de teren în zonele cu populație de diferite naționalități. În ziua de 12 noiembrie 1993 la sediul Institutului de Etnografie și Folclor condus de N. Demcenco, între specialiștii din Iași și Chișinău, angajați într-un program comun de colaborare la realizarea „*Tezaurului etnofolcloric din Moldova*", s-au dezbătut problemele profesionale și metodologice cu care se confruntau colaboratorii în cadrul proiectului de pregătire pentru tipar a volumelor din colecția dată. Lucrarea „*Tezaur etnofolcloric al Moldovei (datini, meșteșuguri, literatură, muzică, artă, coreografie populară)*" reprezintă o temă de cercetare științifică cu caracter excepțional, atât pe plan național, cât și internațional. Convenția de colaborare între Institutul de Etnografie și Folclor al Academiei de Științe a Moldovei și Institutul „*Arhiva de Folclor a Academiei Române*" din Cluj-Napoca, în cadrul programului comun, s-a statornicit în spiritul tradiției științifice între vechea Arhivă de Folclor a Academiei Române și Institutul Social Român din Basarabia pe urmele celor realizate între 1930–1944 de corespondenții Arhivei de Folclor a Academiei Române, continuând „*completarea fondurilor documentare ale celor două arhive naționale de folclor*". Convenții similare au fost semnate și cu Asociația Etnologilor din Republica Macedonia, or. Scopje. Toate acestea au fost activități înoitoare în etnologie.

Beșleagă Vladimir, scriitor, coleg de școală cu Nicolae Demcenco, a relatat amintiri legate de timpul petrecut împreună: „*Un fir de busuioc pentru Nicolae*".

- Comemomorarea la Academie a bunului meu prieten Nicolae la 80 de ani de la naștere, este o manifestare de o rară afecțiune din partea colegilor față de amintirea celui, care a plecat din viață subit și ... tragic. Era un om de o nemărginită bunătate și generozitate a sufletului, dar și de o robustețe fizică ce i-ar fi permis să o ducă mulți ani înainte. Să fie activ, ba chiar foarte activ, precum a fost întreaga-i viață. M-a impresionat omagiul adus din adânc de ființă a unei colege, care a intonat ca pe o litanie următoarele versuri de bocet:

Busuioc la naștere, busuioc la moarte,
Busuioc, tu, floare fără de noroc.
Cum încape, Doamne, toată viața noastră
Între două fire mici de busuioc!..

Și au năboit-o lacrimile... Vai, ce neam frumos avem! Dar și... fără de noroc...

Amintirile din școală

– De unde ești? Cum se cheamă satul vostru? Am întrebat pe noul meu coleg de clasă (eram într-a opta, după război, și în școala noastră din satul Mălăiești, una dintre puținele în raion cu 10 clase, veneau copii din alte localități să învețe, cum ar fi de la Teiu, de la Tocmăgiu, de la Sucleia, unde existau doar școli de șapte ani, așa că se înființase un mic internat pentru ei).

– De la Frunza.

– Frunza? Am făcut eu, mirat foarte. Chiar așa se cheamă satul vostru: Frunza?

– Da... Frunza, mi-a răspuns băiatul, având o rostire ceva mai altfel decât noi, mălăieștenii.

– Și unde se află acel sat al vostru? Am urmat eu, din curiozitate.

– Încolo, spre Odesa... La o margine cu Ucraina...

– Așaaa? M-am minunat eu, mai mult pentru mine. Iar în gând m-am întrebat: de ce i-ar fi numele de familie Demcenco? la care tot eu mi-am răspuns: dacă-i dinspre... Ucraina? Poate că după ... tată? Iar mama o fi... moldoveancă și el... Apropo, după ani și ani, când ne-am făcut buni prieteni, la școală, apoi și la Universitate, ori de câte ori ne întâlneam și discutam, remarcam unele note aparte în vorbirea lui, ca de exemplu: „a pluvat" în loc de „a plouat", ceea ce demonstra o influiență a Ucrainei. Apoi îmi ziceam: de ce oare să fi venit la noi la școală și nu s-a dus în Ucraina? Doar pentru că satul lui era ultimul rămas în granițele Moldovei de atunci? Ori pentru că prin întreaga-i făptură și structură a sufletului s-a simțit făcând parte din neamul nostru?

Neamul nostru, neamul nostru...

Venit la Academie pentru a celebra pe un coleg în viață, am pornit vorba cu un savant de la Institutul la care a activat regretatul etnolog Nicolae Demcenco și, amintindu-ne de el, interlocutorul meu a spus următoarele:

– Știți, a fost un om deosebit... Un om de o puritate sufletească, de o noblețe, de o omenie cum nu se mai întâlnește în zilele noastre...

Eu am încuviințat cu o plecare a capului: da, da, așa a fost... Iar Domnia sa a continuat:

– Ca să vedeți, nimeni nu vroia să se ocupe în cadrul instituției noastre de... cum să vă spun? De... cimitire... De locurile unde își duc somnul de veci personalități marcante ale culturii, științei, istoriei naționale... Dumnealui, Nicolae Demcenco, și-a asumat datoria aceasta și a făcut-o ca tot ce a realizat în viața lui, cu totală dăruire de sine...

Absolut adevărat! Cum am drum adesea prin zona bisericii de pe strada Ciuflea, l-am întâlnit pe prietenul meu, Nicolae Demcenco, cu care am avut următorul schimb de vorbe:

– Încotro, domn profesor?

– La cimitir...

– Care cimitir? Pentru ce cimitir? Ai vreo înmormântare?

– Nu... a fost răspunsul: eu caut și cartografiez locurile unde sunt înhumați oameni care au făcut ceva bun pentru acest neam al nostru...

Nicolae Demcenco, cel care a făcut atât de mult pentru acest neam al nostru! Unde odihnește el?

S-a pierdut. Nu mai este.

Odihnească-l Domnul în pace.

Un mic P.S. pentru relaxare: în timpul foametei,

pe când părinții mei erau plecați în lume după ceva de-ale gurii, rămas singur, l-am invitat pe Nicolae la mine acasă, de-am fost împreună câteva zile. El, locuitor la internatul școlii, băiat dat cu nevoile și... mai experimentat ca mine, când a venit momentul: dar cu ce ne vom potoli foamea astăzi, a răspuns așa:

– Facem zamă.

– Zamă, m-am mirat eu. Din ce, din mâță?

– Din vrăbii.

– Cum din vrăbii? De unde vrăbii?

– De sub streașină!

Așa că... Am așteptat până s-a înserat, de s-au aciuat vrăbiile la culcare pe capetele căpriorilor de sub streșinile de la baștа beciului, unde noi puteam să le ajungem cu mâinile. Nicolae, care era meșter la treaba asta, punea o palmă de-o parte a deschizăturii să nu fugă prada, iar cu cealaltă o scotea și... Am făcut noi atunci... un bairam! De, ca pe timp de... foamete...

Novacov Savelii, doctor în istorie, cercetător științific, Sectorul „Etnologia bulgarilor", comunicarea: *„Слово о человеке, ученом, коллеге"*.

– Наши жизненные пути впервые пересеклись в 1953 г., когда я стал студентом историко-филологического отделения Кишиневского госуниверситета. Николай Демченко тогда был уже на IV курсе. Студенты младших курсов, как правило, всегда проявляют повышенный интерес к старшекурсникам и быстро запоминают не только их лица, но и фамилии. Хотя мы стеснялись, да и побаивались устанавливать с ними контакты, сознавая, что еще не доросли. Но нас сближало то, что мы жили вместе в одних и тех же общежитиях для студентов гуманитарного профиля, что нас учили одни и те же профессора и доценты – Яким Сергеевич Гроссу, Николай Андреевич Мохов, Рудольф Юрьевич Энгельгард, Иван Иванович Мещерюк, Михаил Павлович Мунтян, Беата Леонидовна Модель и др., которые вложили в нас свои знания, чтобы вырастить из нас специалистов высокой квалификации в области исторических знаний. Лекции и семинарские занятия проводились, как правило, в одних и тех же аудиториях. Состав студентов на всех курсах был неоднородным по своему социальному и этническому составу. Большинство из них были детьми тогдашних чиновников разного уровня, обучались и бывшие фронтовики. Выходцев из сельской, крестьянской (колхозной) среды было мало. Представители болгаро-гагаузской общности составляли единицы. Университет в те времена готовил в основном педагогические кадры, а также прививал навыки научно-исследовательской и экспериментальной деятельности. По окончании университета наши пути разошлись, а до этого я познакомился с Н. Демченко ближе, и он мне рассказал, что тоже родом из села, из Фрунзе, Слободзейского района, что окончил начальную школу в родном селе, а среднюю – а районном центре, что родители – колхозники. Я понял, что его судьба складывалась так же, как и у меня, а это как-то объединяло, сближало, располагало к доверительности, к дружественным отношениям. Н. Демченко был направлен в Молдавский филиал АН СССР и принят на работу лаборантом Отдела археологии и этнографии, где приобщился к научно-исследовательской работе. В первой половине 1957 г. я еще несколько раз с ним встречался уже в здании, где размещался Молдавский филиал АН СССР. Дело в том, что в это время вся страна, в том числе Молдавская республика, готовилась к проведению в Москве VI Всемирного фестиваля молодежи и студентов, а я в числе 20 студентов-болгар из различных вузов Кишинева был включен в группу для работы в качестве переводчика болгарской делегации на предстоящем фестивале. Здесь я встретился с Николаем Демченко, и он мне рассказывал, чем занимается, показал греческую амфору, собранную из черепков, раскопанных молдавскими археологами. Я узнал, что с ним трудились и его начинающие коллеги – Николай Кетрару, Исаак Рафалович. Вот так в те еще нелегкие послевоенные годы формировались кадры высшей квалификации. С 1957 по 1960 гг. Николай Демченко обучался в аспирантуре при Институте этнографии АН СССР. В 1964 г. защитил диссертацию, и ему была присвоена ученая степень кандидата исторических наук. Вся последующая научная и научно-организационная деятельность Н. Демченко была сосредоточена в Отделе этнографии и искусствоведения АН МССР, где он сложился и утвердился в качестве высококвалифицированного специалиста по изучению сельского хозяйства и сельских промыслов. Наши жизненные пути вновь пересеклись в 1969 г., и между нами сложились самые тесные контакты, которые продолжались на протяжении 30 лет. В том году, после 11 лет работы на поприще народного образования на юге республики (в качестве директора школы и учителя истории в с. Копчак и с. Кортен, Тараклийского района), я поступил в аспирантуру Института истории АН МССР. Николай Андреевич уже был утвержден в звании старшего научного сотрудника по специальности «этнография». При встречах он мне рассказывал о тематике своих исследований, дарил отдельные работы. Я признался, что мне утвердили тему для исследования по аграрной истории Молдовы. Считаю, что проблемы, которые я исследовал за последние 20 лет, созвучны с тематикой, разрабатываемой Н. Демченко. Полагаю, что в наше время подготовка обобщающих работ, учебников для вузов и лицеев по истории Молдовы XIX–XX вв. невозможна без использования исследований Н. А. Демченко, да и моих, особенно по истории болгар и гагаузов на юге Бессарабии (Молдовы и Украины). История исследований по проблемам болгар и гагаузов Молдовы также связана с Отделом этнографии и искусствоведения АН МССР, которым с 1986 г. руководил Н. Демченко. Благодаря его заботам процесс становления и развития новых научных подразделений проходил успешно. Руководя отделом «Памятники истории и культуры», Демченко проводил огромную исследовательскую и архивную работу. Собирая по крупицам данные об ученых Молдовы, ушедших из жизни, подготовил капитальный труд, увековечив их память. Работа над рукописью была завершена незадолго до трагической гибели Н. Демченко. Еще при жизни при встречах он неоднократно мне признавался, что все инстанции, в том числе примэрия

г. Кишинева, обещают помочь издать его труд, но это были только пустые слова. Он горевал по этому поводу. Работа до сих пор так и не опубликована. В моей памяти Николай Андреевич остался большим тружеником, интеллектуальной и высоконравственной личностью.

Nesterov Tamara, arhitect, doctor în studiul artelor, Sectorul „Arhitectura", Institutul Patrimonului Cultural al AȘM, fost colaborator științific al Sectorului de studiere a monumentelor de istorie și cultură, a vorbit despre *Nicolae Demcenco – savant și coleg:*

De a urgenta editarea manuscrisului lui N. Demcenco *„Necropolele municipiului Chișinău: Personalitățile din domeniul artei și științei"*.

De a organiza conferințe comemorative "Lecturi etnografice" cu o periodicitate de 2–3 ani.

Alexandru FURTUNĂ

SATUL ÎN PERIOADA MEDIEVALĂ
(cu privire specială asupra uniunii de obști amplasate între Ciulucul Mic, Ciulucul Mijlociu și Cula, Telenești)

Pentru spațiul carpato-nistrean, Evul Mediu timpuriu (sec. V–XIII) reprezintă perioada perpetuării populației romanice, care ulterior va sta la baza constituirii statelor medievale Țara Moldovei și Muntenia (Țara Românească). În același timp, Evul Mediu timpuriu este perioada unor intense contacte etnoculturale ale romanicilor cu diversre triburi migratoare, venite din regiuni silvice dinspre nord (slavii) sau din regiuni de stepă dinspre răsărit (turanicii etc.), aceste populații fiind pe parcurs asimilate în măsura în care s-au așezat cu traiul în regiune[1].

Spațiul pruto-nistrean poate fi calificat în plan istoric drept unul dintre cele mai populate din Europa (Postică, 2007, 72-73, 99, 226). O asemenea situație se atestă în perioada antică tîrzie, cînd pe aceste pămînturi s-a produs o creștere demografică nemaiîntălnită, proces paralizat de migrațiunile „barbare", declanșate de invazia hunilor din anul 376.

Ca urmare a acestor evenimente, majoritatea așezărilor înfloritoare de tipul Sîntana de Mureș-Cernjahov din spațiul pruto-nistrean au dispărut, iar o bună parte a populației, în special cea de origine germanică și sarmatică, s-a retras din aceste teritorii la sud de Dunăre, în locuri mai sigure. În același timp, *populația băștinașă de origine daco-romană, dacă nu în totalitate, atunci în bună parte, n-a urmat calea migratorilor, rămînînd pe locurile natale din spațiul respectiv, concentrîndu-se în regiunile de deal și de codru* (într-o asemenea regiune sunt situați și Teleneștii-A.F.), *în care existau mai multe posibilități de rezistență în fața intemperiilor timpului.*

Despre populația sedentară din spațiul pruto-nistrean în perioada medievală timpurie există foarte puține informații scrise , dar și cele păstrate țin de perioada secolelor X–XIII, lipsind completamente pentru secolele V–IX.

Cu toate acestea, *prezența populației autohtone romanice în spațiul pruto-nistrean pe parcursul secolelor V–VII este certificată foarte expresiv de vestigiile arheologice* încadrate în aspectul cultural Costișa-Botoșana-Hansca, caracteristic spațiului est-carpatic în general, genetic legat de antichitățile daco-romane tîrzii, urmare logică a cărora a fost la începutul Evului Mediu. În spațiul pruto-nistrean, așezările din secolele V–XIII sunt atestate în 889 puncte geografice, inclusiv: în zona de nord – 566 de situri, în zona de centru – 199 de situri și în zona de sud – 124 de situri.

În cele 889 de puncte geografice din spațiul pruto-nistrean au fost atestate 1.645 de așezări medievale timpurii, care fac parte din patru etape istorico-cronologice de bază: secolele V–VII – 231 (14%), VIII–IX – 572 (34,8%), X–XI – 526 (32%) și XII–XIII – 316 (19,2%).

Majoritatea absolută a acestor așezări sunt amplasate în zona de nord a spațiului pruto-nistrean – 1,001 (60,9%), mai puține în zona de centru – 408 (24,8%) și în zona de sud – 236 (14,3%).

În legătură cu evoluția cronologică a așezărilor medievale timpurii din spațiul pruto-nistrean, se remarcă faptul amplasării acestora, în bună parte, pe vetrele locative anterioare.

Au existat mai multe grupuri de așezări medievale timpurii. Astfel, grupul de așezări pe Răutul de Mijloc, amplasat în spațiul dintre Răut și Ciuluc – Teleneștii sunt amplasați pe Ciulucul de Mijloc – corespunde părții centrale a spațiului pruto-nistrean, formînd un spațiu relativ liber, deoarece aici așezările sunt cunoscute într-un număr foarte mic. Grupul cuprinde 24 așezări sau 1,4% din numărul total, inclusiv 3 din secolele V–VII, dintre care 2 sau 67,0% sunt situate pe vetre locative din perioada secolelor III–IV; 12 – din secolele VIII–IX, dintre care 3 sunt așezări evoluate pe vetre locative din perioada secolelor V–VII, cu un indice al continuității de 100,0% (3 așezări din 3); 7 – din secolele X–XI, dintre care 4 sunt așezări evoluate pe vetre locative din perioada secolelor VIII–IX, avînd un indice al continuității de 33,0% (4 așezări din 12) și 2 – din secolele XII–XIII, ambele evoluate pe vetre locative din perioada secolelor X–XII, indicele continuității fiind de 29,0% sau 2 așezări din 7 (Postică, 2007, 72-73, 99, 226; Musteață, 2005).

Cele mai multe așezări din perioada romană (sec. II–IV), în mare parte amplasate pe teritoriul actualului raion Telenești, au fost devastate și arse în urma invaziei hunilor din anul 376. Este vorba de așezările din preajma satelor Cîșla, Dumbrăvița, Ghiliceni – la sud de acest sat s-au păstrat urmele unei cetățui din secolul IV–III a. Chr.; la fel și la marginea de est a satului Codru – Zgărdești, Brînzenii Vechi, Budăi, Chiștelnița, Ciulucani, Mîndrești, Suhulceni, Telenești, Zăicani (2003, 24, 34, 38, 280, 281, 284-285, 288, 306, 322, 325, 333; 1993, 133-135; Хынку, 1992. 56-58; Haheu, 2008, 55, 62, 64, 71, 123; Arnaut, 2003, 217-218; Zanoci, 1998). Opt așezări (cu excepția așezărilor din preajma satelor Brînzenii Noi, Brînzenii Vechi, Chiștelnița și Su-

hulceni), fiind amplasate în jurul localității Ghiliceni, ar fi putut alcătui o uniune de obști cu centrul la Ghiliceni. Uniunea respectivă, ca urmare a invaziei hunilor, n-a putut să se destrame în totalitate. Chiar dacă așezările au fost devastate și arse, o parte din locuitori puteau să se refugieze, temporar, în adîncul codrilor. Revenind peste o vreme în zona tradițională de locuire, locuitorii revin la vechile ocupații și la tradiționala formă de organizare administrativă. Deci, populația locală a locuit, în unele situații schimbîndu-și temporar vatra, în una și aceeași zonă.

În așa fel, în preajma satului Dumbrăvița, prin anii 600–700, a apărut o nouă așezare umană – precedenta așezare era din epoca romană, sec. II–IV, – care există pînă pe la anul 900. Pe vatra pîrjolită și părăsită a acesteia au fost găsite obiecte datînd din epoca migrațiilor (sec. VII–IX). La Brînzenii Noi un sat s-a format prin anul 700 și a dăinuit pînă prin anul 1300. La Brînzenii Vechi, după anul 600, a apărut o așezare umană care a existat pînă prin anii 1200–1300. Pe vatra satului au fost colectate diferite obiecte, inclusiv vase de argilă din sec. VI–VII, VIII–IX și X–XIII (Hîncu, 2003, 34, 280).

În secolele XIV–XV cea mai mare frecvență a satelor se constată în regiunea de Codri ai Moldovei (Tabuncic, 1998, 66), din care fac parte și Teleneștii, aceasta corespunzînd centrelor compacte ale așezărilor românești a căror vechime se proiectează pe toată perioada timpurie a Evului Mediu.

În una din subzone, cuprinsă între Ciulucul Mic, cursul mijlociu al Ciulucului de Mijloc și cursul inferior și mijlociu al Culei, a existat în sec. II–IV o uniune de obști. Putem presupune că uniunea în cauză s-a păstrat și a funcționat pe tot parcursul Evului Mediu. E posibil doar să-și fi lărgit aria geografică și să-și fi schimbat centrul administrativ. Drept dovadă a acestor supoziții, pot servi două documente: unul din anul 1434 și altul de la 17 martie 1495.

În primul document se spune: „*...Un uric... de la Ștefan voievod, din let 6942<1434> ...cari sati sînt scrisă anumi în uric, sat pi Cobîle, la Movile, parte lui Costin, și, piste Prut, Paremnicovul (probabil, lectură greșită pentru „Derenice" – nota edit.) și dvorište lui Rosomacin („a lui Rosomac" – nota edit.)* (subl. n. – A. F.), (DRH. 1975, 175, 492; DIR, 1954, 107; Costăchescu, 1931, 399-400).

Din cel de-al doilea document aflăm, că „*Din mila lui Dumnezeu noi, Ștefan voievod, domn al Țării Moldovei. Facem cunoscut, cu această carte a noastră, tututror celor care o vor vedea sau o vor auzi citindu-se, că a venit înaintea noastră și înaintea boierilor noștri moldoveni, mari și mici, Nastea, fiica lui Rosomac, de bunăvoia ei, nesilită de nimeni, nici asuprită, și a vîndut ocina ei dreaptă, din uricul ei drept, un sat pe Măiatini, anume Hirova, între Dereneu și între Grișani (Hirișeni – A. F.), unde a fost casa tatălui ei, Rosomac (subl. n. – A. F.); și a vîndut-o slugilor noastre, fiul lui Miclea Bălcescu, și Dragotă Vulpescul, pentru 55 de zloți tătărești*" (DRH, 1990, 344; DIR. 1953, 314).

Deci, în aceste documente se vorbește de „*dvorištea* (curtea – A. F.) *lui Rosomacin*" și „*casa lui Rosomac*". Conform lui A. Gonța, actele cu formulele „*unde este casa lui...*" și „*unde este curtea lui...*" se referă la două instituții ale statului moldovenesc, cea de a doua fiind ierarhic superioară celei dintîi, ca una în care se centralizau puterile economice și militare ale mai multor judecii. Oricum, scrie în continuare A. Gonța, originea curților e pur militară, căci curțile apar în Moldova mai toate construite în puncte strategice de control a drumurilor strategice și comerciale. În concluzie, A. Gonța scrie: „*Instituirea și organizarea „caselor" și „curților" în judecii sau cnezate în jurul cărora au gravitat locuitorii circumscripțiilor teritoriale respective, numite de către Ștefan cel Mare „holde", termen folosit în secolul al XVII-lea și de Grigore Ureche, concomitent cu acela de țară stă la temelia statului feudal moldovenesc și a proprietății feudale răzășești. Unirea tuturor acestor „case" sau „curți" sub un singur sceptru, unire menționată de legăturile de neam în virtutea unor legi naturale și economice prin drumurile strategice de pe văile rîurilor au dus la întemeierea statului și nu drumurile comerciale*" (Gonța, 1986, 171, 182, 184, 222).

Unul din aceste drumuri, conform hărții lui Bauer din 1772, este cel care pornea de la Hotin și trecea pe la Lipcani, Pererîta, Bogdănești, Corpaci, Duruitoarea, Coiuceni, Sculeni, Zagorancea, pe unde se putea trece Prutul și merge pînă la Reni. Ajuns la Zagorancea, drumul de la Hotin avea o ramificație, de-a lungul malului drept al Culei, spre Orhei – „dvorištea" lui Rosomac de la Hirova era amplasată în apropierea acestui drum – și de aici spre Soroca.

Ramificația respectivă lega, în același timp, tîrgul Țuțora (posibil și Iașii) cu Orheiul. Detalii, privind traseul acestui drum transversal, găsim la E. Diaconescu: „*În 1653 diaconul Paul de Alep, care a întovărășit pe patriarhul Macarie din Antohia în trecerea lui prin Moldova spre Rusia, descrie drumurile parcurse. Ei intră în țară pe la Galați și merg la Iași, prin Bîrlad, Vaslui, Scînteia și Bîrnova – Bonosca. De aici, după o vizită făcută în Muntenia, au trecut în Rusia pe drumul care duce, peste Jijia la Țuțora, unde trecînd Prutul (pe la Zagarancea – A. F.), o luară spre nord-est pe valea pîrăului Cula, afluent al Răutului, prin satele Cornești, Hoginești, Bravicea, Hulboca, ajungînd la Orhei (subl. n. – A. F.). Mai departe pe drumul care trece prin Chiperceni, Trifești, Răspopeni, pe cursul pîrăului Dobrușa, pe la Cuhurești,Vertijeni au mers la Soroca, de unde au trecut peste Nistru*". Un fapt este de remarcat, scrie în continuare E. Diaconescu, că traseul drumurilor moldovenești s-a menținut aproape același din vremurile vechi pînă azi, urmînd, de obicei, cursul apelor și legînd centrele orășenești între ele. (Diaconescu, 1939, 19, 22-23, 69)

Deci, centrul uniunii de obști de la Hirova, uniune cuprinsă între Ciulucul Mic, Mijlociu și Cula, era amplasat în preajma drumului ce lega Țuțora de Orhei. În același timp, în documentul de la 17 martie 1495 se menționează că Hirova era așezată pe Măiatin (afluent de stînga al Culei – A. F.). Pe Măiatin (fie cel de sus sau cel de jos) sau sub (lîngă, aproape) Măiatin erau amplasate și alte localități [Leușeni, Bahu, Bogzești (Bratcovo) etc.], inclusiv Teleneștii (DRH, 1975, 247, 448, 482, 479, 492; Costăchescu, 1931, 552-553; DIR, 1975, 370, 522; MEF, 1961, 238-239; Costăchescu, 1930, 13; Dron, 1997; Tomescu, 1930, 56). Ulterior, se formează ocolul Măiatin (vezi recensămîntul din 1803 – A. F.), din care făceau parte următoarele localități: Bogzești, Văsieni, Crăsnășeni, Budăi, Hirișeni, Hirova, Beșăni, Mîndrești, Ciulucani, Ghiliceni, Cucioaia, Mihalașa, Inești, Teleneștii, Zgărdești, Leușeni (Uricarul, 272-273).

În concluzie, conform lui C. Burac, privind retrospectiv, se cunoaște că după retragerea aureliană, populația romanizată a continuat să trăiască în numeroase structuri etnoteritoriale autonome, latinofone de *„întindere variabilă”*, în așa numitele *„romanii populare”,* cum le numea N. Iorga, conservînd formele de organizare daco-romană pe toată durata hegemoniei îndelungate a neamurilor stepei. Existența acestor străvechi forme de organizare a populației autohtone *„se suprapunea pe mici unități naturale, în general bazine hidrografice”, care prezentau atît „condiții de siguranță oferite de relief și pădure”, cît și „condiții naturale pentru dezvoltarea unei economii complexe”. N. Iorga afirma că valea, unde întîlnim grupate satele, a constituit „principiul celei mai vechi organizări mai înalte, în același timp politice și militare”* (subl. n. – A. F) (Burac, 2002, 5, 16).

În secolele al IX-lea – al XIII-lea, în spațiul situat între munții Carpați și Nistru s-au desfășurat, conform lui D. Dragnev și lui Gh. Gonța, procese similare cu cele din teritoriile dintre Carpați și Dunăre, ce permite să urmărim concentrarea populației în jurul unor complexe teritoriale, apărate de fortificații în mai multe zone pe cursul inferior al Jijiei, Bahluiului și Prutului, în regiunea dintre Prut și Bîrlad, pe teritoriul dintre Prut și Nistru – pe valea Ciuhurului, în regiunea codrilor (teritoriul viitorului ținut Lăpușna – Orhei), etc. (Istoria românilor, 1999, 33-34; Dragnev, Gonța, 1999, 18; Dragnev, 2005, 5).

În regiunea Codrilor, după cum s-a arătat mai sus, a existat o uniune de obști cuprinsă între Ciulucul Mic, Mijlociu și Cula. Din uniunea respectivă, e posibil să fi făcut parte și viitoarea localitate Telenești.

Literatura

Arnaut T. Vestigii ale sec. VII–III a. Chr. în spațiul de la răsărit de Carpați. Chișinău, 2003.

Burac C. Ținuturile Țării Moldovei pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea. București, 2002.

Costăchescu M. Documente moldovenești înainte de Ștefan cel Mare. Vol. I. Documente interne. Urice (Ispisoace), Surete, Regeste, Traduceri. 1374–1437. Iași, 1931.

Costăchescu M. Satul și tîrgul Telenești din județul Orheiu. Schiță istorică. Iași, 1930.

Diaconescu E. Vechi drumuri moldovenești. Contribuțiuni în legătură cu luptele lui Ștefan cel Mare. Iași, 1939.

Documenta Romaniae Historica (DRH). A. Moldova. Vol. I (1384–1448). Volum întocmit de C. Cihodaru, I. Caproșu și L. Șimanschi. București, 1975.

Documenta Romaniae Historica (DRH). A. Moldova. Vol. III (1487–1504). Volum întocmit de C. Chihodaru, I. Caproșu și N. Ciocan. București, 1990.

Documente privind istoria României (DIR). Moldova. Veacul XVI. Vol. I (1501–1550). București, 1953.

Documente privind istoria României (DIR). A. Moldova. Veacul XIV–XV. Vol. I (1384–1475). București, 1954.

Dragnev D. Etapele constituirii statului medieval și evoluția instituției domniei în Țara Moldovei // Domnii Țării Moldovei. Studii. Chișinău, 2005.

Dragnev D., Gonța Gh. Istoria medie a românilor. Clasa VI. Chișinău, 1999.

Dron I. Telenești // Luceafărul, 15 iulie 1997.

Gonța A. Satul în Moldova medievală. Instituțiile. București, 1986.

Haheu I. G. Sisteme de fortificații traco-getice la est de Carpați. Chișinău, 2008.

Hîncu I. Cetăți antice și medievale timpurii din Republica Moldova. Chișinău, 1993.

Hîncu I. Vetre strămoșești din Republica Moldova. Materiale arheologice informativ-didactice. Chișinău, 2003.

Istoria românilor. Materiale didactice. Chișinău, 1999.

Moldova în epoca feudalismului (MEF). Documente slavo-moldovenești (veacul XV – întîiul pătrar al veacului XVII). Vol. I. Alc.: P. G. Dmitriev, D. M. Dragnev, E. M. Rusev, P. V. Sovetov. Chișinău, 1961.

Musteață S. Populația spațiului pruto-nistrean în secolele VIII–IX. Chișinău, 2005.

Postică Gh. Civilizația medievală timpurie din spațiul pruto-nistrean (secolele V–XIII). București, 2007.

Republica Moldova. Ediție consacrată împlinirii a 650 de ani de la întemeierea statului moldovenesc. Chișinău: Enciclopedia Moldovei, 2009.

Tabuncic S. Satele din răsăritul Țării Moldovei din secolele XIV-XV în lumina izvoarelor diplomatice interne // Revista de Istorie a Moldovei, nr. 3-4 (35-36), 1998.

Tomescu Constantin N. Catagrafia Basarabiei la 1820. 132 sate din Ținutul Orheiului. Chișinău, 1930.

Uricarul sau colecțiune de diferite acte care pot servi la istoria românilor de Th. Codrescu. Vol. VIII.

Zanoci A. Fortificațiile geto-dacice din spațiul extracarpatic în secolele al VI-lea – al III-lea a. Chr. București, 1998.

Хынку И. Г. Древнейшие памятники родного края (Городища Центральной Молдовы). Кишинев, 1992.

Rezumat

În baza cercetărilor arheologice și documentare, este argumentată vechimea satelor așezate între rîurile Ciulucul Mic, Ciulucul Mijlociu și Cula, printre care erau probabil și Telenești, în care perpetuarea habitatului poate fi urmărită începînd cu secolele II–IV d. Chr., formînd în perioada Evului Mediu timpuriu o uniune de obști.

Cuvinte-cheie: satele Moldovei, Evul Mediu timpuriu, uniune de obști.

Резюме

В своей статье, на основе археологических и исторических документов, автор отстаивает точку зрения относительно древнего происхождения сел, находящихся между реками Малый Чулук, средний Чулук и Кула Теленештского района, развитие которых можно проследить начиная со II–IV вв. и которые в период раннего Средневековья образовали союз общин.

Ключевые слова: села Молдовы, раннее Средневековье, союз общин.

Summary

In this article on the basis of archeological and historical documents the author proves the antiquity of some villages situated among the rivers Small Chuluck, Middle Chuluck and Kula of Teleneshty district. Their development can be traced beginning with the IInd – IVth centuries. In early Middle ages they formed the union of communities.

Key words: Moldavian villages, early Milddle ages, union of communities.

Tamara NESTEROV

ANALIZA METROLOGICĂ A BISERICILOR DE LEMN DIN MOLDOVA

Studierea patrimoniului arhitectural universal în ultima jumate de secol a avansat prin aplicarea metrologiei istorice, ceea ce a evidențiat o latură mai puțin cunoscută a considerentelor de plăzmuire a formei arhitecturale. Clădirile istorice din Moldova, reieșind din raporturile precise dintre parametrii exteriori, au fost construite prin calcule exacte, componente ale cărora erau unitățile istorice de măsurat lungimile. La construcția obiectivelor ecleziastice din perioada anterioară formării școlii moldovenești de arhitectură, era folosită *orghia* (stânjenul) grec, egală cu 2,16 m, iar la cetatea Sorocii a fost depistată „mărimea sacrală", – ambele unități de circulație europeană.

Studierea metrologică a mostrelor arhitecturii vernaculare moldovenești întâmpină dificultăți din cauza incertitudinii sistemului metrologic național. Unitățile moldovenești de măsurat lungimile, ca în toate țările lumii de până la introducerea sistemului internațional metric, au fost de natură antropometrică, cu preluarea denumirilor de la membrele corpului uman – *cot, palmă, lat de mână, pumn, deget, șchioapă, pas,* păstrându-se doar în tradiția populară. Valorile unităților moldovenești diferă de cele similare europene și din țările vecine. Instrumentele de măsurat au primit statut oficial începând cu secolul XVII, fiind executate etaloane din metal și lemn pentru cele mai solicitate: *stânjenul, cotul* și *palma*. Studierea metrologică a tuturor unităților cunoscute s-a soldat cu evidențierea unei mari diversități dimensionale (Ghibănescu, 1902, 154-166; Мунтян, Драгнев, 1958, 117-128; Stoicescu, 1971), care se datora atât specificului ocupațiilor meșteșugărești, cât și ierarhiei stărilor din societatea feudală, mărturie fiind denumirile lor în documente: *"palmă gospod"* (domnească), *„palmă proastă"* (om simplu), *„palmă de mijloc", „stânjen domnesc", „stânjen prost".* Multitudinea valorică a unităților de măsurat era sporită și de confecționarea pe loc a instrumentelor de măsurat, pentru care etalon local devenea palma persoanei care a măsurat, lungimea căreia era fixată grafic în documentele hotarnice pentru a fi utilizată la următoarele departajări hotarnice. Din analiza surselor documentare, reiese că *palma* era cea mai utilizată unitate de măsurat lungimile. Denumirea se referea la mâna desfăcută larg, sau palma cu degetele întinse evantai, egală cu distanța de la degetul mare până la degetul mic, ceea ce în popor se numește *șchioapa mare.* Palma a stat la baza calculelor instrumentelor mai mari, fiind submultiplul *stânjenului, cotului, pasului.* Mărimea stânjenului, cotului, pusă în raport dimensional cu unitățile similare europene, au fost indicate în compendii de metrologie universală (Ghica, 1848; Петрушевский, 1849; Бессарабский календарь, 1874), dar erau indicate unitățile oficiale derivate din *palma domnească.*

Informațiile istorice și rezultatele studiilor analitice modeste din domeniul sistemului metrologic moldovenesc nu sunt suficiente pentru aplicarea lor în studierea patrimoniului arhitectural, fiind necesară o incursiune în istoria metrologiei universale. Conform doctrinei filozofice antice, *„omul este măsura tuturor lucrurilor"*, membrele căruia – *mâinile, picioarele, statura*, au devenit primele instrumente și etaloane ale unităților de măsurat lungimile. Între membrele corpului uman, în mod firesc, există raporturi cvaziconstante, pe care anticii le-au rotunjit până la numere naturale. Cele mai vechi surse scrise cu privire la măsurarea lungimilor sunt din primul secol î. d. Hr. Renumitul mecanic Heron din Alexandria elenistică a scris în tractatul său despre măsurări: *„...măsura este luată din părțile corpului uman. Dactil – deget, kandil – 2 degete, palestra (palma) – patru degete; doha (kinostom) – 2 palestra, spitama – șchioapa; cotul – 1,5 picior, orghia (stânjen), egală cu distanța dintre mâinile întinse până la degetele mijlocii, orghia este egală cu 6 picioare, egale cu 16 degete"* (Зубов, 2000, 50). Unele din aceste raporturi se întâlnesc și în tractatul arhitectului roman Vitruviu: *„... membrele se găsesc într-un raport [...] cum e cazul și* ***cu un om bine făcut*** *(s. n.). Căci corpul omului este alcătuit încât: fața corpului, de la bărbie la creștetul frunții ...este a zecea parte din înălțimea totală. Tot atât palma întinsă de la încheietură până la extremitatea degetului mijlociu. Capul de la bărbie la creștet este a opta parte. Piciorul are o șesime din înălțimea trupului, cotul – o pătrime, cotul egal cu șase palme, egal cu 24 de degete, palma este a patra parte din picior"* (Vitruviu, 101). Comparând aceste două surse de proporții ale corpului uman, se observă câteva diferențe (tabelul 1).

Sistemul grec are la baza calculelor lungimea mâinilor desfăcute *(orghia)*, iar în cel roman dimensiunile sunt calculate în raport cu *înălțimea* omului, ambele având submultiplul primar *degetul* arătător. Vitruviu a menționat și alt raport al corpului uman: *„dacă un om este așezat culcat, cu mâinile și picioarele întinse, și se pune vârful unui compas pe ombilicul lui, atunci, descriind o circumferință, degetele mâinilor și ale picioarelor vor fi atinse de circumferință (...). Mai mult, după cum schema circumferinței se realizează în corp, tot așa se va găsi în el și traseul unui pătrat"* (Vitruviu, 101). Această particularitate permite integrarea ambelor sisteme, în care figurează aceleași rapoarte exprimate prin numere întregi. Sistemul greac a fost implimentat în arhitectura antică, influențând proporțiile ordinului arhitectural. Astfel, diametrul bazei coloanei dorice în raport cu înălțimea ei este de 1:6, ca și *piciorul* în raport cu înălțimea corpului (*orghia, stânjenul*). Aceste două sisteme au fost răspândite formând sfere de influență: *piciorul* ca unitate de măsurat lungimile a fost folosit în majoritatea țărilor europene, iar sistemul roman, bazat pe *palma* (mâna desfăcută sau *șchioapa*) – în teritoriul și provinciile fostului Imperiu Roman și cele aflate mai târziu sub influența Imperiului Bizantin, cu inevitabile interferențe.

Raporturile idealizate dintre membrele corpului uman au fost puse la baza sistemului metrologic antropometric, care poate fi imaginat ca o piramidă numerică la baza calculelor căreia se afla degetul: 1 deget, 4 degete *(lat de mână),* 8 degete (*dihas, șchioapa mică*), 12

Tabelul 1.

Denumirea unităților grecești	Heron din Alexandria	Dimensiunea oficială în SI (cm)		Denumirea unităților romane	Vitruviu	Dimensiunea oficială în SI (cm)
Palma (palestra) (lat de palmă)	4 degete	7,714cm		Palma (lat de palmă)	1/4 picior 1/24 H	7,4 cm
Dihas, kinostom	2 palestra	15,428 cm				
				Palma întinsă (lungimea), fața	1/10 H	[17.76]
Spitama [șchioapa]	[3 palestra*]	23,14		[Palma: mâna desfăcută, șchioapa mare*]	3 palme 12 degete	
				Capul	1/8 H	22,2
Piciorul	1/6 L orghia 16 degete	30,856		Piciorul	1/6 H	29,6
Cotul	1,5 picioare, [1/4 L orghia*]	46,28		Cotul	1/4 H 6 palme 24 degete	44,4
Orghia (mâinile desfăcute)	L 6 picioare, 24 palestra	185,04		Înălțimea Canna	H	177,6

degete (*palma* sau *șchioapa mare*), 16 degete (*picior*), 24 degete (*cotul*), 96 degete (*stânjenul*), etc. Același sistem a fost pus și în cazul folosirii în loc de *degetul arătător* a altor elemente primare din componența corpului – *degetul mare, falanga, două degete (kandil), duim, verșok, parmac,* rezultând măsuri mai mari decât cele reale*: cotul regal, picior regal, etc*., și care devin cu timpul unități oficiale de măsurat lungimile. De comparat: în orașul Bergamo, unde lungimea piciorului era de 43,7767 cm (corespunzător încălțămintei #65,7 unități cizmărești), înălțimea persoanei ar fi de 2,62 m, în orașul Breccia – piciorul de 47,5467 cm (corespunzătoare #71,32 unități cizmărești) ar corespunde unei persoane de 2,85 m înălțime!

Etaloane naționale europene ale unităților de măsurat lungimile, exagerate în raport cu dimensiunile reale ale corpului uman, sunt indici că raporturile dintre membrele corpului uman au fost respectate conform formulelor antice, după cum atestă compendiile europene metrologice. În majoritatea statelor *stânjenul* era constant alcătuit din 6 *picioare* și, în altele, inclusiv în Moldova, la fel de constant, era alcătuit din 8 *palme,* în fond și într-un caz și în altul, stânjenul însumând 96 de unități primare.

La baza formării sistemului antropometric, după cum se observă, era principiul *modular aditiv* (Бондаренко, 1988, 54-63): fiecare unitate fiind formată din submultipli, ea însăși fiind submultiplul unor măsuri mai mari, comună pentru toate fiind unitatea primară aleasă. Astfel, parametrii, dimensiunile părților componente și elementelor clădirii pot fi reproduse prin toate unitățile de măsurat existente: ori multiplicate, ori fracționate. În studiile de metrologie arhitecturală parametrii și elementele clădirii se exprimă prin *degete, palme, coți, picioare (grecești, romane și bizantine*), deși toate acestea se "convertesc", alegerea unei sau altei unități, datorită genezei lor comune, permite substituirea lor reciprocă.

Principiile sistemului antropometric cu tendințe spre universalii metrologice, permite afirmația că metrologia moldovenească a fost constituită după același principiu ierarhic ordonat, elementul cel mai utilizat fiind „*palma*". A fost un timp, când *palma* era submultiplul *pasului*, care includea șase *palme*, calculat „precum este obiceiul" (Stoicescu, 1971, 41), apoi, devine submultiplul *stânjenului* domnesc, care includea 8 asemenea etaloane. După descrierea etnologului T. Panfile, un etalon al *palmei*, avea 8 diviziuni, reieșind că fiecare diviziune reprezenta 1,5 degete obișnuite (sau un deget mare); un alt etalon *al palmei*, cu lungimea de 27,6 cm, aflat în muzeul din Iași, era divizat în 4 subdiviziuni, fiecare egală cu câte 3 degete obișnuite sau un *parmac* (Panfile, 1913, 229-234; Stoicescu, 66).

Spre deosebire de statele europene, unde unitățile de măsurat oficiale întreceau mult mărimea naturală a membrelor omonime ale corpului uman, în Moldova unitățile erau legate de constituția fizică umană. Este evident că folosirea concomitentă a măsurilor oficiale și a celor confecționate pe loc, poate fi explicată prin utilizarea primelor la măsurarea bunului obștesc, al pământului dintre comunități și departajarea teritoriului urban, iar măsura derivată de la o persoană concretă – la departajarea bunurilor cu înțelegere între membrii comunității. Se poate admite că același considerent era real și la construcția lăcașurilor de cult vernaculare.

Implimentarea sistemului de măsurat lungimile la trasarea formei arhitecturale a bisericilor din Moldova este o problemă extrem de dificilă și datorită abordării unor abilități artizanale ieșite din uz. În istoria arhitecturii, nu numai a Moldovei, ci și în istoria arhitecturii universale, nu a fost atestat documentar elementul clădirii de la care se începea construcția, nici locul său în structura edificiului, și nici mărimea sa. Din studiile arhitecturii profesioniste și vernaculare din Moldova, se relevă că toate dimensiunile și proporțiile bisericilor de piatră și lemn au derivat prin anumite formule de calcul de la lățimea exterioară a clădirii. Studierea bisericilor din arealul format sub influența arhitecturii bizantine, a confirmat importanța lățimii exterioare a clădirii pentru dimensionarea lor ulterioară (Nesterov, 2007, 14-31).

Din măsurările bisericilor moldovenești de lemn, studiate arheologic și arhitectural, s-a relevat faptul că lățimea exterioară a acestora diferă de la un monument la altul, fără legătură cu tehnica de construcție. Diferențele foarte mici dintre lățimile clădirilor, ordonate în tabloul descreșterii lățimii, pot fi privite drept erori de măsurare, atât la edificare, cât și la efectuarea relevee-

lor actuale, dacă nu ar fi evidentă o scădere sistematică a lățimii clădirilor, dar nu în raport cronologic. Putem presupune că *lățimea* fiecărei clădiri era concepută în mod individual, în dependență de numărul enoriașilor și destinația tipologică (biserică parohială sau paraclis).

Matematic, relațiile posibile dintre lățimea clădirilor (***L***), unitatea de măsură (***M***) și multiplul acesteia (***N***), puteau fi: constante (***„const”***) sau variabile – (***„varial”***), se înscriu în patru situații:

L = Mconst. x Nconst. Unitatea de măsură și multiplul sunt constante, ce ar oferi în rezultat ca toate bisericile să aibă lățimea exterioară egală. Dar datele din măsurările efectuate a bisericilor din Moldova istorică, ridicate din piatră, lemn, cărămidă, paiantă, „furci”, o infirmă ca reală.

L= Mconst x Nvarial Unitatea de măsură este una și aceeași, iar multiplul este variabil, raționamentul instalării lățimii bisericii ar fi ușor de depistat, fiind în raport simplu cu unitatea de măsură, diferența dintre lățimile clădirilor, ar fi multiplul unității de măsură. Dar, diferența dinte lățimile bisericilor, se exprimă nu prin diferențe ce ar reprezenta o unitate elementară, ci diferă între ele doar cu 2-3 cm, dar constant. Aceasta este un indiciu, că nu una și aceeași unitate de măsură a fost pusă la baza calculului, precum și nici multiplul nu a fost constant.

L= Mvarial. x Nconst. Unitatea de măsură este variabilă, iar multiplul este constant, lățimea ar rezulta din folosirea unui evantai de unități de mărime istorică. Această situație este exclusă în realitate, deoarece s-ar nega existența unităților de măsură, dar din surse istorice este cunoscut efortul de a unifica și micșora numărul de măsuri cu utilizare locală.

L= Mvarial x Nvarial. Unitatea de măsură și multiplul sunt variabile, ceea ce corespunde ierarhiei sociale, mărimii comunităților, diversității tipologice a arhitecturii ecleziastice vernaculare. Într-adevăr, se cunosc câteva categorii de unități de măsură, geneza cărora se datorează ierarhiei sociale. După cum s-a arătat mai sus, cea mai răspândită unitate elementară de măsură în Moldova medievală a fost *stânjenul* și submultiplul său – *palma*, care au fost cunoscute concomitent în 2 variante valorice: una *domnească* și alta *proastă*, care se confecționa pe loc. În cazul bisericilor ctitorite de domnitor, unitatea de măsură nu poate fi mai mică ca *palma domneasc*ă, în cazul comunităților sătești – nu poate fi alta decât *„palma proastă”* sau a unei persoane concrete.

Valoarea *palmei domnești* varia între 25,5 – 28,5 cm, a celei *„proaste”* – 22,0-25,0 cm; iar *„palma de mijloc”* – între 25,0-25,5 cm (Stoicescu, 1971, 60-65). În baza mărimii *palme*i domnești se confecționa stânjenul domnesc (Stoicescu, 1971, 57), lungimea căruia oscila, în corespundere cu respectiva *„palmă”* din diferite perioade, între 2,04 – 2,28 m; stânjenul de mijloc – 2,00-2,04 m; iar stânjenul „prost” – 1,76 – 2,00 m. Sunt informații că în raport cu *„stânjenul domnesc”* se calcula *palma proastă*, care reprezenta a noua parte (1/9) din stânjenul oficial, și respectiv, *stânjenul prost* avea 8/9 din *stânjenul domnesc* (Stoicescu, 1971, 61), deși, după cum se observă, *stânjenul prost* era mai mic decât ar fi fost calculat după *stânjenul domnesc.*

Luând în considerație structura ierarhică a tuturor unităților atestate documentar și cele acoperite de tăcere în surse istorice, care se pot converti reciproc prin multiplicare sau fracționare, lățimea bisericilor vernaculare poate fi „descompusă” în *degete, parmace, lat de mână, palme, coți, pas, etc*., dar bunul simț, cere ca unitatea de măsură utilizată să fie adecvată mărimii elementelor care trebuiesc măsurate. Insistând pe afirmația că *măsurarea lotului de casă se făcea cu stânjenul* (Stoicescu, 1971, 55-59), în acest studiu s-a optat pentru exprimarea lățimii bisericii prin *stânjen* și *palmă*, ultima legată concret de constituția umană.

Analiza metrologică a fost aplicată la planurile bisericilor cu plan dreptunghiular, tip derivat din bazilica populară, caracterul lor autohton fiind un garant al folosirii unităților de măsură moldovenești, spre deosebire de tipul cruciform (slav), unde unitatea de măsura ar fi una introdusă cum ar fi din satele Hădărăuți (Ocnița), Vorniceni (Strășeni), Hlijeni (Șoldănești), lățimea cărora este de 8,67 m, 8,66 m, 8,60 m, rezultând stânjenul de 2,16 m, la acel timp oficial utilizat în Rusia.

În urma studierii metrologice a bisericilor s-a observat folosirea în fiecare caz a stânjenului de *opt palme*, grație fluctuației mărimii *palmei*, instalată în fiecare situație. Lățimea de 7,57 m a bisericilor din satele Hiliuți (Râșcani) și Bărboieni (Nisporeni), sunt egale cu patru stânjeni, alcătuiți din *palme* de 23,7 cm. Bisericile din satele Limbeni (Glodeni) și Hlina (Briceni), au lățimea de 6,76-6,72, egală cu patru stânjeni din *palme* de 21,0 cm. Bisericile din satele Bălăurești (Nisporeni) și Dușmani (Glodeni), cu lățimea de 6,23 m sunt egale cu trei stânjeni din *palme* de 25,9 cm. Bisericile satelor Musteață (Fălești), Călărășăuca (Ocnița), Târnova (Edineț), Braicău (Dondușeni), au lățimea între 5,98–5,94 m, egale cu trei stânjenui cu *palme* de 24,8 cm. Bisericile din satele Petrușeni (Râșcani) și Ghiliceni (Telenești), aveau lățimea de 5,88–5,85 m, egale cu trei stânjeni din *palme* de 24,3 cm. Lățimea bisericilor din satele Hirișeni (Telenești) și Hâncăuți (Edineț), de 5,58–5,51 este egală cu trei stânjeni din *palme* de 23,25–23,0 cm. Lățimea bisericilor din satele Pocrovca (Dondușeni) și Fântânița (Dondușeni) de 5,36–5,23 m este egală cu trei stânjenic din *palme* a câte 22,3–21,8 cm. Biserica din satul Dondușeni cu lățimea de 5,15 m a fost construită cu 3 stânjeni, cu palma de 21,4 cm, biserica din satul Măcăreuca (Drochia) cu lățimea de 4,82 m, din trei stânjeni cu palma de 20,1 cm. Cea mai mică biserică se află în satul Livădeni (Drochia), lățimea căreia de 3,62 m este egală cu doi stânjeni, formați din *palme* de 22,6 cm.

În urma studierii a 20 de biserici vernaculare de tip dreptunghiular, aflate în 9 raioane ale Republicii Moldova, s-a relevat utilizarea stânjenului alcătuit din opt *„palme proaste”* cu mărimile între 21,0 cm și 25,9 cm. Nu este dificil de exprimat lățimea bisericilor și prin *coți*, după cum se revendică în unele studii. Astfel, bisericile cu lățimea din patru stânjeni corespunde la 16 coți, cele cu trei stânjeni – 12 coți, cu doi stânjeni – la 8 coți, în fiecare caz cotul având mărimea sa. Supoziția utilizării *cotului* în construcție, însă, este vulnerabilă prin absența atestării cotului ca o mărime ce se instala pe loc, această unitate fiind legată de măsurarea țesăturilor, fiind stabilite oficial două mărimi de coți: unul pentru stofe de lână și altul pentru țesături din mătase, mărimi consfințite de relațiile comerciale internaționale (Мунтян, Драгнев, 1958, 117-128).

În concluzie, putem afirma cu o doză de probabilitate că dacă la începutul stabilirii școlii de arhitectură moldovenești planurile bisericilor erau trasate cu măsurarea *orghiei* grecești, egală cu 2,16 m, în arhitectura vernaculară se trece la măsurări cu unități indigene, bazate pe stânjenul format din opt *palme* egale cu palma unui reprezentant al comunității parohiale.

Literatura

Ghibănescu Gh. 100 *palme* domnești // Arhiva. Iași, 1902, nr. 3-4.

Ghica I. Măsurile și greutățile românești și moldovenești în comparație cu ale celorlalte neamuri. București, 1848.

Nesterov T. Cu privire la modulul structurii spațiale al clădirilor ecleziastice bizantine, ruse și din Țara Moldovei // Arta 2007. Chișinău, 2007.

Nesterov T. Proporțiile planurilor bisericilor moldovenești din piatră din secolele XIV – prima jumătate a secolului al XV-lea // Proceedings. The 30th Annual Congress of the American Romanian Academy of Arts and Sciences. Chișinău, 2005.

Panfile T. Măsurarea pământului // Agricultura la români. București, 1913.

Stoicescu N. Cum măsurau strămoșii. Metrologia medievală pe teritoriul României. București: Editura Științifică, 1971.

Vitruviu. Despre arhitectură. Traducere din latină de G. M. Cantacuzino în colaborare cu Traian Costa și Grigore Ionescu. București: Ed. Academiei, 1964.

Бессарабский календарь на 1875 (под. ред. Н. Ил. Кужба). Одесса, 1874.

Бондаренко И. А. К вопросу об использовании мер длины в древнерусском зодчестве // Архитектурное наследство. Т. 36. 1988.

Зубов В. П. Труды по истории и теории архитектуры. М: Искусствознание, 2000.

Мунтян М. П., Драгнев Д. М. К вопросу о молдавской системе мер // Кишиневский государственный университет. Ученые записки. Т. XXXV (История). Кишинев, 1958.

Петрушевский Ф. И. Метрология или описание мер, весов, монет и времяисчисления нынешних и древних народов. С-Петербург: Типография народного просвещения, 1831.

Rezumat

În articol se propune o incursiune în metrologia istorică moldovenească, bazată pe o structură ordonată de unități antropometrice.

Cuvinte-cheie: antropometrie, unitate de măsură, lungime, etalon, palmă, șchioapă, stânjen.

Резюме

В статье излагаются особенности молдавской исторической метрологии в применении к народной культовой архитектуре, основанной на упорядоченной антрометрической системе.

Ключевые слова: антропометричность, мера длины, эталон, ладонь, пядь, сажень.

Summary

In this article the author presents the main aspects of Moldavian historical metrology in application to popular cult architecture based on ordinary anthropometric system.

Key words: anthropometry, measure of length, standard, handbreadth, span, fathom.

LISTA PUBLICAȚIILOR LUI NICOLAE DEMCENCO

Monografii:

Демченко Н. А. *Земледельческие орудия молдаван XVIII – начала XX вв. (В связи с изучением этногенеза и этнической истории молдавского народа).* Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. Кишинев, 1964. 17 с.

Демченко Н. А. *Земледельческие орудия молдаван XVIII – начала XX вв.* Под ред. В. Л. Довженок. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1967. 164 с.

Демченко Н. *Виноградарство и виноделие Молдавии в XIX – начале XX в. (Историко-этнограф. исследование).* Кишинев: Штиинца, 1978. 144 с.

Демченко Н. А. *Памятники великого народного подвига.* Кишинев: Об-во «Знание» МССР, 1981. 22 с.

Демченко Н. А., Алич А. И. *Памятники революционной и боевой славы Молдавии* // Monumente ale gloriei revoluționare și militare din Moldova. Chișinău: Timpul, 1983. 108 c.

Демченко Н. А. *Ленинская забота об охране и использовании памятников истории и культуры.* Кишинев, 1984. 21 с.

Свод памятников истории и культуры МССР (Макет). Отв. ред. Демченко Н. А. Кишинев: Штиинца, 1987. 870 с.

Демченко Н. А., Булат Л. С., Андреев В. Б. *Вечный огонь памяти* // Focul veșnic al memoriei. Альбом. Кишинев: Тимпул, 1988. 144 с.

Демченко Н. А. *Сельское хозяйство молдаван Бессарабии и левобережного Поднестровья в XIX – начале XX вв. (историко-этнографические аспекты)*: Автореф. дисс. ... докт. истор. наук. Киев, 1992. 42 с.

Demcenco N., Hâncu I., Nesterov T. *Monumente de istorie și cultură din Republica Moldova.* Red. resp. N. Demcenco. Chișinău: Știința, 1994. 190 p.

Andronic M., Nesterov T. *Toate drumurile duc la... Putna.* Ghidul complet și practic al Moldovei lui Ștefan cel Mare și Sfânt. Cu o contribuție informativă (pentru arealul Republicii Moldova) din partea lui Nicolae Demcenco. Suceava: Societatea Culturală „Ștefan cel Mare", 2001. 312 p.

Демченко Н. А. *Сельскохозяйственное производство в Молдавии в XIX – нач. XX вв.* (на венг. языке.). s. l., s. a.

Hărți:

Harta turistică a Republicii Moldova (Format A1). București, 1992.

Harta cultural-turistică a Republicii Moldova (Format A1). Chișinău, 1993.

Articole:

Демченко Н. А. *О соотношении славянских и неславянских элементов в названиях орудий обработки почвы у молдаван* // I Симпозиум по археологии и этнографии юго-запада СССР. Тезисы докладов. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1960. С.

52-53.

Демченко Н. А. *Обсерваций ку привире ла терминоложия ымблэчитулуй* // Лимба ши литература молдовеняскэ. 1963, № 2. С. 59-63.

Демченко Н. А. *Типы пахотных орудий молдаван (в связи с изучением этногенеза и этнической истории)* // Материалы конференции молодых ученых Молдавии. Вып. 3 (Серия общественных наук). Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1963. С. 93-94.

Демченко Н. А. *Земледельческие орудия как материал для изучения этногенеза и этнической истории молдавского народа* // Материалы и исследования по археологии и этнографии. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1964. С. 35-61.

Демченко Н. А. *Орудия уборки и молотьбы зерновых в Молдавии в XIX веке* // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. Вильнюс: Минтис, 1964. С. 487-494.

Демченко Н. А. *О происхождении молдавских пахотных орудий* // Проблемы географии Молдавии. Вып. 2. Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1967. С. 107-109.

Демченко Н. А. *Земледельческие орудия в молдавской фресковой живописи Воронецкого монастыря (XVI в.)* // Археология, этнография и искусствоведение Молдавии (Материалы исследований). Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1968. С.142-149.

Демченко Н. А. *Молдавские рала (середина и вторая половина XX века)* // Этнография и искусство Молдавии. Сб. статей. Кишинев: Штиинца, 1972. С. 159-166.

Демченко Н. А. *Етнографічні досліження в Молдавії за радянського часу* // Народна творчість та етнографія (Київ), 1974, № 6. С. 53-55.

Демченко Н. А. *Земледельческие орудия болгар и гагаузов Молдавии и Украины в XIX веке* // Etudes balkaniques, 1974, №. 4. С. 53-57.

Демченко Н. А. *Пахотные орудия румынского населения украинских Карпат в XIX – начале XX века* // Карпатский сборник. М.: Наука, 1976. С. 79-82.

Демченко Н. А. *Классификация традиционных пахотных орудий в Карпато-Днестровском ареале* // Общекарпатский диалектологический атлас. Лингвистические и этнографические аспекты. Кишинев: Штиинца, 1976. С. 137-141.

Демченко Н. А. *Связь традиционных форм пахотных орудий Молдавии и стран Балканского ареала* // Проблемы истории и культуры. Сб. статей. М.: Наука, 1976. С. 216-224.

Демченко Н. А. *Сельское хозяйство Молдавии с древнейших времен до начала XX века* // Молдаване: Очерки истории, этнографии, искусствоведения. Кишинев: Штиинца, 1977. С. 70-103.

Демченко Н. А. *Сельские промыслы и ремесла (рыбный, пчеловодство, охотничий, мукомольный)* // Молдаване: Очерки истории, этнографии, искусствоведения. Кишинев: Штиинца, 1977. С. 104-110, 113-116.

Демченко Н. А. *Памятники истории* // Охрана и использование памятников истории и культуры. Кишинев: Штиинца, 1981. С. 32-57.

Демченко Н. А. *Памятники производственной деятельности в Молдавии* // Известия АН МССР: Серия общественных наук, 1982, № 2. С. 48-53.

Демченко Н. А. *Памятники трудовой славы Молдавии* // Известия АН МССР. Серия общественных наук, 1984, № 1. С. 55-62.

Демченко Н. А. *Этнография, археология, искусствоведение* // Развитие науки в Молдавской ССР. Кишинев: Штиинца, 1984. С. 383-397.

Демченко Н. А. *Исследования этнографии, археологии, искусствоведения АН МССР* // Известия Академии наук МССР, 1986, № 2. С. 36-49.

Демченко Н. А., Хынку И. Г., Нестерова Т. П. *Сокровищница земли (О памятниках на территории республики)* // Памятник отечества: Альманах Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры, 1990, № 1. С. 86-91.

Демченко Н. А. *Некоторые итоги и перспективы исследования памятников истории и культуры Молдавии* // Археология, этнография и искусствоведение Молдавии. Кишинев: Штиинца, 1990. С. 257-266.

Demcenco N. *Monumente dedicate luptelor şi victoriei în Marele război pentru apărarea Patriei pe teritoriul Moldovei Sovietice* // Buletinul Academiei de Ştiinţe a RSSM. Ştiinţe sociale: filosofie, drept, etnografie, studiul artelor, arheologie, 1990, nr. l. P. 43-53.

Demcenco N. *Unelte agricole tradiţionale* // Folclor din Maramureş. Chişinău, 1991. P. 139-142.

Demcenco N. *Inventarul agricol tradiţional al românilor din Transnistria şi Bucovina* // Imagini şi permanenţe în etnologia românească. Materialele Primului simpozion naţional de etnologie. Chişinău, 1992. P. 166-179.

Demcenco N. *O revenire la valorile naţionale* // Ştiinţa, 1992, nr. 3.

Demcenco N. *Inventarul păstoresc* // Cât îi Maramureşul. Chişinău, 1993. P. 465-489.

Demcenco N., Botezatu G. *Cercetările etnofolclorice în Basarabia şi Republica Moldova* (*Scurtă privire istorică*) // Moldova. Deschideri ştiinţifice şi culturale spre Vest. Congresul VIII al Academiei Româno-Americane de Ştiinţe şi Arte. Vol. 1. Chişinău, 1993. P. 212-213.

Demcenco N. *Monumente de istorie şl cultură din Republica Moldova* // Ştiinţa, 1995, nr. 5-6.

Demcenco N. *Inventarul tradiţional de vinificaţie la moldoveni* // Ştiinţa, 1995, nr. 8.

Demcenco N. *Probleme actuale de etnologie şi folclor* // Revista de Etnologie, 1995, nr. l. P. 5-8.

Demcenco N.; Nesterov T. *Monumente de istorie şi cultură din Republica Moldova* // Ştiinţa, 1995, nr. 8. P. 15.

Demcenco N., Nesterov T. *Studierea monumentelor de istorie şi cultură* // Ştiinţa, 1996, nr. l. P. 12-13.

Demcenco N., Nesterov T. *Studierea monumentelor de istorie şi cultură din Moldova* // Revista de Etnologie, 1997, nr. l. P. 106-117.

Demcenco N., Botezatu Gr. *Evoluţia cercetărilor etnofolclorice din Basarabia şi Republica Moldova* // Revista de Etnologie, 1997, nr. l. P. 5-10.

Demcenco N. *Mănăstirea Noul-Neamţ* // Tyragetia, 1998, nr. VI–VIII. P. 243-253.

Demcenco N., Nesterov T. *Călătorii prin nordul Moldovei* // Natura, 1999, nr. 4.

Demcenco N., Nesterov *T. Filigrane de natură şi istorie* // Natura, 1999, nr. 5.

Demcenco N., Nesterov T. *Historical Monuments and Commemorative places of Moldovan-Otoman Relationships* // International Conference on Heritage Multicultural

Attractions and Turism. Vol. II. Istanbul, 1999. P. 143-147.

Demcenco N. *Moștenirea culturală a tipografului Mihail Strelbițchi* // Tyragetia, 1999, nr. VIII. P. 209-212.

Demcenco N, Nesterov T. *În satele de pe malul Prutului* // Natura, 2000, nr. 3. P. 10.

Demcenco N., Nesterov T. *Călător pe firul apei* // Natura, 2000, nr. 4. P. 11

Demcenco N., Nesterov T. *Pe Răut la vale* // Natura, 2000, nr. 5. P. 10.

Demcenco N. *Sectorul de studiere a monumentelor la un sfert de veac* // Arta 2001. Arte plastice. Arhitectură. Muzică. Teatru. Cinema. Chișinău, 2001. P. 9-12.

Demcenco N. *Unele aspecte ale păstoritului tradițional al românilor din regiunile Transcarpatia și Cernăuți, Ucraina* // Revista de Etnologie, 2001, nr. 1 (3). P. 36-40.

Демченко Н. А. *В граните и мраморе* // Независимая Молдова, 23 августа 2002. С. 4.

Демченко Н. А. *Земледельческие орудия гагаузов и болгар юга Бессарабии и Украины в XIX – первой половине XX века* // История и этнография. Т. 1. Комрат, 2003. С. 111-114 (на русск. и гаг. языках).

Demcenco N. *Identificarea mormintelor unor personalități din domeniul artei și științei de la Cimitirul Central al municipiului Chișinău* // Arta 2003. Arte plastice. Arhitectură. Muzică. Teatru. Cinema. Chișinău, 2003. P. 82-88.

Demcenco N. *Necropola armeano-poloneză a municipiului Chișinău: personalități din domeniul artei și științei* // Tyragetia. Muzeul Național de Arheologie și Istorie a Moldovei. 2005, nr. XIV. P. 295-305.

Demcenco N. *În granit și în inimile noastre (Nos coeurs en granit)* // Tyragetia. Muzeul Național de Arheologie și Istorie a Moldovei. 2006, nr. XV.

Демченко Н. А. *Традиционные занятия* // Молдаване. М.: Наука, 2010. С. 181-245.

Bibliografie alcătuită de *dr. Tamara NESTEROV și dr. Viorica ȚURCANU.*

CULTUROLOGIE

Татьяна МЛЕЧКО

ЯЗЫКОВАЯ ЛИЧНОСТЬ НА ПЕРЕКРЕСТКЕ ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫХ МИРОВ

Геополитическая самостоятельность государств постсоветского пространства предопределила преобразования в различных сферах, включая культурно-языковую. С изменением национальной политики трансформировалась не только языковая ситуация в новых независимых государствах, но и *языковая личность* (далее – ЯЛ). Наше исследование посвящено проблеме определения типовых характеристик ЯЛ, сформировавшейся в условиях многоязычной среды, на пересечении двух или нескольких культур.

Основной вопрос исследования – как обнаруживает себя диалог культур в коммуникативной практике жителей Республики Молдова, как реализуют его в речи носители языков, «выросшие на пересечении двух или нескольких культур, впитавшие традиции родительской среды и среды проживания» (Пивоваров, 2008, 23).

В этой связи в статье рассматривается:

– специфика индивидуального когнитивного пространства ЯЛ в многоязычном социуме и диаспоре;

– шкала и показатели лингвистических замеров, демонстрирующих трансформации ассоциативно-вербальных полей ЯЛ под влиянием инонациональной среды;

– редукция исконного лингвокультурного тезауруса ЯЛ и заимствования из тезауруса языка среды.

В качестве базового материала нами используются накопленные в течение ряда лет при изучении русско-национального билингвизма и языковой идентичности тексты индивидуальных историй, языковых биографий, персональных интервью, авторских текстов, результатов тематического анкетирования. Для объективности выводов привлекается сравнительный материал по функционированию языков в условиях зарубежья.

По социальной принадлежности наши респонденты – преимущественно горожане, среди которых 42% выходцев из села. Это интеллигенция (специалисты в разных областях), служащие, студенты, представители творческих профессий. Для рассмотрения процессов в динамике мы определили два возрастных среза – поколение до распада СССР и после него. В первую группу вошли те, кто сформировался как ЯЛ в СССР, во вторую – те, кто сложился как ЯЛ в трансформированном пространстве ближнего зарубежья. В речевой практике тех и других русский язык находится на первом месте, считается главным, хотя из-за принадлежности к иному этносу не все респонденты называют его родным.

Именно они стали коллективным прототипом рассматриваемой нами типовой русской языковой личности в условиях новой диаспоры.

Несмотря на то, что термин *языковая личность* появился в 20-е гг. XX в., осмысление феномена языковой личности происходит только в 80-е гг. XX в., когда предлагается целый ряд определений термина и работ, посвященных изучению разных типов ЯЛ. Этапными именами и работами в истории становления теории ЯЛ являются Й. Л. Вайсгербер «Родной язык и формирование духа» (1927), В. В. Виноградов «О художественной прозе» (1930), Г. И. Богин «Современная лингводидактика» (1980), Ю. Н. Караулов «Русский язык и языковая личность» (1987).

Комментируя интерес к феномену ЯЛ, исследователь Т. В. Кочеткова отмечает, что «в последнее десятилетие словосочетание „языковая личность" становится стержневым системообразующим филологическим понятием. Большинством исследователей в настоящее время оно оценивается как интегративное, послужившее началом нового этапа в развитии языкознания – антрополингвистики» (Кочеткова, 1996, 15). По мнению ученых, понятие «языковая личность» приобретает в науке категориальный статус и становится центральным понятием такого формирующегося раздела языкознания, как лингвоперсонология.

Е. В. Иванцова, автор книги под таким названием, касаясь научного определения термина языковая личность, отмечает: «Дефиниции ЯЛ, предложенные в наше время, отражают различные взгляды на ее сущность. Их основные различия связаны с обозначением родового компонента и главной области анализа данного феномена, в представлении авторов (Иванцова, 2010, 38). Энциклопедический словарь-справочник «Культура русской речи» в полной мере отражает это разнообразие: «*Языковая личность* – носитель того или иного языка, охарактеризованный на основе анализа произведенных им текстов: 1) как индивидуум и автор этих текстов со своим характером, интересами, социальными и психологическими предпочтениями и установками; б) как типовой представитель данной языковой общности и более узкого входящего в нее речевого коллектива, совокупный или усредненный носитель данного языка; в) как представитель вида homo sapiens (человек разумный), неотъемлемым свойством которого является использование знаковых систем и прежде всего естественного языка» (Культура.., 2003, 104).

Нами термин используется во втором значении, то есть ЯЛ – как некое типовое обобщение, абстрактный представитель языкового сообщества, что широко изучается с позиций лингвокультурологии, социолингвистики, коммуникативной лингвистики, лингвистики текста и др.

В рамках теории и практических исследований языковой личности фигурируют в качестве

называемых и описываемых объектов: общенациональный тип личности, диалектная языковая личность, *языковая личность* конкретного писателя, *языковая личность* определенного персонажа художественного произведения, *языковая личность* интеллигента, современная *языковая личность* и т. д. Каталог диссертационных работ насчитывает около 200 наименований, связанных с исследованием ЯЛ.

Новизна нашего исследования заключается в новизне его объекта, сформировавшегося в пространстве новой диаспоры ближнего зарубежья. По истечении двух десятилетий этот тип ЯЛ обретает свою все более отчетливую специфику. Отдельные наблюдения и выводы, полученные в ходе изучения русской языковой личности, можно, с определенной долей обобщения, экстраполировать на любую ЯЛ, принадлежащую к языковому меньшинству в государстве проживания.

В процессе изучения и использования языка индивидом происходит накопление знаний и представлений, совокупность которых принято называть индивидуальным когнитивным пространством (ИКП). Как известно, ИКП любой языковой личности формируется на национальной когнитивной базе (КБ) соответствующего лингвокультурного сообщества, в его культурном пространстве, а также в конкретном коллективном когнитивном пространстве (ККП), как правило, не в одном, а в нескольких. В ней «коллективное когнитивное пространство (ККП) есть определенным образом структурированная совокупность знаний и представлений членов того или иного социума» (Красных, 1997, 131), однако под ним подразумевается лишь отдельная социальная сфера, та или иная социальная группа (семья, профессия, конфессия, политическая ориентация и др.), то есть специфический сегмент коммуникативного пространства единого социума. Нами же определено место и название для того ККП, которое тоже является коллективным, но имеет при этом иной масштаб и характеристики (Млечко, 2012). Речь о социуме, в котором русская *языковая личность* (далее – РЯЛ) пребывает постоянно, и в которое «встроены» все иные социальные сферы. Основная характеристика такого социумного когнитивного пространства – это погруженность в иной лингвокультурный контекст, где на него воздействует сила притяжения иной КБ2, что также несколько ослабляет мощность влияния исконной КБ1. «Одна ассоциативно-вербальная сеть нередко вторгается в другую, концепты разных культурных миров начинают взаимодействовать, синонимизироваться, сближаться друг с другом и друг от друга отталкиваться. <…> Когнитивный тезаурус родного языка подвергается бомбардировке со стороны тезауруса» иного языка (Зинченко, 2003, 145).

Регионально маркированная совокупность «языковых особенностей» является приметой наличия в этом пространстве совокупности общих знаний и представлений у той части русского (или любого другого) лингвокультурного сообщества, которая объединена проживанием в конкретном инонациональном социуме, принадлежностью к лингвистическому меньшинству, к диаспоре. Таким образом, структура знания определенной языковой личности в инонациональном лингвокультурном социуме характеризуется обязательным наличием дополнительного компонента в его составе: помимо ***индивидуальных*** знаний и представлений, ***социальных*** (групповых), ***национальных и универсальных***, присутствуют еще и ***инонациональные*** (конкретные). Более всего здесь с определенной долей условности мог бы быть уместен термин ***диаспоральное когнитивное пространство*** (ДКП). Условность связана с тем, что диаспора как остров этнического материка ассоциируется, прежде всего, с сохранением (консервацией) самобытности, а не с адаптивностью.

При определении величины и специфики ДКП в ИКП ЯЛ нами был установлен набор из 10 взаимодополняющих показателей. Одни (1, 2, 3) охватывают характерные особенности РЯЛ на уровне самоопределения и сознательного отношения к использованию инонационального лингвокультурного компонента, органичного контексту. Другие (4, 5, 6,) характеризуют источники информации, формирующие ЯЛ. Третьи (3, 7, 8) определяют долю трансформаций: заимствований, субституций и лакун. Четвертые (9, 10) отражают зафиксированные в речевой практике типовые неконтролируемые нарушения и интерференционные модификации.

Ниже представлены их перечень и шкала ***максимальных смещений*** ИКП по этим показателям относительно исконной КБ1, которые были зафиксированы в ходе изучения РЯЛ в условиях молдавского контекста и отличают ее от национального инварианта РЯЛ. В данном случае РЯЛ характеризуется следующим образом:

Ощущает и осознает себя в специфическом (неоднородном, чужеродном) лингвокультурном пространстве.

Ощущает свою принадлежность не к одному его лингвокультурному сегменту.

Воспринимает и сознательно использует языковые и культурные элементы инонациональной среды (единицы речевого этикета, этнические и номенклатурные обозначения, онимы и др.).

Пользуется российскими и молдавскими информационно-культурными источниками; собеседниками по коммуникации являются носители русского и румынского языков.

Достаточно хорошо знает местный язык, то есть является билингвом в той или иной степени.

Образование получено на русском языке в РМ по национальным учебникам или русскоязычное семейное воспитание сопровождалось параллельным обучением в школе/вузе на молдавском языке.

Наличествуют лакуны в знании исконной КБ: знание русских прецедентных феноменов – менее 50%, знание происхождения (источника) широко известных русских прецедентных имен и высказываний – менее 50%.

Ассоциативное поле отличается от русского в первых трех начальных, приоритетных по частотности, позициях (Языковое сознание…); в срав-

нительных оборотах и в конструкциях со словом «например» присутствует до 20% единиц, отсылающих к местным реалиям, персонажам, событиям и т. п.

Наличие характерных (повторяющихся у многих респондентов) ошибок, в том числе культурно-речевых, на всех уровнях языка, а также калькирование, использование русифицированных заимствований.

Появление специфического произношения и/или интонационных смещений. Как отмечается в специальных исследованиях, «родная речь вне типичных для нее ситуаций получает новую аранжировку. <…> Эмигранты, хорошо говорящие на родном языке, начинают использовать интонационные модели чужого языка» (Зинченко, 2003, 147).

Следует уточнить, что процентная граница устанавливалась не произвольно, а в соответствии с верхним и нижним пределом имеющихся показателей.

Комбинации данных по результатам лингвистических замеров и количественные показатели по 100 РЯЛ дают различные пределы трансформации ИКП. Примечательно, что на данном временном отрезке (1991–2011) величина ДКП обратно пропорциональна возрасту респондентов. Чем старше РЯЛ, тем меньше выход за пределы рамки КБ1. Казалось бы, чем дольше ЯЛ находится в инонациональной среде, тем больше она на него влияет. Однако это лишь в некоторой степени соответствует действительности, что позволяет нам сделать важный для лингводидактики вывод: резистентность ЯЛ к лингвокультурному воздействию инонациональной среды закладывается в период ее становления, в период формирования тезауруса языковой личности. Чем активнее, насыщеннее и полноценнее изначальное приобщение ЯЛ к исконной КБ, тем прочнее их связь.

Помимо того, что нами были установлены приметы ослабления влияния КБ1 на ИКП РЯЛ вне России, также были выяснены приметы усиления воздействия на него КБ2.

Реконструируя ЯЛ на базе произведенных ею текстов, в частности, по данным речевых замеров молодежного дискурса (выборка из речевой практики тех, кто получал образование после распада Советского Союза), охарактеризуем ее по нескольким типичным проявлениям:

Органичная ментальная связь с когнитивной базой социума. Примером тому могут служить случаи (фразы, тексты), когда все сформулировано абсолютно по-русски, но содержание и коннотации понятны только местным. Нами это уже демонстрировалось в других публикациях на материале художественных произведений молодых русскоязычных авторов. Здесь же пример из публицистического текста о Кишиневе О. Тиховской: «*За последние сто с небольшим лет дважды – день в день – взрывавшийся апрельскими погромами… В шутку – ради красного словца – проклятый ссыльным русским гением и «обелённый» гимноподобной мелодией простодушного молдавского романтика…*». Всем жителям Молдавии ясно, что речь о еврейском погроме 7 апреля 1903 г. и разгроме зданий Парламента и Президентского дворца 7 апреля 2009 г., а также о стихотворении Пушкина «Проклятый город Кишинев» и о песне Е. Доги «Мой белый город», ставшей гимном молдавской столицы.

Притяжение когнитивной базы иного лингвокультурного мира, выражающееся вербально через использование типичного набора номенклатурных и этнических заимствований, хотя и русифицированных по единым моделям системы русского языка. Например: *Молодой примар муниципия подтвердил свое намерение быть нанашем на свадьбе брата. Завтра мы приглашены на Храм села. Принятию решения предшествует авизирование документов в соответствующих инстанциях.*

Использование несклоняемых онимов в молдавской произносительной версии – *Бэлць, Раду, страда Хынчешть, Збироая, Орхеюл Векь* и т. п.

Превалирование молдавских естественных знаний природоведческого и обиходно-бытового характера, которые не всегда черпаются из учебника. Так, для молдавских русских ясно, что такое *айва* или *каш,* но нет четкого представления, например, о таких типичных для России ягодах, как брусника, черника, клюква.

Системное представление о прошлом и настоящем Молдовы на фоне истончения фоновых историко-культурологических знаний о своей исторической родине. Свидетельством этому может служить наличие лакун в понимании базовых единиц системы русских прецедентных феноменов (*Сусанин, Васнецов, Золотое кольцо России* и т. п.) и редуцированное использование прецедентных текстов. В отношении характеристик ЯЛ последнее особенно важно отметить. Это связано с тем, что речь идет не о простом присвоении языка как кодовой системы знаков, состоящей из лексических единиц, вербально-грамматической сети и стереотипных сочетаний (паттернов), то есть не о нулевом уровне, который принимается как данность, а о формировании лингвокогнитивного (тезаурусного) уровня, с которого «собственно *языковая личность* начинается» (Караулов, 2010, 53). Это предполагает, в том числе, «готовность создавать и использовать универсальные (генерализованные) высказывания, готовность оперировать прецедентными текстами художественной культуры» (Караулов, 2010, 61) и т. п.

Наконец, важный показатель влияния КБ2 – зыбкость самоопределения по отношению к своей языковой идентичности (русскости). Нами принималась во внимание самооценка себя как носителя русского языка, осознание степени своей близости к русскому миру, оценка состояния и статуса своего русского микросоциума (диаспоры), отношение к влиянию иноязычного окружения страны пребывания. О разнообразии нюансов можно судить, например, по тому, как неодинаково русофоны РМ осознают и обозначают сообщество, к которому относят себя по языковой принадлежности. Идентификационные формулировки респондентов следующие: к русскому этносу, к русскоязычным в иноязычном окружении, к русскому лингвистическому меньшинству в государстве проживания, к молдав-

ским русским, к алолингвам (инофонам), к российской диаспоре, к российским соотечественникам, к русскому миру вообще (без привязки к стране).

Обобщая результаты изучения характерных черт РЯЛ в новой диаспоре, можно констатировать, что факты влияния на нее среды, при любой их классификации, представляют собой, помимо погрешностей и отклонений, по сути либо лакуны, либо заимствования. Несмотря на то, что наличие тех и других определяется на основе их языковых репрезентантов, речь идет, однако, не только (не всегда) о языковых заимствованиях и языковых лакунах, а о специфике когниций, то есть способов представления содержания в языке, и специфике самого содержания. Компрессия/декомпрессия тезауруса ЯЛ – проявление когнитивной лакунарности, которая, в свою очередь, является следствием дистанцированности от исконной КБ1 и постоянного пребывания в зоне притяжения КБ2.

Исследование специфических черт ЯЛ в условиях иноязычного окружения показало, что погрешности и отклонения от нормы сразу очевидны в речи, лакуны латентны и их всегда сложнее выявить; что же касается заимствований, то они не случайно являются предметом традиционного внимания со стороны исследователей «русского языка в рассеянии». Причем, что весьма показательно, в последние годы заметен новый подход к их осмыслению. Так, интересны выводы М. В. Орешкиной о концептуализации иноязычных заимствований в русском языке (Орешкина, 2010), наблюдения Б. Синочкиной о снижении иммунитета РЯЛ в новой диаспоре к вторжению иноязычных элементов (Синочкина, 2003), суждение И. В. Пустовойта о том, что «несмотря на противоречивое отношение к заимствованиям, последние не следует рассматривать как акт неуважения к родному языку» (Пустовойт, 2010, 54).

Именно заимствования, на наш взгляд, можно квалифицировать как сигналы диалога культур. Независимо от того, оправданы они или нет с точки зрения культуры речи, они всегда мотивированы и свидетельствуют о том, что для ЯЛ нечто «чужое» становится «своим», вступая в отношения на оси КБ1 и КБ2.

Одним из видов таких заимствований является субституция или использование вместо названий, имеющихся в родном языке, их местных эквивалентов. Например, *buletin de identitate* вместо *удостоверение личности* или *внутренний паспорт*. В РМ это единичные примеры по сравнению с тем, сколько их приводится в исследованиях, посвященных проблемам, например, русского языка в условиях эмиграции, то есть в диаспоре дальнего зарубежья (Израиль, Германия, США и др.). Другая разновидность – дополнения, когда в речи появляются заимствования безэквивалентных единиц, в том числе прецедентных. Они дополняют лексический фонд либо обозначением нового денотата, либо синонимом к имеющейся в языке единице. При этом адаптируются языком-реципиентом в соответствии с требованиями системы этого языка. Явление это повсеместное. В самой России «как результат межкультурного диалога, ускоряющего процессы современной глобализации общества, функционирует значительное количество инокультурных прецедентных феноменов. <…> Являясь нацио-нально маркированными, они входят в русское языковое сознание как инокультурные смыслы (ПФ с инокультурным фоном)» (Джанаева, 2008, 7).

Многокомпонентная языковая ситуация в Республике Молдова со специфическим набором языков, различающихся, в том числе, по своей демографической и коммуникативной мощности, естественным образом предопределяет характеристики ЯЛ. Особенно это имеет отношение к носителям негосударственного языка страны проживания, не доминирующего в государстве и социуме.

При всей условности разграничения характеристик РЯЛ, связанных с ослаблением влияния КБ1 и наличием притяжения КБ2, они, тем не менее, позволяют не только с двух сторон взглянуть на предмет исследования, но и обозначить многовекторность влияний на него.

Один из важных выводов по результатам исследования состоит в том, что объем изменений в речевой практике носителей языка в условиях зарубежья в целом больше по своим размерам, чем в среднем у отдельной ЯЛ, что говорит о разнице феноменов. Изменения в состоянии языковой среды не автоматически влияют на ЯЛ, поэтому важно не экстраполировать изменения в состоянии языка в целом на характеристики ЯЛ.

Литература

Богин Г. И. Современная лингводидактика. Калинин, 1980.

Вайсгербер Й. Л. Родной язык и формирование духа (1927): Пер. с нем. 2-е изд., испр. и доп. М., 2004.

Виноградов В. В. Избранные труды: О языке художественной прозы (1930). М.: Наука, 1980.

Джанаева В. В. Лингвокогнитивные основы коммуникации: инокультурные прецедентные феномены. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Владикавказ, 2008.

Зинченко В. Г., Зусман В. Г., Кирнозе З. И. Межкультурная коммуникация. Системный подход. Нижний Новгород, 2003.

Иванцова Е. В. Лингвоперсонология. Основы теории языковой личности. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2010.

Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность. М.: Наука, 1987.

Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность. Изд. 7-е. М., 2010.

Кочеткова Т. В. Проблема изучения языковой личности носителя элитарной речевой культуры (обзор) // Вопросы стилистики. Вып. 26. Саратов, 1996.

Красных В. В. Когнитивная база культурного пространства в аспекте изучения языковой личности // Язык, сознание, коммуникация: Вып. 1. М., 1997.

Культура русской речи: Энциклопедический словарь-справочник. М.: Наука, 2003.

Млечко Т. П. Индивидуальное когнитивное пространство русской языковой личности в новом зарубежье // Русский язык за рубежом, 2012, № 1.

Орешкина М. В. О концептуализации иноязычных заимствований в русском языке // Мат-лы междунар. конф. «Язык и общество в современной России и других странах». М., 2010.

Пивоваров Е. И. Русское зарубежье. М., 2008.

Пустовойт И. В. Многовекторность языкового сдвига в русскоязычной диаспоре США // Мат-лы меж-

дунар. конф. «Язык и общество в современной России и других странах». М., 2010.

Синочкина Б. М. Судьба «великого и могучего» в постсоветской Литве // Диаспоры, 2003, № 1.

Языковое сознание нашего современника: когнитивная структура и лингвокультурное содержание: Проект РФФИ / Научн. рук. проекта Ю. Н. Караулов // www.philippovich.ru/Projects/Karaulov/grant.htm.

Rezumat

Articolul este dedicat problemei determinării caracteristicilor tipice ale personalității lingvistice formate la intersecția a două sau mai multe culturi într-un dialog direct. Problema de bază a investigării o constituie modul cum se manifestă acest dialog între culturi în practica de comunicare a vorbitorilor de limbă rusă din Republica Moldova, cum este acest dialog implementat în vorbire de către purtătorii de limbă ce au crescut la intersecția a două sau mai multe culturi. Drept material de bază am utilizat practica acumulării și analizei istoriilor personale, a biografiilor lingvistice interviurilor, a textelor originale, a rezultatelor sondajelor tematice, toate testate pe parcursul multor ani în studierea bilingvismului național rus și a identității lingvistice.

Cuvinte-cheie: personalitatea lingvistică, spațiul cognitiv, minoritatea lingvistică, diaspora, rusofonii, spațiul postsovietic.

Резюме

Статья посвящена проблеме выявления характерных черт языковой личности, сформировавшейся на пересечении двух или нескольких культур. Основной вопрос исследования – как обнаруживает себя диалог культур в речевой практике жителей Республики Молдова, впитавших традиции родительской культуры и среды проживания, какова специфика их индивидуального когнитивного пространства. В качестве базового материала автором используется многолетняя практика накопления и анализа индивидуальных историй, языковых биографий, персональных интервью, авторских текстов.

Ключевые слова: языковая личность, когнитивное пространство, лингвистическое меньшинство, диаспора, русофоны, ближнее зарубежье.

Summary

The article is devoted to identifying the characteristics of a linguistic personality formed at the crossroads of two or more cultures. The main question of the research is how the dialogue of cultures manifests itself in speech practice of citizens of the Republic of Moldova who have absorbed the traditions of the parent culture and living environment, what the specificity of their individual cognitive space is. As a basic material the author has used the practice of collecting and analyzing individual stories, biographies, personal interviews, original texts that have been tested over the years.

Key words: linguistic personality, cognitive space, linguistic minority, diaspora, Russophones, the near abroad.

Евдокия СОРОЧЯНУ

СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ ГАГАУЗСКОГО ЯЗЫКА

С введением в 1957 г. гагаузской письменности началось активное изучение лексики и грамматики гагаузского языка, его диалектов, создание нормированного литературного языка. В эти годы были заложены основы научного стиля, сформирован основной корпус грамматических терминов, создана научная лексика, описывающая систему языка. Все это было обусловлено переводом школьного обучения на родной язык. С появлением первых учебников на гагаузском языке, собственно, и началось формирование гагаузской лингвистической терминологии.

У истоков становления языковедческой терминологии гагаузского языка были авторы первых учебников, ныне известные лингвисты-гагаузоведы Д. Н. Танасоглу, Н. И. Бабоглу, Л. А. Покровская. Ими был сформирован основной круг лингвистических терминов, необходимых для обучения гагаузскому языку в школе. Для их образования были использованы внутренние ресурсы гагаузского языка и внешние источники (Гайдаржи, 1988, 302-305). Впоследствии этот круг терминов был расширен и уточнен учеными и авторами школьных учебников следующего поколения – Г. А. Гайдаржи, Е. К. Колца, И. И. Бабогло и др. (Gaydarcı, 1997, 97-102).

Исследование данной терминологической базы показывает, что процесс становления и развития лингвистической терминосистемы гагаузского языка происходил в следующих направлениях:

1) использование для выражения новых понятий и их обозначения уже существующих в языке лексем;
2) создание терминов при помощи словообразовательных возможностей гагаузского языка;
3) заимствование готовых терминов из различных языков;
4) смысловой перевод и калькирование с других языков.

В рамках этих направлений реализуются различные способы терминообразования, отражающие специфические особенности лексико-грамматической системы гагаузского языка. Отметим наиболее характерные способы образования лингвистических терминов гагаузского языка:

1) лексико-семантический;
2) морфологический (словообразовательная аффиксация);
3) лексико-синтаксический;
4) синтаксический или аналитический (образование терминов-словосочетаний).

Изначально лингвистическая терминология гагаузского языка создавалась на базе собственного лексического фонда (Сорочяну, 2011а, 191-196), поэтому лексико-семантический способ явился основным источником формирования данной терминологической системы. Сущность этого приема заключается в том, что общеупотребительные слова используются как термины, приобретая при этом новое значение (*ses* – ‘звук’, *zaman* – ‘время’,

sayı – 'число', *üz* – 'лицо' и др.) или изменяя прежнее *(kısım* – 'слог' (прямое значение – 'часть, доля'), *temel* – 'основа' (прямое значение – 'фундамент') и др. Большое количество нетерминологических лексем входит в состав терминологических словосочетаний: *şamatalı ses* – 'шумный согласный', *ikincili uzunnuk* – 'вторичная долгота', *ses uydurması* – 'гармония гласных по признакам ряда' (букв. «гармония звуков»), *öz maana* (lafın öz maanası) – 'прямое значение слова' (букв. «собственное значение»).

В современном гагаузском языке морфологическое терминообразование в целом совпадает с основными закономерностями словообразования в общелитературном языке – образование терминов происходит по единым словообразовательным моделям, по которым образуются общеупотребительные слова, и с помощью тех же словообразующих аффиксов.

Словообразовательные аффиксы в гагаузском языке представлены двумя группами: аффиксы, образующие существительные и прилагательные от имен, и аффиксы, образующие существительные и прилагательные от глаголов (Покровская, 1997, 75-93). В морфологическом образовании лингвистических терминов используются практически те же словообразовательные аффиксы. Этот способ представлен, в основном, следующими моделями синтетического характера:

– именная основа + продуктивный аффикс: *ad-lık* 'существительное', *iş-lik* 'глагол', *sayı-lık* 'числительное', *işten-nik* 'причастие', *nışan-nık* 'прилагательное', *pay-cık-lar* 'частицы', *duygu-cular* 'междометия', *belli-lik* 'определение', *tamannık* 'дополнение', *hal-lık* 'обстоятельство' и др. Некоторые термины образуются сложением двух именных корней с добавлением аффиксов *(ad+er-lik* 'местоимение', *iş+hal-lık* 'наречие') или безаффиксным сложением основ *(eklem+bellilik* 'приложение', *hal+iştennik* 'деепричастие');

– глагольная основа + отглагольно-именной аффикс: *hal-la-mak* 'склонение', *diiş-mäk* 'спряжение', *kalka-la-mak* 'калькирование', *dudak-laşmak* 'лабиализация', *dudak-sız-lan-mak* 'делабиализация', *danış-mak* 'обращение', *baala-yıcı* 'союз', *çık-ış hal* 'исходный падеж', *birleş-ik áfiks* 'сложный аффикс'и др.

Лингвистические термины, образованные синтаксическим способом, по своей структуре – сложные слова или словосочетания. При *лексико-синтаксическом* способе производный термин образуется в результате слияния целого словосочетания в одно слово. Сначала в терминологической системе языка складывается субстантивное словосочетание, которое в процессе употребления в качестве обозначения научного лингвистического понятия постепенно превращается в единое лексическое целое, например: *lafbirleşmesi* 'словосочетание', *sözdizimi (lafdizimi)* 'порядок слов' и др. Синтаксический способ словообразования представлен двумя видами:

– новые лингвистические термины создаются простым соединением лексических единиц без использования морфологических средств (примыкание): *ardlaf* 'послелог' (букв. «заднее слово»), *çoknokta* 'многоточие', *eklembellilik* 'приложение', *haliştennik* 'деепричастие' и др.

– одновременно со сложением основ добавляются определенные аффиксы (словообразовательные или словоизменительные) к одному из компонентов сложного слова (управление): *dil-bilim-i* 'языкознание', *dil-bilgi-s*i 'грамматика' [iki] *baş-pay-lı* [cümlä] 'двусоставное предложение' (букв. «предложение с двумя главными членами») и др. При этом одна из составных частей термина несет на себе главное ударение. Относительно данной группы лексем среди гагаузоведов существуют определенные разногласия. На наш взгляд, здесь вопрос больше связан с их правописанием, с ныне действующими Правилами гагаузской орфографии, которые требуют пересмотра правописания некоторых сложных слов (Правила.., 1995).

Особую группу представляют термины-словосочетания, которые составляют 2/3 от общего количества лингвистических терминов. Способом композитивного терминообразования осуществляется номинация таких понятий, для выражения которых необходимы составные наименования. К таковым относятся в большей степени понятия синтаксиса и фонетики, в меньшей – лексики и морфологии.

Структурный анализ лингвистических терминов-словосочетаний показал, что по составу они являются двухкомпонентными (простыми) и многокомпонентными (сложными). Двухкомпонентные терминологические словосочетания складываются из лексических единиц гагаузского языка или заимствованных лексем по действующим моделям образования словосочетаний в языке. Многокомпонентные словосочетания образуются на основе простых терминологических словосочетаний в результате их расширения. Таким образом, сложные терминологические словосочетания отличаются от простых только количеством компонентов и широтой значения.

Простые терминологические словосочетания созданы по действующим в языке моделям определительных словосочетаний, построенных по принципам примыкания и управления, в состав которых могут входить различные части речи (Колца, 1973, 174-176; Покровская, 1990, 52-56; Банкова, 2004, 30-37).

Отметим основные модели лингвистических терминов-словосочетаний, построенных по принципу примыкания:

Модель «прилагательное+существительное»: *uzun vokal* 'долгий гласный', *incä vokal* 'гласный переднего ряда', *kalın vokal* 'гласный заднего ряда', *geniş cümlä* 'распространенное предложение', *cannı / cansız adlık* 'одушевленное/неодушевленное существительное', *doorudak hal* 'дательно-направительный падеж', *yaraştırıcı uuru* 'сравнительная степень', *katlı cümlä* 'сложное предложение', *annatma cümlä* 'повествовательное предложение' и др.

Модель «причастие+существительное»: *belliedilän laf* 'определяемое слово', *geçär işlik* 'переходный глагол', *çıkış hal* 'исходный падеж', *geçmiş zaman* 'прошедшее время', *gelecek zaman* 'будущее время' и др.

Модель «существительное+существительное»: *üz adlık* ‘имя собственное’, *temel hal* ‘именительный / основной падеж’, *baş cümlä* ‘главное предложение’, *dal cümlä* ‘придаточное предложение’ и др. Подобные словосочетания являются изафетами первого типа. Данный тип словосочетаний малоупотребителен в разговорной речи, но он достаточно продуктивен при образовании лингвистических терминов.

Модель «числительное+существительное»: *birinci / ikinci / üçüncü üz* ‘первое / второе / третье лицо’, *birinci / ikinci / üçüncü izafet* ‘изафет 1-го / 2-го / 3-го типа’, *ikincili paylar* ‘второстепенные части предложения’ и др.

Словосочетания, построенные на управлении (морфолого-синтаксический способ):

Модель «существительное в исходном падеже+существительное»: *işliktän adlık* ‘имя действия’, *işliktän nışannık* ‘отглагольное прилагательное’, *işliktän predikat* ‘глагольное сказуемое’, *adlardan predikat* ‘именное сказуемое’и др.

Самым распространенным типом терминологических словосочетаний являются изафеты 2-го и 3-го типа.

Модель «существительное+существительное с аффиксом принадлежности 3-го лица» (изафет 2-го типа): *izin çalımı* ‘повелительное наклонение’, *izafet baalaşmaları* ‘изафетные конструкции’, *cümlä payı* ‘член(ы) предложения’, *baş payları* ‘главные члены предложения’, *neet hallıkları* ‘обстоятельства цели’, *durguçluk nışannarı*‘знаки препинания’, *şaşma nışanı* ‘восклицательный знак’ и др.

Модель «существительное в родительном (притяжательном) падеже+существительное с аффиксом принадлежности 3-го лица» (изафет 3-го типа): *hallıkların ayırılması* ‘обособленные обстоятельства’, *işliin temeli* ‘глагольная основа’, *çokluk sayısı* ‘множественное число’, *adlıkların hallanması* ‘склонение существительных’ и др.

Многокомпонентные терминологические словосочетания, как говорилось выше, складываются на базе простых терминологических словосочетаний путем увеличения количества компонентов, конкретизирующих семантику простого словосочетания, расширяя, таким образом, его значение. Характерной особенностью многокомпонентных терминологических словосочетаний является большая степень их спаянности, неразделимости. Многокомпонентные терминологические словосочетания по структуре достаточно разнообразны, они в общих чертах повторяют структуру простых словосочетаний с добавлением одного и более определений. Отметим основные модели:

Модель «прилагательное+прилагательное+существительное»: *bellisiz üzül cümlä* ‘неопределенно-личное предложение’, *dallı katlı cümlä* ‘сложноподчиненное предложение’, *baalayıcısız dallı katlı cümlä* ‘бессоюзное сложное (подчиненное) предложение’ и др.

Модель «прилагательное+существительное+существительное»: *bellilikçi lafbirleşmelerin çeşitleri* ‘виды определительных словосочетаний’, *sadä işliktän predikat* ‘простое глагольное сказуемое’ и др.

Модель «существительное+существительн ое+существительное»: *lafın sözlük maanası* ‘лексическое значение слова’, *adlık predikatların áfiksleri* ‘аффиксы сказуемости’, *sözdä soru cümlä* ‘риторический вопрос’, *cümlenin baş payları* ‘главные части предложения’, *iştenniin laf çevirtmesi* ‘причастный оборот’, *zaman dal cümlelär* ‘придаточные времени’, *sankilik çalımın afiksi* ‘аффикс условного наклонения’ и др.

Модель «числительное+существительное+прилагательное+существительное»: *birinci soy (ikinci soy / üçüncü soy) bellilikçi lafbirleşmeleri* ‘изафетные словосочетания 1-го, 2-го и 3-го типов’, *iki başpaylı cümlä* ‘двусоставные предложения’, *bir başpaylı cümlä* ‘односоставные предложения’ и др.

Модель «наречие+причастие+прилагательное+существительное»: *çoktan geçmiş bellisiz zaman* ‘давнопрошедшее неочевидное время’, *çoktan geçmiş bitirilmiş zaman* ‘давнопрошедшее законченное время’ *mútlak geçmiş zaman* ‘очевидное прошедшее время’, *mútlak gelecek zaman* ‘будущее определенное время’ и др.

В многокомпонентных терминологических словосочетаниях наблюдаются различные типы отношений между их составляющими (Банкова, 2006, 121). В большинстве из них лексема, расширяющая значение простого термина-словосочетания, является его определением и выражается именем прилагательным или оформляется изафетом 2-го типа. Например, тип сложного предложения (*katlı cümlä*) конкретизируется определениями *dallı, dalsız, baalayıcısız, birkaç dal cümleli: dallı katlı cümlä* ‘сложноподчиненное предложение’, *dalsız katlıä cümlä* ‘сложносочиненное предложение’, *baalayıcısız katlı cümlä* ‘бессоюзное сложное предложение’, *birkaç dal cümleli katlı cümlä* ‘сложное предложение с несколькими придаточными’.

Как показал анализ, становление лингвистической терминологии гагаузского языка происходило за счет двух источников – родного языка и заимствований. Заимствования шли из русского, молдавского и частично из турецкого языка. Прямых заимствований сравнительно мало. Так, к русским заимствованиям отнесем такие лексемы, как *búkva* ‘буква’, *ázbuka* ‘азбука’, *zalog* ‘залог’, к турецким – *cümlä* ‘предложение’, *hal* ‘падеж’, *nóktá* ‘точка’, *virgül* ‘запятая’. Русский и молдавский языки явились языками-посредниками, через которые гагаузский язык усвоил большое количество интернациональных терминов: *fórma, fonétika, vokal, konson, morfológiya, áfiks, síntaksis, subyekt, predikat* и др. Заимствованные термины, по определению Лотте, разделяются на буквальные и преобразуемые заимствования (Лотте, 1968, 51). Буквальные заимствования воспринимаются без изменения формы, к ним относятся прямые заимствования из русского языка (*abzaţ, tekst, mikrotéma, páuza, kompozitiya*, и др.) – которые были включены в учебники последнего поколения (Baboglu и др., 2005–2010). Значительную часть заимствованных терминов составляют преобразуемые заимствования. Преобразования носят различный характер. Так, русские атрибутивные словосочетания оформляются морфологическими средствами гагаузского языка, например: *yotlu vokallar* ‘йотированные гласные’, *áfikssiz işlik* ‘непроизводный, безаффиксный глагол’, *gramátika*

kategóriyaları 'грамматические категории', *çekimnik zalogu* 'страдательный залог', *vokal garmóniyası* 'гармония гласных', *tekstin téması*'тема текста'. Слова с суффиксом -изм видоизменяются и становятся удобными для гагаузского произношения: *dialektízma, neologízma, arabízma, frazeologízma, singarmonízma* и др. Ввиду отсутствия в гагаузском языке грамматической категории рода русские прилагательные освобождаются от падежных окончаний: *profesional lafları* 'профессиональная лексика', *modal lafları* 'модальные слова', *publiţístik stili* 'публицистический стиль' и др. Буквальные заимствования подчиняются правилам гагаузской орфографии: *gramátika, áfiks, abreviatúra, intonáţiya* и др.

Влияние русского языка на процесс формирования гагаузской лингвистической терминологии отличается достаточной активностью, является незримым, но постоянно присутствующим. Термины русской грамматики становятся образцом, моделью для образования гагаузских терминологических единиц на базе собственного лексического фонда (Сорочяну, 2011б, 54-58).

Наиболее продуктивным способом образования языковедческих терминов является калькирование. Значительное место в гагаузском терминотворчестве занимают фразеологические кальки, созданные по моделям русских лексикализованных сочетаний. Одни из них образованы целиком на гагаузском материале (*kendibaşına söz payları* 'самостоятельные части речи', *senselä laflar* 'родственные слова, *çoktan geçmiş zaman* 'давнопрошедшее время'), другие состоят из разноязычных элементов (*fórma diiştirici áfikslär* 'формообразующие аффиксы', *çokluk áfiksi* 'аффикс множественности').

Большая часть гагаузских фразеологических калек воспроизводит лексико-грамматический состав русских сочетаний без каких-либо отступлений, это так называемые точные фразеологические кальки: *bitkisiz geçmiş zaman* 'прошедшее незавершенное время', *toplama sayılıklar* 'собирательные числительные', *aderlik 'местоимение', gösterici aderliklär* 'указательные местоимения', *izmetçi adlar* 'служебные имена' и др. Иногда происходят некоторые изменения в лексико-грамматической передаче отдельных компонентов терминологических словосочетаний, например: *işliklerin düzülmesi* 'образование глаголов' (*düzülmää* – букв. быть устроенным), *yabancı laflar* 'заимствованные слова' (букв. чужие слова) и др. В качественном отношении самую большую группу составляют фразеологические полукальки – термины, в которых одни компоненты переводятся на гагаузский язык, а другие заимствуются без перевода: *lafetmäk órgannarı* 'органы речи', *vokal sesi* 'гласный звук', *şamatalı konson* 'шумный согласный', *büük búkva* 'прописная буква', *léksikanın temel fondu* 'лексический фонд', *frazeológiya lafbirleşmeleri* 'фразеологические сочетания', *sayılama intonáţiya* 'интонация перечисления' и др. Существует группа терминовсловосочетаний, в которых оба компонента являются заимствованиями, но и в этом случае терминологическое словосочетание строится по законам гагаузского языка, например: *gramátika términneri* 'грамматические термины', *fonéma variantı* 'вариант фонемы', *progresiv asimiläţiyası* 'прогрессивная ассимиляция', *vokal garmóniyası* 'гармония гласных по признакам ряда', *sonor konson(u)* 'сонорный согласный', *léksika kálkası* 'лексическая калька', *nóktaynan virgül* 'точка с запятой' и др.

Итак, исследование имеющейся базы лингвистических терминов гагаузского языка показало, что процесс образования языковедческих терминов происходит по нескольким направлениям, при этом используются различные номинативные способы терминообразования. Несмотря на значительное число заимствований, подавляющее большинство терминов образовано путем использования собственных ресурсов гагаузского языка.

Литература

Банкова И. Д. Структурные модели терминологических единиц гагаузского языка // Ежегодник Института межэтнических исследований АНМ. Т. VI. Кишинев, 2006.

Банкова И. Д. Субстантивные определительные словосочетания в современном гагаузском языке. Кишинев, 2004.

Гайдаржи Г. А. Становление гагаузской лингвистической терминологии // Тюркология–88: Тезисы докладов и сообщений V Всесоюзной тюркологической конференции (г. Фрунзе, 7–9 сентября 1988). Фрунзе, 1988.

Колца Е. К. Образование сложных слов в гагаузском языке // Исследования по лексикографии и лексикологии. Кишинев, 1973.

Лотте Д. С. Как работать над терминологией. Основы и методы. М., 1968.

Покровская Л. А. Грамматика гагаузского языка (краткий очерк). Кишинев, 1990.

Покровская Л. А. Современный гагаузский язык (курс лекций). Комрат, 1997.

Правила орфографии и пунктуации гагаузского языка. Кишинев, 1995.

Сорочяну Е. С. Истоки формирования и основные этапы развития лингвистической терминосистемы гагаузского языка // Revista de Etnologie şi Culturologie. Vol. IX-X. 2011а.

Сорочяну Е. С. Роль русского языка в формировании и развитии гагаузской лингвистической терминологии // Славянские чтения. Вып. VI. 2011б.

Baboglu I. I., Vasilioglu K. K., Bankova I. D., Baboglu N. I. Gagauz dili hem literatura okumakları: 5-ci klas. Chişinău: Ştiinţa, 2010.

Gaydarcı G. Gagauz Türkçesi Gramer Terimleri Dizini // Türk Dünyası Gramer Terimleri Kılavuzu. Ankara, 1997.

Rezumat

În articol sunt abordate aspecte privind formarea și dezvoltarea terminologiei lingvistice a limbii găgăuze. Investigarea bazei terminologice existente a limbii găgăuze în ceea ce privește formarea lor lingvistică, a arătat ca terminologizarea a avut loc pe mai multe direcții: utilizarea de simboluri lingvistice existente în noul sens terminologic, stabilirea de termeni cu ajutorul oportunităților formative a limbii găgăuze, împrumutul termenilor de-a gata din diferite limbi, precum și de interpretare a sensului și calchierea sintagmelor terminologice ruse.

Cuvinte-cheie: termen, limba găgăuză, terminologia lingvistică, procesul formării cuvintelor, termenele împrumutate, calchierea.

Резюме

В статье рассматриваются вопросы становления и развития лингвистической терминологии гагауз-

ского языка. Исследование имеющейся терминологической базы гагаузского языка с точки зрения их лингвистического оформления показало, что процесс терминообразования происходил по нескольким направлениям: использование существующих в языке лексем в новом терминологическом значении, создание терминов при помощи словообразовательных возможностей гагаузского языка, заимствование готовых терминов из различных языков, а также смысловой перевод и калькирование русских терминологических словосочетаний.

Ключевые слова: термин, гагаузский язык, лингвистическая терминология, процесс терминообразования, заимствованные термины, калькирование.

Summary

The article is considering the issues of formation and development of linguistic terminology in the Gagauz language. The research of available terminological basis in the Gagauz language from the point of view of its linguistic appearance has shown that the process of term formation had several directions: the usage of already existing lexemes in the language in a new terminological meaning; creation of terms by means of word-formation possibilities of the Gagauz language; borrowing ready terms from various languages as well as semantic translation and calque of Russian terminological word combinations.

Key words: term, Gagauz language, linguistic terminology, process of term formation, borrowed terms, calque.

Tamara MACOVEI

SIMBOLUL – SUPORT MATERIAL ŞI SPIRITUAL ÎN CONCEPTUL CULTURAL

Suportul material de redare a simbolului

Simbolul sacru, hieratic, ce face obiectul comunicării noastre, este expresia grafică imaginativă a unui sentiment. Încărcătura plină de semnificații a fiecărui semn a făcut posibilă repetarea perpetuă a imaginilor în lemn, în metal; s-au consolidat și mai mult în țesătura fibrelor colorate și în incizia ceramicii de ritual, întrucât nu semnul în sine înmagazinează pondere semantică, ci convingerile spirituale reprezentate prin simbol. Poate de atâta se explică faptul că după multe milenii, semnele primare devenind simboluri s-au practicat și se mai practică și azi pe vetrele din întreaga țară.

Exprimarea prin simbol presupune un grad avansat de dezvoltare spirituală la redarea fenomenelor reale, obiective. Simbolul exprimat prin imagini vizuale a pătruns în practica populației vechi odată cu crearea imaginilor forțelor atotputernice, cu crearea conceptului dual, privind viața și formele ei cosmice, terestre și subterane.

Prin simbol, prin forma și poziția acestuia, prin mediul în care acesta a fost antrenat, omul s-a orientat spre faptele binelui și le-a alungat pe cele ale răului, a creat climatul spiritual generalizat, specific spațiului carpatic.

Având un caracter rudimentar general, materia primă a atras atenția omului încă din perioada neolitică. Timp de milenii mijloacele și metodele de utilizare a materiei prime la reprezentarea simbolurilor au constituit factorii tipologici definitorii ai procesului de exprimare prin simbol.

Mai întâi a fost piatra și pereții locuințelor rupestre, multe la număr în spațiul carpatic. Exprimarea prin semnele grafice, prin cioplire, șlefuire și culoare de către omul preistoric, iniția și dezvolta credințele, sentimentele, visele, tendințele dobândite în manifestare de-a lungul timpului.

Osul și cornul au fost preferate pentru culoare, iar încărcătura inciziilor a fost formată de hidroxid de calcar. Falanga de ecvideu descoperită la Cuina Turcului, reprezintă una dintre cele mai enigmatice piese de os ale artei preistorice. Osul, fiind din abundență la dispoziția omului străvechi, a fost practicat intens într-o anumită perioadă, fiind folosit și ca unealtă și ca podoabă. În cultura Sălcuța se cunosc săpălige neolitice din corn de cerb, precedate în timp de „râmocurile" pentru plugul de nivel paleolitic descoperite la Raș (Dolj), Brănești, Alcedar-Odaia, Tribujeni (Orhei). În epoca fierului, din oase late se făceau pieptene (Tribujeni, Scoc, Calfa), ace mari folosite pentru cojocărie, mânere pentru cuțite și secere, care erau încrustate și ornamentate cu simboluri; se făceau diferite unelte pentru necesitățile omului, catarame descoperite la Hasna, Brănești, Lucașăuca, Hligeni, accesorii de tolbe, mânere de baston, paftale și nasturi, tacâmuri (farfurii, linguri, furculițe) și andrele de împletit plase.

Ceramica reprezintă suportul principal al decorului unde tehnicile de exprimare, deopotrivă cu particularitățile specifice ale sistemelor decorative în ceramică, sunt mai variate în această perioadă (neolit) populația carpatică a excelat în toate vetrele permanent populate, ceramică de cult fiind încărcată cu mesaje decupate din doctrina Cultului Solar.

În planul efectului cromatic se poate stabili o anumită echivalență între decorul excizat și cel pictat, având în vedere că în ambele tehnici se realizează și sisteme spiralo-miandrice. Aceste sisteme decorative neolitice atât de bogate aveau o semnificație nelămurită, legată de miturile primordiale.

Elementele de decor ale figurinelor, care pe de o parte reproduc amănunte de costum, de încălțăminte, de centuri, pandantive, iar pe de altă parte se integrează sistemului decorativ purtător de mesaje (Hora de la „Frumușica", 4000 î. Chr.). Ceramica a rămas, prin excelență, purtătoarea informațiilor pe firul de trecere a timpului. Lutul, obținut după un anumit ritual, modelat pe etape, purificat și oferit drept ofrandă în condiții cu totul deosebite, a rămas purtătorul esențial de informații, a devenit „ceramică sacră" scrisă încă din epoca de piatră.

Metalele au fost alese pentru culoarea lor și au fost prelucrate sporirea compozițională a formelor simbolice. Dintre ele a fost preferat aurul. Metal care a făcut epoca începând cu a. 2000 E.T. Când metalul a fost folosit în scopuri cultice, atunci s-au împodobit obiectele cu imagini obținute prin loviri repetate, prin imprimare, ori au fost turnate în tipare, cu semne pe negativ.

Podoabele necesare templelor, sanctuarelor, carelor pentru ceremonial, gătelilor de tot felul au purtat semnele reprezentative ale vieții spirituale vechi.

Țesăturile – veșmintele au ocupat locul primar ca purtător de mesaje. Acestea au întrunit mai multe criterii privind normele cultice solare, fapt ce le-a situat pe plan frontal în exprimarea mesajelor simbolice. Fiecare etapă de constituire a țesăturii a avut un ritual propriu; cultivarea fibrei, prelucrarea acesteia, torsul, urzitul, nividitul, țesutul, înălbitul, croitul, cusutul, purtatul, păstratul. Toate aceste etape au avut scenarii proprii dictate de sentimente, rațiuni cultice, impuse de vechi doctrine religioase. În vestimentația tradițională croiul carpatic nu s-a confundat și nu suporta modificări. Nota de eleganță era și a rămas asigurată de linia imaginii globale prin croi și îmbinare. În spațiul carpatic s-a format un croi cu totul aparte, pentru că în această zonă s-au creat primele veșminte fără influențe asiatice. În ultimele secole ale erei vechi, romanii râdeau și arătau cu degetul spre cei care purtau țări și cioareci, iar cărturarii vremurilor de atunci erau surprinși de bogăția cromaticii vestimentare a celor de la nordul enigmatic al Istrului. Femeile daco-geților mâncau grâul râșânat cu râșnița de mână, duceau singure greul gospodăriei, iar în zilele de sărbătoare purtau două tunici: una lungă până la călcâie, și peste aceasta o alta lungă până la genunchi, prinsă la piept cu o agrafă. Pe cap purtau o legătură slobodă (spre deosebire de soțiile căpeteniilor, care î-și acopereau coafura... cu lână): și frângea darurile zeiței Ceres (scrie Herodot, IV.74) se purta apă grea în creștetul capului. Așa purtau vase și în mileniile V–IV î. Chr. la Vădastra și Oltenia și la Brânzeni, în ținutul dintre Prut și Nistru. Iar călătorii străini susțineau că în aceste ținuturi, locuitorii se tatuau și se îmbrăcau în veșminte colorate. Izul de sărbătoare era susținut de policromia hainelor, deci nemijlocit și de simboluri și compoziții mult verificate în timp. Croiul „cioarecilor", al hainelor groase de sărbătoare, ale căciulii, cingătorilor, cojoacelor, cămașelor, ielor, fotelor, catrințelor, bondițelor etc. nu s-au confruntat cu cele ale altor neamuri. Aceste elemente strict particulare s-au adăugat la elementul de bază global care ne-a asigurat specificul definitoriu.

Lemnul este materia care exprimă limbajul plastic popular moștenit prin tradiții, sub toate formele, sub toate aspectele sale; el conține o înțelepciune și o știință supraomenească. Motivele decorative ale obiectelor din lemn sunt legate de imaginația străveche a omului privind soarele sau arbori și a omului, prezența rozetelor pe obiectele de lemn este legată de anumite credințe străvechi, de Cultul Soarelui, ornamentele de bază care sunt alcătuite din semne sacre constituie decorul principal. Linia dreaptă și cercul formează o varietate de motive decorative. Obiectelor din lemn în afară de culoarea lor naturală, de multe ori li se mai imprimă o culoare mai închisă a fundalului. Motivele, diversele registre, panourile sunt colorate în tonalități negre, brune și verde întunecat. Date cu ulei de nucă sau de bostan, motivele colorate capătă o nuanță inestimabilă odată cu trecerea anilor.

Pielea necolorată sau colorată a încălțămintei, a botinelor purtate intens în a. 4000 E.T. (după modelele preferate de Mediașul Auriu sau a Regelui Decebal), frumos înflorate cu semne solare imprimate pe fundalul roșu, atestate nu numai prin însăși produsele de harnașament, îmbrăcăminte, centuri etc., ci si prin pomenirea într-o inscripție de la Sucedava a unui sclav tăbăcar (coriarius) pe nume Titus. Amintim istorisirea lui Herodot (sec.V î. Chr.) în care se spune:

„Tracii (geții) luptau având pe cap căciuli din piele de mei, pe trup tunici și de-asupra mantale lungi împestrițate" (despre care se poate crede că au fost cojoacele mari împodobite cu aplicații de piele). Există și o iconografie relativ bogată înfățișindu-i pe daci cu cojoace pe monumentul la Adam-Clisi, ca și pe un monument funerar din timpul lui Hadrian (începutul sec. II d. Chr.) dedicat unei notabilități a Capidavei; este reprezentat un păstor cu plete purtând o „sarică" lungă până la pământ aidoma ciobanilor și mocanilor care pot fi văzuți și azi în unele zone etnografice ale țării noastre. Prelucrarea, practicarea pieilor și a blănurilor este unul din meșteșugurile tradiționale foarte vechi.

În concluzie, spațiul simbolic unitar carpatic, arealul Cucuteni a scos în evidență prin folosirea materiei prime îmbogățită cu semne arhetipale comune, mesaje culte exprimate în pictograme, incizii și semne grafice. Suportul material a făcut epoca în spațiul ei original și a înșirat mileniile pe firul neîntrerupt al unui neam stabil în lege și în faptă.

Suportul spiritual de redare a simbolului

Omul, ca ființă socială, a apărut când s-a desprins din mulțimea viețuitoarelor, când acesta a dobândit capacitatea de a gândi, de a comunica prin limbaj, de a concepe mijloace tehnice cu care să transforme realitatea înconjurătoare. Aceasta dovedește că, începând cu acea perioadă, în spațiul carpato-balcano-dunăreano-pontic au existat condiții de locuire.

Urme ale activității omenești apar și se multiplică mai târziu în peșterile carpatine, devenite locuri de refugiere pe timpul erelor glaciare. În spațiul românesc, acesta s-a separat ca ființă aparte în urmă cu aproximativ două milioane de ani (V. Pârvan, Getica), lăsând urme la Tețoiu-Vâlcea, Butuceni, Țâpova, pe Valea Darjovului (1.400.000 ani) pe Valea Oltului (1.200.000 ani), Saharna, Japca, Socola, Bacota etc. – în total 40 la număr (în R. Moldova) care cuprind câteva sute de peșteri și grote amenajate de mâna omului în scopuri sacre pe parcursul secolelor în perioada antică și medievală. (Comunicări la Seminarul Internațional, 23-26 iunie 1997, Chișinău, cu genericul „Arhitectura rupestră sacră în cadrul civilizațiilor sud-est europene", în revista „Sud-Est", Nr. 4/30, 1997 – număr dedicat în întregime acestei întruniri științifice).

Nu se știe când a dobândit capacitatea percepțiilor mistice, dar aproximativ în anii 50.000, la Boroșteni - Gorj, el știa să alcătuiască un scenariu religios, folosind pulbere bogată în oxid roșu; adora mistic lumina Soarelui și culoarea jăraticului de pe vatra rotundă a focului; aprecia vegetația mediului și semnele cerului. Descoperirea la Cuina Turcului a unui os de ecvideu cu încrestări (circa 9.500 ani î. Chr.) întărește ipoteza enunțată mai sus. Liniile și figurile geometrice incrustate nu par a fi un simplu ornament, ci, așa cum remarcă Ioan Rodean în lucrarea sa *Enigmele pietrelor de la Sarmisegetusa* (București, 1984, 138), ele notează poziția aștrilor în momente importante pentru viața locuitorilor de pe pământ. Legătura dintre aceste semne străvechi (linii, romburi) constituie și un cult al luminii, care este verificat de rezistența lor în timp, fiind regăsite și astăzi în arta culturii noastre tradiționale, după ce au apărut în toate civilizațiile neolitice localizate în țara noastră. Încă din faza primară a

existenței omului dintâi, el a dat acestor linii semnificații religioase cu amploare crescândă în timp și în spațiu pe tot parcursul civilizațiilor care au urmat.

În epoca nouă a pietrei, carpaticii, îndeosebi civilizația Cucuteni fiind cu totul excepțională în culturile lumii preantice, așezau cromatica, tricromia separat pe ceramică, acestea având și semnificații deosebite. În 5250, E.T., La Vădastra se confecționau veșminte bogate în simboluri cromografice, veșminte purtate în ritual de Marea Preoteasă și înainte de anii 6.000, E.T. încă de pe atunci se îmbrăcau veșminte lucrate în anumite ritualuri, fiecare piesă vestimentară avea rosturi precise legate de vârstă, de gen, de tipul ceremonialului creat în cadrul său mistic. Erau pedepsiți într-un mod deosebit (prin blestem) cei care confundau veșmintele cu hainele termoizolatoare destinate lucrului zilnic, pentru că veșmintele erau țesute, cusute, brodate în ritual specific și purtau semne-simbol ocrotitoare. Atât prin funcție, cât și prin ornament, prin etnogeneza țărănească, veșmintele îndeplineau și îndeplinesc rolul de legătură între om și divinitate. Caracterul ritual al veșmântului se manifestă întâi prin aportul magico-mitic și apoi al religiei creștine, numai astfel explicându-se menținerea lui în structura și ritmul timpului.

Fiecare nuanță cromatică întotdeauna asociată cu semnul grafic a comunicat prin subtextul ei o idee, un concept. Așadar, efectele cromatice au făcut parte integrantă din dialog, din sistemul de comunicare, pe două planuri: pe orizontal, cu semenii, și pe vertical – cu Cerul, cu entitatea pe care o adulau.

Nuanțele din faza primară au avut o încărcătură cultică specifică, de neconfundat, prin care omul și-a exprimat sentimentele. Aceste nuanțe au rămas neschimbate precum natura înconjurătoare, sacralizată deja, de unde erau alese.

Elena Niculiță-Voronca, în *Studii de folclor* (vol. 1, 1908, 33), susține că la români, „pentru a fi casa păzită de foc, se concepeau anumite formule de descântec, zugrăvite pe pereți, prin care credeau că se pune casa sub protecția lui Vulcan". Tot în această lucrare am luat cunoștință de sărbătorirea focului lui Ianus la echinocțiul de iarnă, când sărbătorim Crăciunul. Ianus a fost cel dintâi care i-a învățat pe romani a sacrifica și a se ruga. Boltele și vatra unde se aprindea lui Ianus focul, erau în acea zi împodobite cu flori, iar pe foc i se sacrifica grâu, pe care noi astăzi, în formă de colivă, î-l mâncăm de Crăciun și î-l ducem la biserică". În temeiul acestor informații, se poate afirma că prima mare cucerire a minții omenești a fost credința în Cultul Solar, apoi într-un Dumnezeu unic de viață dătător, aflat dincolo de fața soarelui.

Evlavia care a însoțit dintotdeauna munca țăranilor a fost izvorul primelor manifestări religioase. Se poate bănui și supraviețuirea unei teme religioase majore și cultul fecundității și al fertilității, precum și menținerea cultului vetrei, ce se adresează divinităților protectoare ale casei.

Cogaionul, localizat de cercetători în masivul Bucegi, era locul unde se aprindeau focuri pe altare (pirostrii) pentru întărirea luminii în momentul solstițiului de iarnă. Sursele antice menționează Cogaionul ca munte sfânt al geto-dacilor, loc de practicare a cultului luminii. Este posibil ca astfel de ritualuri să fi avut loc și pe alte vârfuri de munți, spre exemplu pe Găina sau pe Ceahlău. O legătură poate fi făcută cu piramidele egiptene care sunt vârfuri artificiale de munte construite pentru practicarea cultului luminii reprezentat de zeul Ra. Prof. univ. dr. Nicolae Țicleanu a reușit să filmeze umbra în formă de piramidă proiectată de muntele Ceahlău în ziua de 6 august. Această dovadă, la care se adaugă numele de Pion dat de localnici muntelui Ceahlău, sărbătorit ca un sfânt la începutul lui august, indică posibilul loc de obârșie a piramidelor. Istoricul Hecateu Abderita, care a trăit în timpul lui Alexandru cel Mare, descrie un templu al luminii aflat în părțile de răsărit ale Daciei, pe insula Alba (Lauce), locul de naștere a Latonei, mama zeului Apollo. Locul cu circa 7500 ani î. Chr., înainte ca apele Mediteranei să inunde Marea Neagră, era o înălțime, un posibil Cogaion, unde hyperboreii aveau altare înainte ca lumina divină să capete numele de Apollo. După ce Apollo s-a născut pe insula Delos (Pelagia), grecii, care coborâseră din Carpați, continuau să considere Hyperboreea ca adevărată parte a zeului. Hecateu leagă apariția cultului luminii reprezentat de zeul Apollo de o epocă străveche când civilizația pelasgă (valahă) se află la apogeu.

În opera sa *Dacia preistorică*, N. Densușianu comentează pe larg informațiile legate de acest subiect parvenite de la autori antici. Deosebit de importantă este scoaterea în evidență a legăturii dintre aceste informații și tradițiile populare. Colindele noastre păstrează o vie aducere aminte despre fapte și lucruri foarte vechi. Descrierea de către autorii anonimi a unei biserici mari, cu 9 altare, albă și sfântă, aflată la răsărit de soare, într-un ostrov al mării, ne duce cu gândul la templul zeului Apollo. Apoi o serie de colinde practicate până nu demult confirmă tradiția lăsată de strămoși: „A cui sunt aeste curțuri? / Valerom și-un fior de măr, / Așa nalte ridicate, / Valerom și-un fior de măr, / Pe temelii așezate, / Cu hlanțug de șer legate, / Cu șer alb acoperite, / Pe la ferestre zugrăvite, /Pe di-nuntru spoleite? / Da în curte ce mai era? / Masă întinsă, pahare dreasă, / Dar la masă cine șede? / Tot Crăciun acel bătrân / Și cu frati-său Ajun. (Colind reprodus din Culegerea de folclor a lui Gh. V. Madan, în curs de apariție). Împletirea vechilor credințe pelasge în lumină cu cea în Iisus Christos apare trasă într-un singur fir desprins parcă din același caier. Martori ai mai multor dezghețuri și înghețuri, strămoșii noștri au acumulat un tezaur valoros de informații, dintre care au ajuns până la noi doar câteva crâmpeie, pe baza cărora încercăm să reconstruim adevărul.

Astfel, nuanța de roșu a rămas să constituie efectul provocator al vieții terestre; nuanța de alb a rămas urma palpabilă a vieții terestre; nuanța de brun – a solului întreținător al vieții biologice etc.

Conținutul ideatic al cromogramelor așezate în concept general a făcut posibilă schema inițială, empirică, a vremurilor cultice dintâi, a pus baza ritualului în ruga cea mai veche.

Încărcătura cultică a fiecărei nuanțe cromatice, a ideogramelor, apoi a semnelor așezate într-o anumită topică, în toate împrejurările a eternizat însemnată valoare cultică, un cumul cu care s-au alcătuit civilizațiile următoare.

Omul, din momentul de licărire a capacităților sale de gândire, a început să-și coordoneze viața proprie cu mișcarea aștrilor, cu forma lor (a Soarelui, de

exemplu), cu alte semne ale cerului pe care le adora mistic, le fetișiza, ale căror caracteristici – esențe, forme, finalități – le imita sau le prelua, le adopta, le adapta, dar și le imprima anumite semnificații de natură cultică. Cele peste 40 de peșteri existente de acum cca 1.400.000 de ani pe teritoriul populat de români (inclusiv cel dintre Prut și Nistru) sunt mărturii indubitabile. Or, osul de ecvideu cu incrustări de cca 9500 de ani, descoperit la Cuina Turcului, care reprezintă nu doar linii abstracte, arbitrare, ci o anumită poziție a aștrilor. Linii și ornamente de genul acesta, prezente cu prisosință în arta tradițională, ne oferă modele ce degajează anumite semnificații religioase. Ceramica de la Cucuteni înregistrează o cromatică deosebită de vârstă preantică, dar și cu implicații cultice. În diferite regiuni ale românismului (Vădastra) se confecționau veșminte în scopuri pur ritualice, pe care le purtau anumite persoane ierarhice (Marele Preot, Marea Preoteasă ș. a.), prin vestimentația încărcată de esențe sacre, exprimate prin formă și culoare, se insista a înlesni și a se produce legătura dintre om și divinitate. Nuanțele cromatice, de rând cu alte formule ritualice (focul lui Ianus, descântecele, cultul vetrei, Cogaionul – altar de întărire a luminii divine, colindele etc.), prin care omul și-a exprimat atitudinea, credința și speranța în a fi ocrotit de forțele sacre, divine, au notat semnificații și motivații de ordin cultic, constituite de-a lungul multor milenii și care în spiritualitatea românească reprezintă un fond cu totul specific și inegalabil.

Simbolurile arhaice au rămas așa cum au fost create aici în spațiul nostru carpatic, în vremea când se dialoga în limitele impuse de cultele secrete. Atât de puternic a fost impactul între simbol și spirit, încât patrimoniul creat în mileniile marilor alcătuiri neolitice a rămas intact, dăinuind în continuare. Ținând cont de informațiile documentare existente, putem spune în secolele următoare, fondul valorilor spirituale autohtone tradiționale nu s-au diminuat. El a fost tezaurizat în mediul care a ființat multe milenii, iar transformările doctrinei au dat străluciri estetice în locul conținutului primar.

În concluzie spunem: „Ne-am născut aici, deodată cu Carpații, Dunărea și Marea cea Mare, suntem din totdeauna unul și același popor, acasă la noi, nemuritori." Cercul nostru de istorie este organizat sub formă de așezământ cultural, având ca unic scop, popularizarea istoriei naționale și universale prin promovarea valorilor morale, de cultură și civilizație din trecutul nostru istoric și al omenirii, care se adresează cu precădere tinerelor generații, respectiv marilor categorii sociale și profesionale, iar prin aceasta, milenara și sacra noastră istorie va fi nemuritoare în conștiința și rațiunea de a fi a poporului nostru.

Literatura

Bârzu L., Brezeanu S. Originea și continuitatea românilor. București, 1991.

Berciu D. Zorile istoriei în Carpați și Dunăre. București, 1966.

Bichir Gh. Cultura Carpică. București, 1973.

Blaga L. Religie și spirit. Sibiu, 1942.

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

Genep A. Rituri de trecere. Iași, 1996.

Lips Iu. E. Obârșia lucrurilor (o istorie a culturii omenirii). București, 1964.

Berciu D. La izvoarele istoriei. Cluj, 1967.

Densușianu N. Dacia preistorică. București, 2002.

Țicleanu N., Țicleanu E. Gândul despre Kogaion, muntele sacru al geto-dacilor. Materialele Congresului al VI-lea. București, 2005.

Niculiță-Voronca E. Studii în folclor. Vol. I. București, 1908.

Dumitrescu V. Arta preistorică în România. București, 1974.

Rezumat

Cine ajunge sa cunoască și să înțeleagă în profunzime simbolurile folosite de o persoană sau de un popor, cunoaște cu adevărat persoana sau poporul respectiv. Fiind universal, simbolul are capacitatea de a ne introduce simultan atât in inima individului, cît și în cea a grupului social; el ne transferă dincolo de tezaurul universal, căci nu reprezintă o simplă comunicare, ci și punctul de convingere al afectivității. La o analiză multiplanică a unui ornament arhaic, ajungem la concluzia că obiectul-simbol, imaginea-simbol reprezintă o exteriorizare vizuală a stărilor lăuntrice, o formă materială a particularităților psihice, o sinteză a ideii în comunicare. Lăsate de strămunii noștri, traducerea, interpretarea sau tălmăcirea lor este un fapt, în opinia noastră, care interesează sesizabil mai mult în ultimul timp, de aceea simbolul constituie partea distinctă a tezaurului material, cât și cel spiritual.

Cuvinte-cheie: cultură tradițională, suport material, suport spiritual, simbolism cromatic, tradiții folclorice, valori populare.

Резюме

Тот, кто достиг понимания символов личности или народа, по-настоящему знает эту личность, этот народ. Будучи универсальным, символ способен сразу ввести нас как в человеческое сердце, так и в социальную группу, представляя собой не только простое сообщение, но и возможность аффективного воздействия. Многосторонний анализ архаического орнамента приводит нас к выводу о том, что объект-символ или изображение-символ представляют собой визуальное проявление внутренних состояний, синтез идей в сообщении. Оставленная нам предками их интерпретация является, по нашему мнению, особенно важной в последнее время, поскольку символ – это выдающаяся часть как материального, так и духовного наследия.

Ключевые слова, традиционная культура, духовная основа, материальная основа, хроматический символизм, традиционное искусство, народные ценности.

Summary

Those who can understand the simbols of a personality or people really knows this personality or the people. Being universal, the symbol can immediately introduce us to a human heart and a social group, it represents not only a simple message, but also the possibility of affective impact. Comprehensive analysis of the archaic ornamentation leads us to the conclusion that the object-symbol or image-symbol is a visual manifestation of the internal states, synthesis of the ideas in the message. Ancestors left their interpretation to us. In my opinion, this interpretation is especially important in recent years, the simbol being a prominent part of the material and spiritual heritage.

Key words: traditional culture, spiritual foundation, material base, chromatic symbolism, traditional art, traditional values.

Екатерина КОЖУХАРЬ

ЯЗЫКОВАЯ И ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ УКРАИНЦЕВ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА

Языковую идентичность принято рассматривать как важнейший, а во многих случаях и определяющий маркер *этнической идентичности*, что объясняется особенным местом языка в ряду основных компонентов этноса.

Несмотря на авторитетно декларированную взаимосвязь языка с этнической идентичностью, «конкретному исследованию в первой половине XX в. она не подвергалась» (Донцов, Стефаненко, Утелиева, 2005, 76). И только со второй половины XX в. началось активное изучение обозначенной проблематики в социолингвистическом, этносоциологическом, этнологическом, социально-психологическом, культурологическом, этнополитическом и других аспектах с использованием разнообразного инструментария и специальных методик (Губогло, 1997; 1998; 2000; Воропаева, 2007; Герасимова, 2007; Данилюк, 2005; Донцов, Стефаненко, Уталиева, 1997 и др.).

Термин *идентичность* ведет свою родословную от позднелатинского *identitas* (IV в.) – «тождество», которое, в свою очередь, является производным от местоимения *idem, eadem* – «тот же самый», то есть в переводе на русский указанный термин означает «то же самое», «тождество».

В науке нет устоявшегося понимания этнической идентичности. Рассматривая механизм формирования идентичности, многие современные авторы отдают предпочтение понятию *идентификация*, критикуя статичность понятия *идентичность*. *Идентификация* охватывает динамические, процессуальные аспекты формирования идентичности (Шульга, 1996, 56). Соотнося понятия *идентификация* и *идентичность*, Э. Эриксон пришел к выводу, что развитие идентичности заключается в синтезе идентификаций, наблюдаемых в процессе социализации (Эриксон, 1996).

Цель статьи – проанализировать современные показатели, динамику и определяющие факторы языковой идентификации украинцев Республики Молдова.

О. Д. Волкогонова и И. В. Татаренко, исследуя фазы этнической идентификации, в качестве первой называют фазу *этнодифференциации*. На этой фазе происходит осознание особенностей своей общности, отличий «мы» от «они»: определение этнонима (самоназвания), мифологизация прошлого общности, ее «почвы» (территории, языка, культуры, религии). При этом подчеркивается, что основную роль в этнодифференциации играет язык. Он выступает одним из важнейших объективных факторов формирования этноса и его дальнейшего развития. «Язык не только формирует особое языковое сознание общности и ядро лексикона, но и во многом определяет коллективное бессознательное…» (Волкогонова, Татаренко, 2001). И. Данилюк подчеркивает, что язык является основной средой самоопределения, сохранения и передачи социального опыта и «инструментом объективации субъективных значений. Он превращает психологические феномены в социальные факты, придает индивидуальным переживаниям интерсубъективное значение». Автор подчеркивает, что «подобная функция языка лежит в основе конструирования этнической идентичности. По языковому признаку человек ищет прежде всего себе подобных, или, как говорится, идентифицирует себя. Язык, кроме того, что выполняет роль основного инструмента формирования идентичности, своих коммуникативных функций, служит еще и определенным символом» (Данилюк, 2005).

Методологически важной для наших исследований является концепция этнолингвистической жизнеспособности языка Г. Джайлса [1]. Согласно этой концепции, на сохранение группой собственного языка как жизнеспособного средства коммуникации влияют различные факторы, важнейшими из которых являются *статус языка*, его *демографические характеристики*, оказываемая ему *институциональная поддержка*. Межгрупповое отличие будет сильнее, если члены этнической общности:

- четко идентифицируют себя со своей этнической группой и рассматривают язык как важный маркер своей идентичности;
- воспринимают свою группу как группу с высокой этнолингвистической жизнеспособностью, что дает ей возможность выжить и доминировать в межгрупповом пространстве;
- характеризуются низкой этнолингвистической жизнеспособностью или вообще ее не имеют, то они перестают существовать как такие, которые отличаются от других групп (другими словами – ассимилируются).

Вывод: чем выше реальная или воспринимаемая этнолингвистическая жизнеспособность группы, тем в большей степени индивиды стремятся с ней идентифицироваться (Giles, Bourhis, Taylor, 1977; Giles, Johnson, 1981).

Современные исследователи считают, что адекватное объяснение неоднозначности роли языка в становлении и сохранении этнической идентичности возможно только в межгрупповом контексте. Этнические группы находятся в непрерывном контакте. В полиэтнической среде функционируют разные языки, и этническая идентичность каждой из действующих групп в значительной степени обусловлена компетентностью ее членов в «чужих» языках и степенью соответствия реального и желаемого их использования (Донцов, Стефаненко, Уталиева, 1997). Ссылаясь на модель двух измерений этнической идентичности Дж. Берри [2], авторы отмечают, что сильная идентификация только с собственной группой в полиэтнической среде может быть связана с тенденцией к сепаратизму, ориентацией на раздельное развитие групп. Идентификация только с чужой группой ведет к

полной ассимиляции, то есть принятию обычаев, верований, языка другой группы вплоть до полного растворения в ней. Согласно модели двух измерений возможна также слабая, четко не выраженная этническая идентичность с обеими группами – маргинализация. «Маргиналы» испытывают чувства неопределенности, беспокойства и смятения и демонстрируют неадекватное речевое поведение в полиэтнической среде. Высокий же уровень компетентности как в своем этническом, так и в «чужом» языке характерен для индивидов с биэтнической идентичностью: сильная идентификация с обеими группами свидетельствует о тенденции к интеграции и бикультурации (Донцов, Стефаненко, Уталиева, 1997, 76).

Как бы там ни было, во всех подходах одним из ключевых понятий является изменение идентичности под воздействием социокультурной ситуации в обществе и статусов групп, взаимодействующих между собой.

Первые попытки исследования языковой идентичности украинцев в Республике Молдова были предприняты нами в 2000 г. в рамках проекта фонда Сороса «Социально-культурные условия развития украинцев Молдовы и гармонизация национальных отношений» [3]. Тогда опросом было охвачено 270 жителей Кишинева, из которых 86% идентифицировали себя как этнические украинцы, 14% – как русские (хотя их родители – или, по крайней мере, один из них – были этническими украинцами). Украинский язык в качестве родного назвали 65% опрошенных, 35% – русский. Из тех, кто считал родным украинский язык, 60% заявили, что свободно им владеют [4].

Второй этап – репрезентативное по количеству респондентов и по спектру изучаемых вопросов этносоциологическое исследование, организованное в 2003 г. Центром меньшинств при поддержке Хельсинского комитета по правам человека в рамках проекта «Обзор недискриминации» (494 респондента; из них 375 украинцев) [5]. Подробная информация и материалы, собранные группой экспертов в украинских селах, а также результаты социологического опроса, выводы и предложения отражены в ряде публикаций [6].

В 2007 г. начался новый этап исследования. Опросом было охвачено 235 учащихся Бричанского р-на. В 2008 г. – 50 человек на юге республики (с. Мусаит) и 65 на севере (с. Дану Глодянского р-на). В 2009 г. – студенты Приднестровского государственного университета им. Т. Шевченко (50 студентов факультета педагогики и психологии) и в 2010 г. – студенты Бельцкого педагогического университета им. А. Руссо (42 студента украинско-румынского отделения филологического факультета), а также учащиеся трех лицеев Кишинева (112 чел.), в которых украинский язык изучается как предмет. Итого было опрошено в разные годы и в разных регионах 1318 респондентов, из которых 1199 украинцев возрастом от 14 до 73 лет всех социальных групп. Большая часть респондентов – учащаяся молодежь.

Как свидетельствуют результаты исследования, языковая самоидентификация абсолютного большинства опрошенных украинцев, а также их самооценка языка первичной социализации является множественной и многоуровневой. Украинский язык считают родным от 22-25% респондентов (с. Маркауцы Единецкого р-на, г. Кишинев) до 96,4 % (с. Тецканы Бричанского р-на). Промежуточные показатели колеблются в обозначенных пределах: с. Братушаны (Единецкий р-н) – 71,8%; с. Гашпар (Единецкий р-н) – 54,2%; с. Бэлцата (Криулянский р-н) – 68,5%; с. Дану (Бричанский р-н) – 89,6%; с. Максимовка (Ново-Аненский р-н) – 76,2%; с. Мусаит (Тараклийский р-н) – 76,3%; студенты Бельцкого педуниверситета – 93,3%; студенты Приднестровского университета – 71,2% [7]. Если сравнить с официальными результатами переписи 2004 г., то самые высокие показатели украинского языка как родного отмечаются в следующих р-нах (См.: Перепись.., 301-327):

Таблица № 1

Район	Украинцев (всего)	Считают родным языком украинский	В сельской местности	Считают родным языком украинский
Бричанский	**19939**	**17 632 (88,43%)**	**13630**	**13322 (97,7%)**
Рышканский	**15632**	**13595 (86,97%)**	**11772**	**11213 (95,25%)**
Флорештский	**8023**	**6912 (86,15%)**	**6247**	**5876 (94,06%)**
Фалештский	**10711**	**9245 (86,31%)**	**8273**	**7671 (92,72%)**
Глодянский	**11918**	**9811 (82,32%)**	**9024**	**8250 (91,42%)**
Единецкий	**16084**	**13354 (83,03%)**	**11611**	**10547 (90,84%)**
Окницкий	**17351**	**14854 (85,61%)**	**9716**	**8819 (90,77%)**
Дондюшанский	**5893**	**4510 (76,53%)**	**3838**	**3358 (87,49%)**
Хынчештский	**6218**	**5137 (82,62%)**	**5505**	**4747 (86,23%)**
Сынжерейский	**8456**	**6613 (78,21%)**	**7135**	**5956 (83,48%)**

Наиболее высокий уровень манифестации этнического языка как родного наблюдается в сельской местности в районах компактного проживания этнических украинцев, которые демонстрируют высокую степень этнолингвистической жизнеспособности и межпоколенную преемственность. Однако и в местах дисперсного проживания украинского населения Республики Молдова есть населенные пункты с очень

высокой степенью исследуемых показателей. Например, в селах Оргеевского р-на из 3600 местных украинцев для 3282 родной язык – украинский; в селах Шолданештского р-на из 834 для 749 человек; в селах Ниспоренского р-на, соответственно, из 140 человек украинский назвали родным 106 (Перепись.., 301-327). Этнический язык в обозначенном пространстве в наибольшей степени совпадает с родным и материнским [8].

От 3,2% до 18% опрошенных в качестве родного идентифицировали русский и румынский языки (высокостатусные языки в стране). Полное замещение украинской языковой идентичности наблюдается от 36% до 5,3% опрошенных (для них характерны процессы маргинализации и ассимиляции). Общие показатели по родному языку украинцев, согласно данным последней переписи, представлены в таблице № 2.

Таблица № 2

Родной язык украинцев Республики Молдова

Всего 282 406	Молд. яз. 8189	Рум. яз 2358	Рус. яз. 89853	Укр. яз. 180981	Гагауз. яз. 510	Болг. яз. 149	Др. яз. 366
Мужчины 129428	3804	1055	41816	82259	245	72	177
Женщины 159978	4385	1303	48037	98722	265	77	189
Город 145890	4039	1796	75892	63663	242	57	201
Село 136516	4150	562	13961	117318	268	92	165

Наиболее слабая идентификация родного языка по этническому маркеру наблюдается в городской среде, особенно в столице (См.: Перепись.., 301-327).

Таблица № 3

Родной язык украинцев в муниципии Кишинэу

Всего	Молд. яз.	Рум. яз.	Рус. яз.	Укр. яз.	Гагауз. яз.	Болг. яз.	Др. яз.
58945	1483	1422	37233	18665	52	14	76

Язык внутрисемейного общения – более показательный параметр этнической самоидентификации, чем языковое самоотождествление (например, в качестве родного определяется русский язык, а в строке о языке внутрисемейного общения указывается украинский). Это известное ученым явление: «именно дома люди, как правило, говорят на том языке, на котором хотят, ведь выбор „семейного" языка регулируется самостоятельно, а не определяется социальными правилами и нормами» (Донцов, Стефаненко, Уталиева, 1997, 80). Согласно полученным нами данным, более 72% опрошенных общаются дома на украинском языке; около 16% – время от времени; 10,5% – очень редко и только 1,5% совсем не используют украинский язык в качестве средства коммуникации в семейном общении. Эти показатели очень отличаются в разрезе населенных пунктов, возрастных, образовательных и других параметров.

Данные переписи 2004 г. содержат информацию о языке, на котором обычно общается население, однако, заметим, что «язык, на котором обычно общаются» и «язык внутрисемейного общения» – понятия нетождественные (См.: Перепись.., 328-349).

Таблица № 4

Язык, на котором обычно разговаривают украинцы Республики Молдова

Всего	молд.	рум.	русск.	укр.	гаг.	болг.	другой
282406	17491	4158	141206	116983	427	294	131
Город 145890	6703	2867	16983	19055	125	64	93
Село 136516	10788	1291	24223	99644	302	230	38
Мун. Кишинэу 58945	2135	2243	51489	3010	12	7	49

Таким образом, 41,4% молдавских украинцев обычно общаются на своем этническом языке; 50% – на русском. В сельской местности таковых 73%, а в городе – 13,1%. Кроме функции внутрисемейного общения, в местах компактного проживания украинский устный используется в качестве языка общения с местной администрацией (от 30% до 85%). Письменный украинский в этих целях не практикуется.

Важными, с нашей точки зрения, представляются показатели относительно степени владения украинским языком, или языковой компетентности местных украинцев. Около 68% респондентов считают, что свободно владеют родным языком, 29% – частично и около 3% совсем не владеют. Более 85% опрошенных стремятся овладеть украинским литературным языком, однако более 50% указали, что не имеют такой возможности.

К сожалению, в республике не издается массовыми тиражами художественная литература на украинском языке (малочисленные тиражи местных авторов, как правило, печатают за их счет, и книги не доходят ни до районных, ни до сельских библиотек). В целом книжный фонд районных и сельских библиотек не укомплектован литературой на украинском языке. Исключение составляет библиотека им. Леси Украинки в Кишиневе [9]. Таким положением вещей объясняется тот факт, что 63,5% местных украинцев не имеют возможности читать литературу на родном языке, хотя 72% выразили такое желание.

Если проследить динамику идентификации украинского языка как родного украинцами Республики Молдова за последние полстолетия (*таблица № 5*), то этот показатель снизился на 22,2% (См.: Перепись.., 300).

Таблица № 5

Год	1959	1970	1979	1989	2004
Всего населения	**2884477**	**3568873**	**3949756**	**4335360**	**3383332**
Украинцев	**420820 14,6%**	**506560 14,2%**	**560679 14,2%**	**600366 13,8%**	**282406 [10] 8,4%**
Родной язык украинский	**86,3%**	**79,4%,**	**68,5%**	**61,6%.**	**64,1%**

Только показатели последней переписи 2004 г. указывают на положительные тенденции в динамике, которые мы связываем, в первую очередь, с государственной языковой и образовательной политикой.

Заметим, что несовпадения между этнической и языковой идентичностью этнических украинцев республики наиболее выражены по сравнению с представителями других этносов. Так, среди молдаван 78,4% в качестве родного идентифицировали молдавский язык, 18,8% – румынский, 2,5% – русский и 0,3% др. языки. Среди русских 97,2% родным языком назвали язык своего этноса. Столь же высоки этноязыковые показатели у гагаузов – 92,3%; 5,8% определили в качестве родного русский язык. Болгары Молдовы также продемонстрировали высокую степень этноязыковой идентичности: 81% опрошенных назвали родным болгарский язык, а 13,9% – русский (См.: Перепись.., 301-327).

Фактически существующие различия между этнической и языковой самоидентификацией украинского населения Республики Молдова, то есть разногласия между этническим происхождением и языковой самоидентификацией, свидетельствуют о сложных этноязыковых процессах внутри группы. Исследования показали, что сочетание этнической и языковой самоидентификации по-разному проявляет себя в зависимости от множества факторов. К основным из них можно отнести следующие: характер поселений (региональный и представительский), уровень этнического и языкового самосознания, внутрисемейные ценности, устойчивая/неустойчивая этнопамять, языковая и образовательная политика государства (возможность изучения родного языка, истории и культуры в школе) и др.

Украинская языковая самоидентификация местных украинцев более размыта, чем этническая. Поскольку украинская языковая группа неоднородна, показатели ее жизнеспособности колеблются в пределах от низкого, и даже крайне низкого, до высокого и зависят, как мы уже отмечали, и от объективных, и от субъективных факторов. Наиболее высокий уровень манифестации этнического языка как родного наблюдается в сельской местности в районах компактного проживания этнических украинцев, которые демонстрируют высокую степень этнолингвистической жизнеспособности и межпоколенную преемственность.

Примечания

[1] Г. Джайлс с соавторами исследуют роль языка в межэтнических отношениях, опираясь на теорию социальной идентичности (См.: Tajfel H., Turner J. C . The social identity theory of intergroup behavior // Psychology of intergroup relations. Chicago: Nelson-Hall, 1986).

[2] Дж. Берри утверждает, что члены этнической группы могут идентифицировать себя и со своей, и с чужими этническими группами. При этом они могут иметь как сильную, так и слабую идентификацию и со своей группой, и с группой доминирующего большинства.

[3] В 70–80 гг. XX в. отдельные аспекты этой проблемы исследовались Н. Губогло, В. Зеленчуком, В. Кондратьевой, Л. Нестеровой, М. Николаевой и др. в рамках изучения советского образа жизни (См.: Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма. Киев, 1987). В 90-е гг. мы также обращались к исследуемой проблематике (См.: Датий Ю., Чернега (Кожухарь) Е. Проблемы функционирования и сохранения украинского языка и этноса в Молдове // Регулирование использования языков в полиэтническом обществе. Кишинев, 1996. С. 42-45; Datii Iu., Cojuhari E. Problemele folosirii şi păstrării limbii şi etnosului ucrainean în Moldova. Chişinău, 1996. P. 41-43). В последние годы, в так называемый трасформационный период, эти вопросы изучал также В. Степанов (См.: Грани идентичности. Этногражданские процессы в среде национальных меньшинств Республики Молдова на примере украинского населения. Кишинев, 2010. С. 454-500 и др.).

[4] Результаты исследования были представлены в виде научного доклада на Международной конференции «Украинцы Молдовы. История и современность» (Кишинев, 2000).

[5] Для исследования подбирались населенные пункты по двум критериям: региональному и представительскому. Единецкий и Бричанский р-ны (север республики, компактное проживание украинского населения) – села Тецканы, Братушаны и Маркауцы, Криулянский, Ново-Аненский р-ны (центральная зона) и Тараклийский р-н (юг)– села Бэлцата, Максимовка, Мусаит, где украинцы представлены дисперсно. Доля украинского населения в названных селах – 30%, 50% и более 80%.

[6] Результаты опроса обсуждались на двух региональных круглых столах в городах Бричаны и Единцы, а также на Международной конференции «Международные стандарты по поддержке национальных меньшинств и положение украинцев и болгар в местах компактного проживания в Республике Молдова» (Кишинев, 2003). См.: Cara N., Chirtoacă D., Cojuhari E. şi alt. / Coord. Stoianov A.-T. Standardele internaţionale pentru protecţia minorităţilor naţionale şi situaţia ucrainenilor şi bulgarilor în localităţile compact populate de ei în Republica Moldova. Chişinău, 2003. 232 p.; Кара Н., Киртоакэ Д., Кожухарь Е. и др. / Коорд. Стоянова А.-Т. Международные стандарты по защите национальных меньшинств и положение украинцев и болгар в местах компактного проживания в Республике Молдова. Кишинев, 2004. 243 с.; Кожухар К. Допоки живе мова – доти житиме народ // Українці Молдови. Історія і сучасність. Кишинів, 2008. С. 72-89.

[7] Результаты исследования были представлены в виде докладов на ежегодных конференциях Института культурного наследия в 2010 и 2011 гг.: «Языковая идентичность украинцев Республики Молдова в цифрах и комментариях» и «Этноязыковая самоидентификация украинской молодежи Республики Молдова (по материалам социолингвистического исследования)».

[8] Этнический язык – это язык своей этнической группы; может не совпадать с родным. Родной язык – это первый усваиваемый язык в процессе социализации.

[9] См.: Заїмова Л. Бібліотека ім. Лесі Українки – центр духовного відродження українців // Українці Молдови. Історія і сучасність. Кишинів, 2008. С. 195-198.

[10] Данные без учета Левобережных районов.

Литература

Волкогонова О. Д., Татаренко И. В. Этническая идентификация и искушение национализмом // Мир России, 2001, № 2.

Губогло М. Н. Проблемы языковой политики: теория и практика // Ресурсы мобилизационной этничности. Уфа, 1997.

Губогло М. Н. Современные этноязыковые процессы (Опыт, уроки и задачи этносоциологического изучения) // Расы и народы. Вып. 3. М., 1979.

Губогло М. Н. Языки этнической мобилизации. М., 1998.

Джозеф Дж. Язык и национальная идентичность // Логос, 2005, № 4. http://www.ruthenia.ru/logos/number/49/01.pdf

Донцов А., Стефаненко Т., Уталиева Ж. Язык как фактор этнической идентичности // Вопросы психологии, 1997, № 4. http://www.portalus.ru/modules/psychology/rus_readme.php?subaction=showfull&id=1107524574&archive=1120045935&start_from=&ucat=27&

Качала Я. Язык и национальная самоидентификация (на примере словацкого национального языка) // Язык – культура – этнос. М., 1994. http://www.philology.ru/linguistics3/kachala-94.htm

Перепись населения 2004 г. Демографические, национальные, языковые, культурные характеристики. Статистический сборник. Т. 1. Кишинев, 2006.

Потебня А. А. Мысль и язык. Киев: СИНТО, 1993.

Солдатова Г. У. Этническое самосознание и этническая идентичность // Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряженности. М., 1998.

Шульга Н. А. Этническая самоидентификация личности. Киев: Ин-т социологии НАН Украины, 1996.

Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

Бойко С., Воропаєва Т. Мовна ідентичність та національна свідомість громадян України // Календар-щорічник. Українознавство. Київ, 2003.

Вільчинська І. Ю. Етнічна та національна ідентичність сучасної української молоді: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата політичних наук. Київ, Інститут держави і права ім. В. М. Корецького НАН України, 2002.

Воропаєва Т. Українська мова як базова основа національної ідентичності // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Українознавство. Вип. 11. Київ, 2007.

Гобсбаум Е. Чи всі мови рівні? Мова, культура та національна ідентичність // Логос, 2005, № 4 (49).

Данилюк І. Мова як чинник згуртованості групового «Ми» // Соціальна психологія, 2008, № 1 (27).

Данилюк І. «Мовні конфлікти» та конструювання етнічної і національної ідентичності // Соціальна психологія, 2005, № 3 (11). http://www.politik.org.ua/vid/magcontent.php3?m=6&n=39&c=754

Мацейків Т. І. Етнокультурна ідентифікація особистості // Педагогіка і психологія, 2001, № 1.

Огієнко І. Українська культура. Київ, 1998.

Giles H., Bourhis R.Y., Taylor D.M. Towards a theory of language in ethnic group relations // Language, ethnicity and intergroup relations. L.: Acad. Press, 1977.

Giles H., Johnson P. The role of language in ethnic group relations // Intergroup behaviour. Oxford: Basil Blackwell, 1981.

Rezumat

În articol, în baza materialelor rezultate din cercetările sociolingvistice ale autorului, precum şi a datelor recensămîntului populaţiei, sunt analizaţi indicii actuali, dinamica şi factorii determinanţi ai identificării lingvistice a ucrainenilor din Republica Moldova. Cercetările au demonstrat că autoidentificarea lingvistică a ucrainenilor locali e mai ştearsă decît cea etnică. Deoarece grupul lingvistic de ucraineni e mai neomogen, indicii vitalităţii lui pendulează în limitele de jos şi chiar foarte jos pînă la înalt şi depind de factori obiectivi şi subiectivi (caracterul aşezării, etnomemorie, nivelul conştiinţei etnice şi lingvistice, valorile interfamiliare, politica guvernamentală privind limba şi instruirea: posibilitatea instruirii în limba maternă, învăţarea istoriei şi a culturii în şcoală şi altele). Cel mai avansat nivel de manifestare a limbii etnice ca limbă maternă, se observă în mediul rural din raioanele cu convieţuire compactă a etnicilor ucraineni, care demonstrează un înalt grad de vitalitate etnolingvistică şi de continuitate intergeneraţională.

Cuvinte-cheie: identitatea lingvistică, identitatatea etnică, autoidentificare, ucrainenii din Republica Moldova, limba maternă, limba etnică, limba mamei, factori de autoidentificare, vitalitate etnolingvistică.

Резюме

В статье на материале проведенных автором социолингвистических исследований, а также данных переписей населения проанализированы современные показатели, динамика и определяющие факторы языковой идентификации украинцев Республики Молдова. Исследования показали, что украинская языковая самоидентификация местных украинцев более размыта, чем этническая. Ввиду того, что украинская языковая груп-

па неоднородна, показатели ее жизнеспособности колеблются в пределах от низкого, и даже крайне низкого, до высокого и зависят как от объективных, так и от субъективных факторов (характера поселений, этнопамяти, уровня этнического и языкового самосознания, внутрисемейных ценностей, языковой и образовательной политики государства (возможности изучения родного языка, истории и культуры в школе) и др.). Наиболее высокий уровень манифестации этнического языка как родного наблюдается в сельской местности в районах компактного проживания этнических украинцев, которые демонстрируют высокую степень этнолингвистической жизнеспособности и межпоколенную преемственность.

Ключевые слова: языковая идентичность, этническая идентичность, самоидентификация, украинцы Республики Молдова, родной язык, этнический язык, материнский язык, факторы самоидентификации, этнолингвистическая жизнеспособность.

Summary

On the basis of the author's socio-linguistic research as well as the census data the article analyzes the present state, dynamics and determinants of language identification of Ukrainians in Moldova. Ukrainian linguistic identity remains the most intense and constant. However, it is more blurred than ethnic identity. Studies have shown that combinations of ethnic and linguistic identities in different ways manifest themselves, depending on lots of factors, the main of them being the type of settlements, the level of ethnic and linguistic identity, families' traditions, ethnic memory, intergenerational continuity, learning their native language at school, etc.

Key words: linguistic identity, ethnic identity, self-identification, Ukrainians of the Republic of Moldova, native language, ethnic language, factors of identity.

Vitalie SÎRF

PERSONAJELE EROILOR-VOINICI ÎN POVEȘTILE MAGICE GĂGĂUZE

Pentru poveștile magice găgăuze sînt caracteristice diferite tipuri de eroi pozitivi. În unele povești, eroul principal pleacă în căutarea și săvîrșirea unor fapte bune. El își caută surorile (frații) răpite sau pe fiica padișahului, îi salvează luptînd cu dragonul, zmeul etc. Acesta este tipul eroului-voinicului, eroului-căutător. În alte cazuri, eroul principal este alungat din casă și este nevoit să pribegească prin lume, cum ar fi, de exemplu, fiica vitregă sau soția (sora). Acest tip de erou poate fi numit erou-jertfă. În al treilea caz, eroul principal este destul de nearătos, într-o măsură oarecare pare chiar un om de nimic, însă datorită minții agere, ingeniozității și istețimii sale, el învinge monștrii sau pe cei ce întruchipează răul. Acesta este tipul eroului șiret.

Toți eroii, diferiți atît la chip, cît și prin folosirea metodelor de a acționa, au scopuri comune, principalul fiind de a-l învinge pe dușmanul viclean și puternic, de a-și elibera mireasa (soția), sora sau mama, de a se căsători cu preafrumoasa fiică a padișahului.

Obiectul comunicării noastre este tipul eroilor-voinici în poveștile magice găgăuze „Ciorlan" (AA), „Băiatul-fiul popii și al ursoaicei, mare voinic" (Мошков, 1904, 126-128), „Gogugiu-Mogugiu" (AA).

Eroii-voinici, la fel ca și alte personaje ale poveștilor magice, sînt porecliți sau primesc un nume în dependență de:

a) circumstanțele apariției lor pe lume – Ciorlan, Mazaric, Flăcău cu urechi de urs (găg. Ayı kulaklı çocuk);

b) capacități sau calități personale: prost, leneș;

c) stării sociale, condițiilor de viață și comportament: Vanciu – fecior al padișahului, Cenușăreasa (găg. Küllü Pepeleşku).

Numele eroului-voinic Ciorlan este legat de subiectul următor: Fratele își salvează surorile și frații de zmeu (AT 312): Tepeaghioz răpește surorile; frații mai mari pleacă în căutarea lor, însă Tepeaghioz îi omoară și pe ei; fratele mai mic – Ciorlan – salvează și reînvie surorile și frații.

Povestea conține și o scurtă descriere a familiei eroului și a evenimentelor ce au loc. Familia lui Ciorlan constă din tată și mamă (tatăl moare mai tîrziu), trei frați și trei surori. Este o familie de țărani și atunci cînd tatăl moare, frații pleacă să prelucreze pămîntul.

Surorile le duc fraților mîncare, mergînd pe o potecă – brazdă de plug. Necuratul schimbă semnele de marcare, astfel fetele vin la casa lui Tepeaghioz și, involuntar, devin jertfele acestuia. Frații pleacă să le salveze și la fel sînt întemnițați de către răpitorul neobișnuit.

Acestea sînt evenimentele tragice premărgătoare apariției lui Ciorlan pe lume. Ciorlan se naște în mod miraculos – de la un ciurlan înghițit. Mama fraților și surorilor răpite, măturînd prin casă găsește un ciurlan și din întîmplare îl înghite.

Perioada de la zămislirea (momentul înghițirii ciurlanului) și pînă la nașterea lui Ciorlan corespunde perioadei de graviditate – nouă luni.

După naștere Ciorlan crește foarte repede: *„...o çocuk gün gündän büüyer, büüyer, büüyer, okadar büüyer, ani yok ne sölemää"* (...băiețelul din zi în zi creștea, creștea, creștea, așa creștea, că nici nu mai ai nimic a spune).

Acasă Ciorlan își manifesta puterea și rezistența sa extraordinară: *„Girer duvar altına da kaldırêr duvarı"* (Se duce sub perete și-l ridică).

Ciorlan o roagă pe mamă-sa să se ducă la fierar pentru ca acela să-i facă un buzdugan. Fierarul e nevoit să execute comanda de trei ori, deoarece nici unul dintre buzdugane, cu excepția ultimului, n-a rezistat încercărilor. Greutatea fiecărui buzdugan este marcată de la primul pînă la ultimul – respectiv trei, șase, douăsprezeci puduri. Ciorlan cu ușurință ridică buzduganul și-l aruncă atît de sus, încît el cade înapoi peste trei zile. Pentru a verifica tăria buzduganului Ciorlan îl lovea cu mâna. Numai ultimul buzdugan s-a dovedit a fi mai rezistent: celelalte se fărîmau în bucățele.

Despre surorile și frații pierduți fără urmă Ciorlan află de la mamă-sa. La început, maică-sa nu recunoaște că a mai avut copii. Atunci Ciorlan recurge la un șiretlic: o roagă pe maică-sa să se apropie de un perete,

și cînd ea vine, Ciorlan ridică peretele și o apasă cu el, așa încît femeia e nevoită să recunoască.

Înainte de a pleca în căutarea fraților și surorilor, eroul poveștii înfige un cuțit în lemnul de la grinda casei, spunîndu-i mamei următoarele: *„Mamu, tä bu bıçak durêr, da açan damnacek basmana üstünä üç damna kan, ozaman biläsin – bän ölüyüm, açan damnamacek, ozaman biläsin – bän saayım"* (Mamă, iată cuțitul și cînd pe năframă vor picura trei picături de sînge, să știi că sînt mort, iar dacă sînge nu va picura – sînt viu).

După părerea noastră, aceste acțiuni ale eroului corespund unui principiu al magiei, descris de *J. Frazer* în cartea „Ramura de aur": „...lucrurile ce au contactat unul cu altul, păstrează această legătură la distanță chiar după ce nu mai contactează în mod direct" (Фрэзер, 1980, 20).

Ciorlan se întîlnește cu dușmanul în următoarele circumstanțe: la început el nimerește la soră-sa, slujitoare la Tepeaghioz, care îl adăpostește și de la care află că sufletele fraților și surorilor sînt închise într-o sticlă. Tepeaghioz îl descoperă pe cel venit după miros: *„Adam yaanısına kokêr "* (Miroase a carne de om).

În relațiile cu dușmanul său groaznic și înfumurat Tepeaghioz, Ciorlan are o ținută destoinică, lipsită de frică, răspunzînd la forță cu forță. Întrecerea adversarilor la mîncare este completată cu motivul „cine e mai puternic": schimbul de lovituri cu un os mare se sfîrșește în favoarea lui Ciorlan. Aceste întreceri pașnice între Ciorlan și adversarul său, aduc, pînă la sfîrșit la o luptă crîncenă, pînă la moarte. Din cîteva încercări Ciorlan își ucide dușmanul.

Motivul luptei însă e completat prin faptul că pînă a-și nimici dușmanul, Ciorlan îl impune să-i reînvie surorile și frații eroului principal: *„Çıkarêr cannarnı şişidän da koyer bir kazan içinä, alêr da dirilder onnarı"* (Extrage toate sufletele lor din sticlă, le pune în căldare și le reînvie).

În povestea citată mai sus am întîlnit unele motive cunoscute: motivul înfrățirii și motivul nemulțumirii fraților de eroul principal; aceste motive se prezintă ca o verigă de legătură a narațiunii, puncte de trecere de la un subiect la alt subiect.

După ce îi trimite acasă pe frați și surori, eroul din nou pornește la drum, în căutarea norocului, după cum înțelegem mai tîrziu.

Așadar, Ciorlan este chipul unui erou-voinic, cu o putere extraordinară, cu capacități supranaturale și înalte calități morale. Puterea titanică a lui Ciorlan se manifestă la aruncarea buzduganului, în lupta cu Tepeaghioz etc.; el poate mînca mult, îl caracterizează astfel de așa calități morale ca vitejia, fermitatea, istețimea, devotamentul.

Chipul lui Ciorlan, însuși numele lui (în sens figurat înseamnă „vîntură-lume"), după părerea noastră, conține o aluzie fină la caracterul lui neastîmpărat și vioi, tendința de a-și schimba locul, dorința de a călători, de a căuta o viață mai bună. Toate aceste lucruri erau caracteristice popoarelor nomade din trecutul îndepărtat.

Povestea despre feciorul ursoaicei, de obicei, începe cu descrierea minunatei nașteri a eroului. El apare în rezultatul convieţuirii unui om cu un urs sau ursoaică (*vezi:* Мошков, 1904, 126-128; Танасоглу, 1959, 139-146).

Ursul (ursoaica) întîlnește un bărbat sau o femeie în pădure, sau în cîmp și-i duce la el în bîrlog. Pătimașii, în unele variante, sînt oamenii simpli – fata moșneagului, în alte variante – popa.

Drept rezultat al acestei convieţuiri se naște un băiețel: *„Кызын олэр бир гёзäл чожужаа, ангысы пек бензäрмиш анасына, ама салт кулаклары айы кулаамыш"* (Fata naște un băiețel frumos, leit maică-sa, numai că urechile sînt de urs) (Танасоглу, 1959, 140); *„О чожуун белдäн ашаасы – айыймыш, йукарсы – адаммыш"* (Același băiat pe jumătate – urs, pe jumătate – om) (Мошков, 1904, 127).

Părinții i-au dat numele *Miti-ayı kulaklı çocuk* (Mitea-Urechea Ursului). La fel ca Ciorlan și alți eroi din povești, Miti crește foarte repede: *„Гүн гүндäн бүүйер, олэр керестели бир чожук"* (Din zi în zi tot crește, devine un flăcău puternic-răsputernic) (Танасоглу, 1959, 140). În curînd, eroul o întreabă pe maică-sa: *„Маму, нечин биз дурэрыз хеп бу каранныкта, нечин чыкмээрыз айдыннаа?"*, (Mamă, de ce stăm atîta în această temniță și nu ieșim afară?) (Tot acolo). Mamă-sa îi răspunde: *„Онуштан, чожуум, дурэрыз каранныкта, онуштан чыкмээрыз айдыннаа, ани биэ булунэрыз айынын йувасында, ангысы тыкалы бир бүүк ташлан да о ташы кимсей йок нижä калдырсын"* (De aceea, băiatul meu, ne aflăm în temniță, de aceea nu ieșim la lumină, fiindcă sîntem în bîrlogul ursului, iar ieșirea e închisă cu o piatră mare pe care nu o poate nimeni ridica) (Tot acolo).

În pregătirea către evadare Miti își încearcă puterile: *„Мити каврээр бүүк панчаларыннан делиин üстүндäн ташы да сыбыдэр ону бир тарафа"* (Miti apucă cu mîinile sale mari piatra de la intrare și o aruncă la o parte) (Танасоглу, 1959, 141).

În altă poveste găgăuză, în timp ce mama-ursoaică era plecată, feciorul ei de trei ori își încearcă puterile, pînă cînd reușește – dă piatra la o parte (*vezi* Мошков, 1904, 127).

Însă fugarii sînt ajunși de urs (sau ursoaică), care este cu ușurință învins de feciorul ursului și destul de cumplit: *„...каптырэр айынын омузларна бир, таа да бир, йыкынжа ону ерä. Сора калдырэр ону омузуна, да ачан урэр ерä, айы батэр ерин ичинä"* (...îl lovește pe urs pe umăr o dată, de două ori, pînă ce nu-l dă jos. Apoi îl ridică pe umerii săi, și cînd îl lovește de pămînt, acela se prăbușește) (Танасоглу, 1959, 141).

Din acest moment – eliberarea feciorului de urs de sub asuprirea ursului – povestea se desfășoară în două direcții: o direcție este reprezentată prin subiectul celor „Trei împărății" (AT 301), altă direcție – prin subiectul poveștilor din ciclul despre dracul prost (AT 1000–1199).

Prin urmare, *Miti-ayı kulaklı çocuk* (Mitea-Urechea Ursului) – este un personaj combinat, fiindcă el îmbină trăsături eroice și satirice, ce-l apropie, pe de o parte, de viteazul clasic din eposul poveștilor cum ar fi Ciorlan, iar pe de altă parte, – de eroii de tipul lui Balda din opera lui A. S. Pușkin.

Povestea despre feciorul ursului, probabil, ia naștere în timpuri îndepărtate, cînd se credea că omul a apărut de la animale și, în particular, de la urs (*vezi de exemplu* Воронин, 1960). Poveștile studiate ne dau posibilitatea să afirmăm: totemismul, – convingerea precum că în rezultatul convieţuirii omului cu un animal

urmașului i se transmite puterea ultimului, este rezultatul unor reminiscențe ale totemismului la găgăuzi.

Să studiem următorul personaj al eroului-voinic în poveștile magice găgăuze (de exemplu, „Gogugiu-Mogugiu") – feciorul mezin al padișahului – Vanciu (AT 301 + 300).

Cei trei feciori ai padișahului se pornesc la vînătoare. La întoarcere, mergînd pe un drum straniu, ajung la o fîntînă părăsită care este, de fapt, intrare în împărăția subterană. Vanciu, eroul principal al poveștii, coboară încolo, întîlnește doi berbeci – unul negru și altul alb, îl încalecă pe cel negru și ajunge într-a treia împărăție. (Aici, după cum vedem, este oglindită viziunea antică despre o lume cu mai multe nivele.)

Urmează descrierea unui peisaj sumbru, la umbra unui copac singuratic Vanciu obosit, adoarme. Însă, peste puțin timp el este trezit de puii de vultur: de cuibul lor se apropie un șarpe galben. Vanciu îl ucide, salvînd puii de vultur. Apare o pasăre uriașă *Kartal* (Vulturul), care îi mulțumește eroului și-i povestește despre cele ce se întîmplă în împărăția întunecată și-l îndrumă cum să se comporte în lupta cu dragonul înaripat cu cinci capete Gogugiu-Mogugiu.

După ce facem cunoștință cu încă o victimă a dragonului – fata padișahului, noi devenim martori ai luptei. Anume aici, Vanciu își manifestă capacitățile: vitejia și dibăcia, omorînd prin chipul dragonului forțele negre.

Forma canonică a poveștilor despre lupta cu zmeul constă în faptul că eroul ucide zmeul și eliberează o fată cu care apoi se căsătorește. Însă subiectul poveștii se complică prin apariția unui erou fals care-și însușește bunurile eroului adevărat. Eroul fals pretinde la mîna fiicii padișahului și la jumătate din împărăție, dar este demascat și pedepsit.

Așadar, avem în față un erou care se deosebește de Ciorlan și Miti prin faptul că nu este născut în mod miraculos, iar puterile herculiane îi sînt date inițial. Însă misiunea lui este aceeași: eliberarea pămîntului de monștri și salvarea oamenilor care au nimerit în nenorocire.

Cultul puterii, reflectat în voinicul din poveștile magice găgăuze, este trăsătura lui distinctivă principială. El ne indică originea veche a acestui personaj, pe cînd totemismul și ideile mitologice jucau un rol important în viața oamenilor.

Pe parcurs, chipul eroului-voinic se schimba, căpătînd o nouă formă ideologico-artistică și o orientare socială (Ciorlan – fecior de țăran; feciorul ursului e și feciorul popii; Vanciu – feciorul padișahului).

Acțiunile fiecărui din eroii-viteji (în limitele tradiției poveștilor găgăuze) sînt limitate de un anumit subiect sau a unui grup de subiecte despre care s-a vorbit deja.

Acestea sînt concluziile generale, bazate pe studierea unor personaje ale eroilor-voinici în poveștile magice găgăuze.

Literatura

Буджактан сеслäр: Литература йазылары / Хазырл. Д. Танасоглу. Кишинев, 1959.

Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI веке // Краеведческие записки (Государственный Ярославо-Ростовский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник). Вып. IV. Ярославль, 1960.

Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Часть X. Наречия бессарабских гагаузов / Тексты собраны и переведены В. Мошковым (с двумя прибавлениями). СПб., 1904.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Перевод с англ. М., 1980.

Texte manuscrise

Ciorlan. Inf. F. Gradinari, 68 ani. Republica Moldova, Găgăuzia, raionul Ciadîr-Lunga, s. Beșghioz, 1994. Înreg. V. Sîrf. AA.

Gogugiu-Mogugiu. Inf. C. Dermengi, 46 ani. RSSM, raionul Vulcănești, s. Dermengi, 1960. Înreg. G. Gaidargi. AA.

Abrevieri

AA – arhiva autorului.

AT – Index european internațional al subiectelor din povești: The types of the folktale. A classification and bibliography. Antti Aarne's "Verzeichnis der Märchentypen" (FFC 3). Translated and enlarged by Stith Thompson. Second Revision. FFC 184, Helsinki, 1964 (1973) (FFC – Folklore Fellow Communications).

Rezumat

În articol se analizează unul dintre tipurile eroiului principal pozitiv din povestea magica găgăuză – tipul eroului-căutător, eroului-voinic. Într-un caz eroul principal (Ciorlan) ajută pe cei căzuți la nevoie – el pleacă și salvează frații (surorile) răpiți, fiica padișahului, luîndu-se la luptă crîncenă și învingînd șarpele, zmeul etc. În altă situație, eroul principal (Miti-ayı kulaklı çocuk, Vanciu) pleacă în lume să-și caute mireasa. Cultul forței fizice, înfățișat prin eroul-voinic, este caracteristica principală a tipului personajului pozitiv. El denotă originea străveche a acestui chip, cînd imaginațiile mitologice și cultele religioase legate de ele, jucau un rol foarte mare în viața găgăuzilor. Concomitent, acest tip înglobează astfel de calități morale cum ar fi curajul, fermitatea, istețimea, devotamentul etc.

Cuvinte-cheie: eroul-voinic, povestea magică, tipuri de personaje, subiecte, motive.

Резюме

В статье рассматривается один из положительных типов главного героя гагаузской народной волшебной сказки – тип героя-искателя, героя-богатыря. В одном случае герой (Чорлан) приходит на помощь попавшим в беду – он ищет и находит похищенных сестер (братьев) или дочь падишаха, спасает их, вступая в борьбу со змеем, драконом и т. д., в другом – герой (Мити-айы кулаклы чожук, Ванчу) отправляется искать себе невесту. Культ физической силы, олицетворенный в герое-богатыре, является его главной отличительной особенностью. Он указывает на древние истоки происхождения этого образа, когда в жизни людей огромную роль играли мифологические представления и связанные с ними религиозные культы. Кроме того, в нем выражаются такие нравственные качества, как храбрость, решительность, смекалка, преданность долгу и т. п.

Ключевые слова: герой-богатырь, волшебная сказка, типы персонажей, сюжеты, мотивы.

Summary

The paper considers one of the positive types of the protagonists in the popular fairy tales of the Gagauz – the type of hero-seeker, the hero-warrior. In one case, the hero (Chorlan) comes to help in other people's misfortunes: he seeks and finds the kidnapped sisters (brothers) or Padishah's daughter, rescues them in fighting with the dragon, etc. In the other case, the hero (Miti-aiy kulakly choghuk, Vanchu)

looks for a bride. The cult of physical force personified in the hero-warrior is his main distinguishing feature. He points to the ancient origin of this image, when mythological conceptions and related religious cults played a huge role in people's lives. In addition, it expresses such moral qualities as courage, determination, wit, devotion to duty, etc.

Key words: hero-warrior, fairy tale, types of characters, plots, motifs.

Ирина ИЖБОЛДИНА

СОЦИАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО ПУТЕВЫХ ОЧЕРКОВ ЛЕОНИДА ДОБРОНРАВОВА «ИЗ ПЕТРОГРАДА В БЕССАРАБИЮ»

Леонид Михайлович Добронравов (1887–1926) проявил себя яркими дебютами в русской дореволюционной литературе («В поисках вечной истины», «Mon Plaisire» (1909), «Новая бурса» (1913), также удачно и плодотворно в эти годы он работал в петербургских газетах и журналах. В творчестве Добронравова 1920–1926 гг. наличествуют почти все разновидности документально-художественной прозы, включая дневники, мемуары, биографии, автобиографию, а также газетно-публицистические и литературно-критические произведения, содержащие отклики на события, происходившие в социальной жизни и литературе данного периода.

Очерки Добронравова «Из Петрограда в Бессарабию», включающие в себя литературный портрет эпохи революции как социального пространства, по своей жанровой природе являются интереснейшим образцом литературы путешествий. В 1918 г., во время «красного террора», как и многим другим русским писателям, ему пришлось уехать из Петрограда. Он направился на родину, в Бессарабию. Этот длинный и мучительный путь Добронравов описывает в очерках «Из Петрограда в Бессарабию» и публикует их из номера в номер в кишиневской газете «Бессарабия» (1919–1920). Писатель представляет нам лишь частичное изображение распавшегося, взорванного революционной бурей социального пространства России, где «все, что было таким близким, что волновало, радовало, все, что заставляло страдать сердце, – стало далеким, минувшим, стало воспоминанием, прошло и никогда больше не вернется в прежних красках, с прежними голосами, никогда» [2].

Немецкий философ и социолог Георг Зиммель характеризует социальное пространство как бездейственную форму, существующую лишь благодаря энергии деятельности субъектов (Зиммель, 1996, 81). Именно в такой форме оно представлено в сюжетной линии очерков Добронравова. Сюжетное пространство репрезентируется автором как через личные наблюдения и коммуникативные проявления, так и через субъективное восприятие встречающихся ему людей. Предощущение катастрофичности судьбы революционной России в первых же строках читается в пророческой оценке «знаменитого певца», случайно встретившегося Добронравову в центре Петрограда: «Мы шли по Невскому, обменивались наблюдениями над революционной толпой. У памятника Екатерины II певец остановился.

– Взгляните!

Екатерина стояла высоко на своем пьедестале со скипетром в руке. К скипетру был прицеплен красный флаг.

– Какая характерная черта! – сказал певец. – Вот этот флаг ясно говорит, что **imperium** исчезло. **Potestas** осталось, а **imperium** кануло в вечность. Не правда ли?

Я оценил всю тонкость и глубину замечания певца. Он своим гением уловил и метко формулировал смысл происшедшего переворота». Изречение «Imperium – Potestas» подразумевается здесь в значении «Держава – Могущество», как центростремительная сила и огромная мощь. Леонид Добронравов, как и большая часть русской интеллигенции, считал происходящее в России страшным крахом и началом необузданного хаоса.

Катастрофичность восприятия революционной действительности обусловило мрачный колорит в описании пространства очерков. Путешествия расширяют сознание, усиливают чувства. Энергетика эмоций в ходе путешествия заводит моторы возможного восприятия; в ходе путешествия человек видит и чувствует по-другому, окружающее пространство фрагментируется им и расщепляется (Бурдье, 1998). В очерках Добронравова ситуация еще обостреннее, так как речь идет не о простом путешествии, а о бегстве (после Октябрьского переворота и связанной с ним Гражданской войны из России по политическим мотивам бежали миллионы ее граждан – «первая волна» русской массовой эмиграции).

Путешествие «Из Петрограда в Бессарабию» начинается с мрачных описаний послереволюционного Петрограда, умирающего города, над которым стоят два призрака – Голода и Холеры: «Начиная с декабря 1917 года „красный" Петроград стал приобретать свою „красную" физиономию».

Добронравов решается уехать из Петрограда в Бессарабию (Кишинев), как он указывает в очерках, «осознавая, что дальше так жить нельзя, невыносимо» и на вопросы угрюмых комиссаров: «Вы, гражданин, почему уезжаете из Петрограда?», лаконично отвечает: «Мне надо проводить семью на родину». Однако такая формулировка отъезда была лишь удачным поводом. Леонид Добронравов (по фамилии матери – Донич) как бессарабец для выезда на родину имел право на получение румынского паспорта – к лету 1918 г. Бессарабия уже находилась в составе королевской Румынии. Но вот какой диалог возникает в одной из украинских канцелярий, когда «голова» удивился его прошению на въезд в Украину: «Вы – бессарабец?.. Так вам надо обратиться к румынскому посланнику за паспортом.

– Я уже был в румынском посольстве. По-

сланник выехал в Стокгольм. И секретарь посольства сообщил, что раньше, чем через полтора месяца, паспорта нельзя получить. А мне надо выехать как можно скорее.

– Почему? – с любопытством спросил голова.

– По личным соображениям».

«Как можно скорее» означало, что Добронравов был в крайне опасном положении и находился в состоянии панического страха. Это совершенно незаметно из иронично-монотонной стилистики описаний «бесконечных мытарств» (которых могло и не быть при наличии румынского паспорта) по всевозможным канцеляриям. Легко было подумать о выезде из Петрограда, но осуществить его очень трудно. Главное затруднение состояло в том, что требовались украинские документы для въезда в Украину, документы же эти выдавались только украинским подданным, «громадянам», или лицам, имевшим сильную протекцию украинских дипломатических чиновников, они же в большинстве – бывшие царские бюрократы, поступившие на службу к гетману Скоропадскому.

Невероятными усилиями писатель выбивает украинские документы, неделю (?) обивая бюрократические пороги украинского консульства. Благодаря протекции «одного знакомого» писатель получил аудиенцию «головы первого отдела» и разрешение на проезд через Украину. Но это было только начало его отчаянной борьбы за выезд. Далее у писателя начинаются изматывающие хлопоты для получения разрешения на выезд от советских властей: надо было достать и «большевистские документы», так как «большевики не позволяют без документов переезжать границу».

Описания Добронравова – фиксация увиденного и услышанного, «моментальная съемка» событий, реплики, утомительные разговоры с чиновниками всех мастей (комиссарами, украинскими «головами», секретарями румынского консула и т. п., и т. д.), а зачастую и монологи прохожих, встречаемых рассказчиком на улице, а также выдержки из различных документальных источников. Писатель подробно и документально изображает все перипетии новой революционной бюрократии, учреждения, чиновников-комиссаров, досконально перечисляет многочисленные документы и справки, которые ему приходилось собирать: «Выйдя из консульства, я отправился на Дворцовую площадь, в комиссариат по иностранным делам, помещавшийся в здании Главного Штаба, возле арки. Там я узнал, какие документы требуются для выезда из России:

Удостоверение домового уполномоченного.

Удостоверение из сыскного отделения.

Разрешение районного совдепа.

Свидетельство о прививке холеры.

Разрешение комиссариата по делам национальностей.

Удостоверение из продовольственной управы о сдаче продовольственных карточек.

– Кроме этого, – сказал мне адъютант комиссара, мальчик лет 17-ти, одетый в военную форму, – требуется и заграничный паспорт».

После долгих мучений, наконец, он добился разрешения на выезд: «гражданину Добронравову» выдали удостоверение, «что совдеп не имеет препятствий к его отъезду из Петрограда».

При рассмотрении очерков Л. Добронравова «Из Петрограда в Бессарабию» сразу возникает ассоциативная связь с произведениями аналогичной тематики, написанными в это же время. Чтобы понять особенности художественного мироосознания Добронравова, вспомним для сравнения «Окаянные дни» Ивана Бунина [3]. Это памятник, опаляющий огнем священной ненависти. Книга написана Буниным в жанре дневника. Писатель запечатлел в ней события 1918 г. в Москве и 1919 г. в Одессе. Бунин всегда был откровенно брезглив к любой форме насилия, унижения, грубости, поэтому его описания, повествующие о революции и гражданской войне – «окаянных днях», показывают реальность далеко не лицеприятно. При схожей степени причастности (и даже личной пристрастности) обоих писателей и именно в контексте этой причастности можно понять, как тяжело давалась Добронравову эта ироничная объективность в средствах художественной выразительности.

Леонид Добронравов был сравнительно отстранен в своей оценке – его очерки, написанные в жанре воспоминаний, только фиксируют факты и образы. Так, на вопрос комиссара: «Зачем вы все убегаете? Не хотите служить революции!», писатель лишь повторяет: «Зачем?»

«После секунды молчания он (комиссар) опустил глаза.

– Да… конечно… трудно… но будет лучше… Мы хотим работать со всеми вместе, а с нами не хотят…

– Скажите, – спросил я, – правда ли, что в ночь на сегодня арестовано одиннадцать тысяч офицеров и несколько тысяч из них утоплено?

Комиссар порозовел.

– Это контрреволюционеры, враги народа…

Я простился с комиссаром и вышел».

Именно авторская объективность Добронравова, личная отстраненность в описаниях и оценках (что почти не встречается в литературе русской эмиграции) выделяют творение писателя среди прочих произведений, написанных в этом (пожалуй, самом популярном) жанре своего времени. Категорически не одобряя большевистский переворот, он все же видел грань между политической катастрофой и человеческими судьбами, попавшими в ее жернова. Он уезжал, опасаясь неизбежных репрессий: последний номер журнала – антибольшевистского издания, посвященный поражениям на фронте, был конфискован, а типография сожжена. Политические сатиры «Сажа», «Без лишних слов» (1917), из которых позже вырастет его «Русская революция», – запрещены. Газета «Вечерняя почта» запрещалась 9 раз. Роман «Азбука» остается незаконченным, журналы, которые он основал, закрыты. Добронравов под угрозой репрессий (расстрела?) был вынужден эмигрировать из России. Однако, в отличие от Бунина, который бросал Россию навсегда, ибо «...в их мире, в мире поголовного хама и зверя, мне ничего не нужно», он искренне надеялся вернуться.

Рассказывая о своих «путешествиях по большевистским канцеляриям», Добронравов создает эскизы нового социального пространства, страшного и хаотичного с «обозленным лицом» и «лихорадочно сверкающими глазами, полными

ненависти и страха». В одной из очередей «социалистического «приказа» он встретил писателя А. В. Амфитеатрова, но так и не смог с ним поговорить – «всюду рыскали большевистские шпионы». В атмосфере всеобщего страха, подозрительности и унижения от длительных абсурдных допросов проходили недели, а документы на выезд собрать не удавалось. В конце концов, по совету друзей, Добронравов сумел получить справку от редакции журнала «Нива», где «на большом листе виленевой бумаги, с печатным заголовком „Нивы", каковой красовался на всех номерах журнала, было написано, что я являюсь членом издательства и редакции журнала „Нива", что я отправляюсь в Бессарабию для работы над литературно-художественным произведением, предназначенным для этого журнала». Из всех собранных Добронравовым документов этот имел наибольшую значимость в его дорожных приключениях.

Примечательно в описаниях Добронравова созданное им так называемое «времяпространство» – путевой хронотоп (Бахтин, 1986, 232). Становление путевого хронотопа очерков «Из Петрограда в Бессарабию» базируется на совершенно иных основаниях. В основе этого хронотопа лежит принцип отчуждения. Тем не менее, вместо предложения понаблюдать и удивиться «чужому» как «писатель-путешественник», автор стремится показать абсолютно чуждое для читательского восприятия пространство. Историко-географическое пространство очерка воспринимается как негативное, оно стало другим, **неузнаваемым**: Петроград – бывший царственный красавец – **неузнаваем...** Те же улицы, те же дома, но исчезло что-то, создававшее «оригинальную физиономию города, единственную и неповторимую», город стал похож на «бальзамированный труп». Всюду «озлобленные, голодные ненавидящие глаза»; Орша – «низкие деревянные почерневшие домишки, с деревянными прогнившими и трепещущими тротуарами, грязь и безлюдье, убогость и ничтожность».

В то же самое время возникает иное, идеологическое пространство, в котором и происходит сравнение двух миров: разлагающегося, радующегося своей моральной гибели, и тут же возникающего параллельного, как, например, «немецкая Орша»: «новые деревянные дома, бараки, возведенные недавно, высокие электрические фонари на перекрестках улиц и необычайная чистота, <…> огромные военные автомобили». Далее, по сюжету, с Гомеля начинается «сытая Украина: блеск и великолепие, жратвенный рай со всеми его блаженствами», с белым хлебом, с сахаром «сколько угодно», с «жареной птицей». За радужными эпитетами – болезненная ирония голодного измученного человека, оказавшегося «под ясным небом Украины», где ярко освещенные станции напоминают о прежнем времени. «После русских станций, погруженных во мрак, – пишет Добронравов, – это казалось необыкновенным», а Петроград «в темноте, в голоде, в безысходности». Добронравов сознавал себя как «солдат, бежавший с поля сражения» и «оставивший своих товарищей». Он отмечает, что повсюду на Украине «заметны следы украинизации и германизации». Затем снова «чахлые, худосочные поля Белоруссии, пустынные станции». Даже ночная гармония природы «вызывает враждебные чувства», контрастируя с тем, что «на всех станциях – изгороди из колючей проволоки и тишина, гнетущая, глухая», оттого, что «станционные колокола немцы поснимали и увезли в Германию». Пространство дороги составляют безмолвные притихшие станции, создававшие впечатление приниженности, задавленности, жизни «под сурдинку».

В том же самом настроении даны и характеристики социального пространства, в котором «смесь лиц, языков, одежды». В описываемый период (1918 г.) наибольший поток беженцев проходил из Петрограда и Москвы в Украину (после падения гетманства – через Украину и Бессарабию), на юг – десятки тысяч людей, среди которых и находился писатель Леонид Добронравов. «Их было много, – пишет он, – различного возраста, пола, различной внешности. Были тут военные без погон, и дамы, и чиновники, и священники, и студенты, и люди подозрительной внешности. Публика самая разнохарактерная. Дорогой появляются все новые типажи: «беженцы из провинциалов», люди с «провинциально-спокойными лицами». По мере отдаления от Петрограда, в авторских описаниях яснее прослеживается семантическое разделение лексических значений: «люди» и «лица». Встречающиеся персонажи все чаще обозначаются писателем как лица, так что уже даже само это слово приобретает отрицательную семантику, усиливающуюся негативными эпитетами и определениями: «Что-то нестерпимо пошлое было в этих лицах, – пишет Леонид Добронравов, – вульгарны и пошлы, кроме голода они ничего не могли понять и увидеть в той страшной трагедии, которая потрясла и народ, и отдельных людей. Они остались вне этой трагедии, не чувствуя ее сурового дыхания». И на немецкой территории, где писателя все так поражало непривычным порядком и светом, немецкие лейтенанты «похожи друг на друга, как будто сделаны они по одному образцу на какой-то фабрике немецких лейтенантов <…> тупое надменное лицо, маленькие глазки, жирные щеки и ляжки, руки, заложенные за спину и играющие хлыстом, резкий грубый голос». Большинство беженцев оседало в Украине, так что по Бессарабии (за «стальной лентой Днестра») Добронравов ехал уже в совершенно иной, «умиротворенной» обстановке: «Вокруг тихо, непривычно тихо… Но странно: не успокаивает эта тишина, а тревожит и трудно свыкнуться с нею». Унылое обывательское окружение скорее раздражает писателя: «В купе – нудные разговоры о дороговизне, о спекулянтах, нудные, никчемные: ни тени искреннего, глубокого негодования и гнева. Плещется в словах теплая, мутная водичка обывательского злословия». В Кишиневе Добронравова «удивила безмятежная тишина на улицах и освещенные окна ресторанов. Как далекий сон вспоминались величавые, грозные улицы Петрограда, одиночные зловещие выстрелы, темнота и угрюмый мрак повсюду».

Последний объект социального пространства – кишиневский житель: «Кишиневский житель – существо по-преимуществу жалующееся. Там, где иной молчал бы, стиснув зубы и накопляя праведный гнев, – кишиневец хлюпает, хнычет, стонет о дороговизне, о тяжелой жизни и т. д. и т. д., как

будто не в силах поднять голову и окинуть взглядом и то, что лежит вне его курятника».

Роль путешествий в русской литературе переоценить невозможно: посредством литературных произведений (и текстов, ставших таковыми) Россия осознавала и осмысляла огромные, слабо освоенные пространства. Русская литература развивалась, «трясясь в карете, в тарантасе, на телеге по пыльным проселкам и трактам». Отсюда важность для ее понимания путевых заметок, писем, очерков, дневников. Путешествия трансформировали классические формы романа, повести и рассказа: сюжеты часто «нанизываются» на целиком или частично вымышленные путешествия. Блестящую коллекцию подобных произведений русской классики образуют «Мертвые души» Гоголя, «Чевенгур» Платонова. Путешествия рождали произведения, превосходящие по мощи путевые дневники и письма. Радищев с «Путешествием из Петербурга в Москву», Гончаров с «Фрегатом „Палладой"» и Чехов с «Островом Сахалин» превратили путешествие в особый жанр и способ самопознания литераторов. Л. Добронравов выказывает самую непосредственную реакцию на сущее и былое, не ретушированные, никому не передоверенные оценки людей, событий. Событийность понимается как развитие пространства, как пространственность сама по себе. Пространство сочувствует бытию, бытие чувствует себя в пространстве и пространством (Хайдеггер, 1993, 102-114). В его произведении мы имеем дело с творческим отбором, систематизацией и обобщением подлинных фактов и документов, которые, соединяясь, сцепляясь друг с другом, подчиняясь авторской концепции, создают определенный идейный и эмоциональный настрой, без коего нет образного воплощения действительности.

Примечания

[1] Трубецкой Н. С., Малето Е. И. История. Культура. Язык. М., 1997. С. 579-597.

[2] Здесь и далее по тексту цитаты Л. М. Добронравова даны по: Добронравов Л. «Из Петрограда в Бессарабию» // «Бессарабия», 1920, № 96, 99, 100, 101, 103, 106, 108, 114, 116, 118, 119, 127, 136. С. 2.

[3] И. Бунин в этом был не одинок: параллельно создаются «Черная тетрадь» и «Синяя тетрадь» Зинаиды Гиппиус, «Апокалипсис нашего времени» Василия Розанова, дневники Михаила Пришвина и Александра Блока, «Несвоевременные мысли» А. М. Горького, «Письма к Луначарскому» В. Г. Короленко и мн. др. То, что столь разные писатели обратились в те годы к жанру литературного дневника, свидетельствует о том, что «именно этот жанр адекватно отвечал стремлению писателей запечатлеть по горячим следам грандиозные, катастрофические по своим масштабам события, свидетелями и невольными участниками которых они были» (Трубецкой, Малето, 1997, 581).

Литература

Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.

Бунин И. А. Окаянные дни. М.: Азбука, 2012.

Бурдье П. Структура, габитус, практика // Журнал социологии и социальной антропологии. Т. I, № 2, 1998.

Добронравов Л. «Из Петрограда в Бессарабию» // «Бессарабия», 1920, № 96, 99, 100, 101, 103, 106, 108, 114, 116, 118, 119, 127, 136.

Зиммель Г. Социология пространства // Зиммель Г. Избранное: в 2 тт. Т. 2. М., 1996.

Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

Хайдеггер М. Искусство и пространство / Время и бытие. М., 1993.

Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998.

Rezumat

În articol sunt cercetate schițele de călătorie a lui Leonid Dobronravov "De la Petrograd spre Basarabia" (publicate în 1919-1920 în ziarul din Chișinău "Bessarabia") sub aspectul asimilării de către scriitor al noului spațiu al Rusiei revoluționare din 1918. Leonid Dobronravov exprimă cea mai imediată reacție la realitatea contemporană și la trecut, aprecieri neretușate și neîncredințate altora ale oamenilor și ale evenimentelor.

Cuvinte-cheie: spațiu social, schițe de călătorie, Basarabia, comunitate națională.

Резюме

В данной статье рассматриваются путевые очерки Леонида Михайловича Добронравова «Из Петрограда в Бессарабию» (опубликованы в 1919–1920 гг. в кишиневской газете «Бессарабия») в ракурсе освоения писателем нового социального пространства революционной России 1918 г. Добронравов выказывает самую непосредственную реакцию на сущее и былое, не ретушированные, никому не передоверенные оценки людей, событий.

Ключевые слова: социальное пространство, путевые очерки, Бессарабия, национальное общество.

Summary

This article considers the travel sketches of Leonid Dobronravov "From Petrograd to Bessarabia" (published in Chisinau newspaper "Bessarabia" in 1919-1920) from the perspective of the writer's familiarization with the new social space of Revolutionary Russia in 1918. Dobronravov reacts ingenuously to what is happening around, gives an independent assessment of people and events.

Key words: social space, travel sketches, Bessarabia, National Community.

Изъ Петрограда въ Бессарабію.

Очерки Леонида Добронравова.

I.

Лѣто 1918 года.

Бывшій нерушимый красавецъ Петербургъ, переименованный Иною лѣзъ II въ „Петроградъ" съ такою же логикой, съ какой трансформировали перекрашивалъ во время войны на вѣску своему трактиръ и изъ „Берлина" и „Вѣрмы" дѣлаютъ „Вѣрградъ" и „Сютуръ"—не узнаваемъ.

Тѣ же улицы, съ ко домъ, но нечаянъ что-то, создавшее оригинальную физиономію города, единственную и неповторимую.

Это очень трудно объяснить, но это чувствовалось во всемъ, въ толпѣ, заполнявшей улицы, въ вагонахъ трамваевъ, въ театрахъ, въ магазинахъ,—всюду.

Вотъ небольшой примѣръ.

Какъ-то, въ началѣ революціи, я вмѣстѣ съ Пенкомъ съ однимъ своимъ знакомымъ, знаменитымъ вѣщуномъ. Мы шли по Невскому, обмѣниваясь наблюденіями надъ революціонной толпой. У памятника Екатерины II обмѣнъ остановился.

— Взгляните!

Екатерина стояла высоко на своемъ пьедесталѣ со скипетромъ въ рукѣ. Къ скипетру былъ привѣшенъ красный флагъ.

— Какая характерная черта!—сказалъ вѣщунъ: — Вотъ этотъ флагъ мнѣ говоритъ, что имперіи пришло Россіи отнюдь, а имперіи пришло мы объяснитъ. Не правда ли?

Я оцѣнилъ мою тонкость и глубину замѣчанія вѣщуна. Онъ, своимъ геніемъ уловилъ и мѣтко формулировалъ смыслъ происходящаго переворота.

Такая же перемѣна произошла, когда Петроградъ былъ объявленъ „красивымъ".

Та же жизнь, тѣ же люди, тоже дымости, все повторяетъ, но прежній духъ отлетѣлъ и городъ лежитъ на бальзамированномъ трупѣ.

Начиная съ Декабря 1917 года „красивый Петроградъ" сталъ пріобѣтать свою „красоту" фиміамъ.

На каждомъ углу квартала—по нѣсколько конторъ по продажѣ мѣсяцевъ и вещей. Петроградъ распродавался розницу и дѣлаемое „распродаётъ" и „спекуляціи". Теперь и большинство стали переходить къ ручной скупщикамъ и спекулянтамъ.

На углахъ улицъ появились дамы и барышни, продающія натуральныя, боевые тюнерами, съ гирляндами простыми, торгующіе гвоздями и папиросами; священники, проповѣдующіе милостыню.

«Бессарабия», 1920, № 96.

Леонид Добронравов.

Ольга ГАРУСОВА

БЕССАРАБСКАЯ ПРЕССА МЕЖВОЕННЫХ ЛЕТ КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ

Периодическая печать – общепризнанный источник современной исторической науки, дающий информацию практически по любой теме, однако недостаточно, на наш взгляд, оцененный этнологами и культурологами. Подспудная задача данной статьи – привлечь внимание к богатому и разнообразному материалу бессарабской прессы, который может быть полезен специалистам разных областей.

К периодике обычно обращаются с целью поиска конкретного материала, то есть используется сугубо информативная функция источника. Между тем в прессе заключены многоаспектные источниковедческие возможности для изучения истории и культуры различных этносов и социальных слоев региона. Исследователи «мира повседневности» региональную периодическую печать приравнивают по информационной ценности к архивным документам [1]. Практически любая газетная публикация, являясь свидетельством внимательно следивших за текущими событиями современников, дает сведения о частной и общественной жизни. Реклама, городская хроника, фельетон или аналитическая статья, отражая повседневные – социальные, психологические, бытовые – проявления людей, несут в себе определенное «послание» о культуре, быте, социуме той или иной исторической эпохи. Отображая прошедшие через сознание людей политические, общественные, культурные события, периодическая печать служит важным источником изучения истории ментальностей.

С 1918 по 1938 г. в Кишиневе выходили десятки газет и журналов на русском языке, правда, большинству из них был уготован срок недолгий. В совокупности они отражали умонастроения русскоязычных читателей из различных социальных слоев.

После революции Кишинев стал одним из «беженских городов», промежуточной «станцией» по пути в Европу и Америку. Периодика дает возможность проследить волны беженцев из России во время гражданской войны, из различных европейских стран в последующие годы, из СССР в конце 1920-х – начале 1930-х гг. В газетных публикациях – от объявлений о розыске близких до правительственных распоряжений – обозначен обширный круг проблем, с которыми сталкивались эмигранты.

Изучение русской эмиграции в Бессарабии связано с трудностью ее вычленения из состава русскоязычного населения. Латышский исследователь Ю. Абызов указывает на заметную разницу между двумя состояниями русских, оказавшихся за пределами советской России: местными, или «укорененными», и эмигрантами, или «наезжими» (Абызов, 1996, 282). В Бессарабии, где статус эмигранта формально имел владелец нансеновского паспорта, будь он беженцем или уроженцем края, разделение не было столь очевидным. В прессе термин «эмигрант» по отношению к приезжим встречается крайне редко. Характерно, что о приезжавших на гастроли из зарубежных стран русских артистах, певцах, музыкантах рецензенты отзываются как о «родных и близких» людях. Ни одна из бессарабских газет не позиционировала себя в качестве эмигрантского печатного органа. Отсутствие в прессе ключевого для самосознания русских в рассеянии понятия говорит о том, что эмигранты не ощущали себя в Бессарабии «чужаками», что местное население не воспринимало их как чужеродный элемент. Отличительной особенностью осевших в крае беженцев было их «растворение» в местной русской среде. Многочисленные газетные материалы дают важную косвенную информацию о специфике положения русских эмигрантов в Бессарабии, предоставляя возможность сравнительного анализа с соотечественниками, как в лимитрофных, так и в европейских странах.

Для нас особую источниковую ценность представляют выходившие на русском языке в Кишиневе газеты «Бессарабия», «Бессарабское слово», «Бессарабская почта», а также бухарестская «Наша речь», уделявшая немало внимания жизни края [2]. Эти издания ориентировались на широкий круг читателей, выделялись по профессиональному уровню, подбору сотрудников, именам авторов, широкому обзору событий в стране и за рубежом. Сведения по нашей тематике можно найти в румынской прессе, однако публиковавшиеся на ее страницах заметки и статьи об эмигрантах, прежде всего, о деятелях русской литературы и искусства, требуют специального рассмотрения.

Значимость для нас русскоязычной бессарабской прессы как первоисточника объясняется спецификой изданий межвоенных лет. Ежедневные издания в период между двумя войнами выполняли функции газеты, журнала и книги. Пресса стала зеркалом и коммуникативной средой русских в зарубежье. По емкой формулировке немецкого культуролога Карла Шлегеля, «русские газеты создали своего рода культурный континуум, в котором эмиграция не только отражалась, но и существовала» (Шлегель, 2004, 107).

Газеты того времени от нынешних отличались массой публикаций в духе «натуральной школы», изобиловавших наблюдениями о быте, нравах и досуге горожан. Социальная обрядность – сфера, включающая в себя различные элементы повседневности, в том числе и традиционные виды досуга. Из хроник, фельетонов, очерков можно почерпнуть сведения о том, как готовились к праздникам и проводили благотворительные вечера, о публике, посещавшей концерты, спектакли, лекции и так называемые «общественные суды» над литературными персонажами, о завсегдатаях кафе-кондитерских и гостиничных ресторанов, о безработных и спекулянтах и пр. Анализ этого информационного

пласта позволяет воссоздать облик социальной и культурной среды, в которой жили эмигранты.

Оказавшихся в Бессарабии литераторов, артистов, музыкантов характеризует высокая степень включенности в общественную и культурную жизнь. Вместе с тем, на тонком, личностном уровне очевидно различие писателей приезжих и местных. Яркий пример: Леонид Добронравов (Донич), многочисленные статьи и эссе которого, наполненные ценными социологическими наблюдениями о своеобразном бытовом укладе Кишинева первой половины 20-х гг., выявляют чувства и переживания столичного человека, волею исторической судьбы занесенного в родной город. По добронравовской публицистике можно проследить процесс адаптации, затем болезненного неприятия провинциальной среды, в которой «теряется представление о настоящем масштабе», где «люди живут своим замкнутым приходом». Сужение культурного и эмоционального фона жизни рождает ностальгию по прошлому, желание «жить не действительностью, а призрачной красотой воспоминаний» (Добронравов, 1923, 3), типичное для эмиграции, с которой писатель себя сознательно или бессознательно идентифицировал.

На страницах газет запечатлены разнородные чувства, которые оставляла у приезжих Бессарабия, в частности и Кишинев. Популярному до революции беллетристу Александру Федорову, жившему в Софии, город казался «патриархально спокойным, как будто не существует на свете ни войн, ни революций, ни прочих землетрясений и катастроф», вызывая «настроения, полные тихого очарования, начинавшие глохнуть среди гнусной свистопляски и кровавого угара современности» (Федоров, 1924, 2). Опубликованные эмигрантские впечатления и наблюдения дают довольно устойчивый в основных характеристиках образ социума, сохранившего «законсервированные» черты прежнего бытового уклада. Именно в быту, как в менее всего подверженной переменам сфере, отражался менталитет, поведенческие стереотипы, мировосприятие.

На основании газетных материалов 1920–1930-х гг., фиксировавших текущую повседневность, самые разноликие события частной и публичной жизни, «вычитываются» глубинные процессы, протекавшие в общественном сознании. Множество бытовых реалий – вещей, привычек, поведения, повседневных забот – отражают определенную этнокультурную модель.

Если периодика начала 20-х гг. во многом отражала любопытство и интерес к новому для журналистов-беженцев месту проживания, то к концу десятилетия она демонстрировала глубокое знание жизни и проблем Бессарабии. Фельетонный жанр уступает место проблемным статьям. Из круга актуальных для того времени тем внимание концентрируется на вопросах сохранении культурной и духовной самобытности Бессарабии, трактовка которых современниками отражает тенденцию общественного сознания. Газеты программно выдвигают в качестве основной задачи защиту экономических и культурных интересов края. В таком контексте осмысляется роль прессы, ориентированной на воспитанного в русской культуре читателя, независимо от его национальности, вероисповедания и паспорта. «Слишком ведь очевидна – говорилось в редакционной статье, посвященной десятилетию «Бессарабского слова», – необходимость газеты на русском языке в провинции, еще так недавно составлявшей часть русской территории. А между тем вопрос, который мы задали себе, далеко не праздный. Большинство представителей нашей государственности считали и продолжают еще считать, что с момента присоединения в Бессарабии должна звучать только румынская речь. Многим из них казалось, что русскую прессу можно с такой же легкостью заменить румынской, с какой были заменены русские торговые вывески. Не учитывалось и, к сожалению, не учитывается, что все старшее поколение провинции с 3 миллионами населения училось, воспитывалось и жило в условиях русской культуры. Для взрослого населения Бессарабии русский язык является своего рода языком интернациональным, и пока что единственным, дающим ему возможность быть в курсе всего того, что происходит в мире и в стране» (Д. Ч., 1931, 2).

Русская эмиграция с конца 1980-х гг. весьма интенсивно изучается в России, Прибалтике, во всех европейских странах, не исключая и тех, где существовали малочисленные русские диаспоры. Эмиграция в Бессарабии и Старом Королевстве (так называлась территория Румынии в границах до 1918 г.) обойдена вниманием исследователей. В биографиях тех, чьи имена значимы в истории русского зарубежья, период их пребывания в Румынии очень часто означен прочерком. Обращение к кишиневским и бухарестским изданиям разных направлений позволяет заполнить «лакуны» в жизни и деятельности известных и малоизвестных представителей русской эмиграции первой волны. Газетная периодика тщательно отслеживала любое событие, связанное с приездом русских гастролеров. По анонсам и рецензиям можно не только восстановить хронику музыкальной и театральной жизни Кишинева, в развитии которой большая роль принадлежала эмигрантам, но и проследить движение русского кинематографа и литературы в зарубежье. Бессарабская пресса служит источником мало или вовсе неизвестных фактов жизненной и творческой биографий русских эмигрантов, к примеру, поэта и драматурга П. Потемкина, журналиста П. Пильского, балерины В. Каралли, танцовщика К. Казимирова, артистов Е. Маршевой, А. Вернера, В. Вронского и многих других.

Региональная периодическая печать представляет широкое поле для литературоведческих изысканий [3]. В местных изданиях сотрудничали авторы из центров русского зарубежья. Публиковались романы, повести с продолжением, мемуары, воспоминания, стихи. Рождественские и пасхальные номера почти полностью состояли из литературного раздела. Эмигрантские художественные произведения количественно превосходили местную литературу. Был представлен весь цвет русской литературной эмиграции. Среди авторов – А. Аверченко, И. Бунин, К. Бальмонт, Дон-Аминадо, Б. Зайцев, И. Сургучев, Т. Тэффи, И. Шмелев и др. Хотя была ши-

роко распространена практика перепечатывания литературных произведений из известных, чаще всего парижских, газет и журналов, публиковались и оригинальные вещи. Таким образом, даже в подцензурные времена бессарабская пресса поддерживала в сознании русского читателя образ России, сохраняла ценностные ориентиры национальной культуры – традиций, веры, языка.

При всей своей региональной специфике бессарабская пресса по направлению и духу, была близка русским газетам, издававшимся в Праге, Харбине, Софии и т. д. Все они печатали информацию о том, как живут русские в других странах, художественные произведения и мемуары русских авторов, критические и публицистические статьи о культурной жизни эмиграции. В ситуации, когда радио еще не получило повсеместного распространения, пресса являлась уникальным средством массовой коммуникации, поддерживала взаимодействие русских в эмиграции, давая возможность не утратить духовно-культурную общность.

Особенно отчетливо сопричастность к русскому зарубежью выразилась в публикациях сотрудника «Бессарабского слова» Владимира Недзельского, уроженца г. Бендеры, предпочитавшего жить по нансеновскому паспорту. Его статьи, посвященные Тургеневу, Бунину, Чирикову, рецензии на спектакли Пражской группы МХТ, Рижского театра драмы, Елены Полевицкой, отзывы на концерты А. Вертинского и П. Лещенко неизбежно затрагивали темы эмигрантских судеб.

Наряду с проблемой введения в научный оборот практически неизвестного российским исследователям эмиграции источниковедческого ресурса – русскоязычной бессарабской и румынской периодической печати, возникает вопрос методологического характера – об интерпретации источников.

Периодическая печать в качестве информационного ресурса сегодня актуализируется по ряду обстоятельств, в частности, в связи с массовым использованием Интернета, заменяющим (а часто и подменяющим) поиск оригинального материала в архивах и библиотеках. Однако для нас существеннее другое обстоятельство. Разработка новых научных направлений, связанных с антропологической концепцией истории и культуры, со всей очевидностью нуждается как в расширения источниковедческой базы, так и в новых методологических подходах. Скажем, такой субъективный источник, как мемуары, ныне привлекается в качестве документального свидетельства о повседневном и культурном быте эпохи. Популярный в научной среде концепт «нового прочтения» источников обусловлен не только недостаточным использованием содержательных возможностей напечатанных текстов, но и их идеологизацией, как в прошлом, так и в настоящее время (Фоминых.., 2003). В очень многих публикациях последних десятилетий постмодернистская тенденция мифологизации исторических документов в русле определенной идеологии не только не завуалирована, но демонстрируется.

Сложно избежать соблазна публицистичности, когда основной источниковедческой базой исследования служит межвоенная периодика. Думается, что одним из возможных путей отхода с одной стороны от эмпирического уровня констатации очевидной «переклички эпох», а с другой – от мифотворчества, является контекстуальное прочтение материалов прессы с учетом исследовательских методов, принятых в этносоциологии и этнопсихологии. Лишь в контексте всего массива газетного материала можно увидеть явление в его живом развитии. Газета и ее читательская аудитория помогают конкретизации нашего видения прошлого, пониманию «изнутри» мира человека, отдаленного от тебя временем.

Опыт прошлых поколений, независимо от того, осознаем мы его или нет, продолжает жить в настоящем. Узнавая «другого», лучше понимаешь себя. Русские Республики Молдова столкнулись, в сущности, с теми же проблемами, что и их соотечественники в период между двумя войнами. Вновь возникли проблемы исторической памяти и сохранения русской культуры, национальной самоидентификации, интеграции или ассимиляции. Читая газету страница за страницей, номер за номером, анализируя публикации на протяжении длительного времени, воссоздавая картину социальной, повседневной и культурной жизни людей ушедших эпох, мы можем найти ответы на многие, давно возникшие вопросы. Такой путь сбора материала является весьма трудоемким и затратным по времени. Однако в отличие от интернетовского источника – надежным.

Введение материалов периодической печати в научный оборот, републикация не утративших исторического, культурного, художественного значения текстов составляет органичную часть проблемы сохранения русского культурного наследия Бессарабии межвоенных лет.

Примечания

[1] См., в частности: Фоминых С. Ф., Шевелев Д. Н., Черных Э. И. Повседневная жизнь сибирского города в годы гражданской войны // Россия в XX веке. Реформы и революция. М., 2003. С. 46-52.

[2] Кроме указанных, наиболее популярных и выходивших на протяжении длительного времени газет, следует назвать недолговечные: «Наше слово», «Воля Бессарабии», «Голос Бессарабии», «Набат», спорадически издававшиеся журналы: «Золотой петушок», «Наш Сатирикон», «Новый путь» и другие.

[3] Например, обширное критическое и публицистическое наследие Леонида Добронравова бессарабского периода можно восстановить лишь по материалам прессы. В известных нам публикациях об А. Федорове глухо проговаривается весьма плодотворный период деятельности писателя после его ухода в эмиграцию. Восполнить пробел позволяют кишиневские и бухарестские издания, в которых были напечатаны его фельетоны, стихи, рассказы, драматические сценки.

Литература

Абызов Ю. Латвийская ветвь российской эмиграции // Русская культура XX века: метрополия и диаспора. Тарту, 1996.

Добронравов Л. Антракт // Бессарабия, 1 апреля 1923 г.

Д. Ч. Почему нужна Бессарабии русская пресса // Бессарабское слово, 26 октября 1931 г.

Федоров А. Кишиневские негативы // Наша речь, 4 августа 1924 г.

Фоминых С. Ф., Шевелев Д. Н., Черных Э. И. Повседневная жизнь сибирского города в годы гражданской войны // Россия в XX веке. Реформы и революция. М., 2003.

Шлегель К. Берлин. Восточный вокзал. М., 2004.

Rezumat

Presa basarabeană reprezintă o sursă importantă pentru cercetarea unui astfel de fenomen socio-cultural precum emigrația rusă în Basarabia din perioadă interbelică. În articolul de față sunt cercetate posibilitățile informaționale ale acestor surse istorice, atât de necesare pentru etnologie și culturologie. Ziarele din perioada interbelică conțin diverse informații despre existența cotidiană, despre tradițiile și viața socio-culturală. Edițiile cotidiene au îndeplinit funcțiile de ziar, de revistă și de carte, fiind o unică sursă comunicativă pentru rușii din străinătate.

Cuvinte-cheie: resurse informaționale, presa basarabeană, migranții ruși, ambianță etnoculturală.

Резюме

Бессарабская пресса является одним из основных источников для изучения русской эмиграции в Бессарабии межвоенных лет. В статье рассматриваются информационные возможности этого источниковедческого ресурса для этнологов и культурологов. В газетах данного периода содержатся разнообразные сведения о быте, традициях, досуге, общественной и культурной жизни. Ежедневные издания, выполнявшие функции газеты, журнала и книги, являлись уникальным коммуникативным средством в русском зарубежье.

Ключевые слова: информационный ресурс, бессарабская пресса, русская эмиграция, этнокультурная среда.

Summary

The Bessarabian press of the interwar period is a very important source of studies concerning the socio-cultural phenomenon of the Russian emigration in Bessarabia. In the article there are shown the informational possibilities of these sources for ethnologists and culture experts. Newspapers of the interwar period contain a lot of information about the way of life and traditions, leisure, social and cultural events. Everyday editions functioning as a newspaper, a magazine and a book, were a unique means of communication in the Russian diaspora abroad.

Key words: information resource, Bessarabian press, Russian emigration, ethno-cultural environment.

Ольга ЛУКЬЯНЕЦ

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА КАК ИСТОЧНИК ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ СВЕДЕНИЙ (I половина XX в.)

Наступления нового, XX в. человечество ожидало с некоторым смятением и тревогой. «Век-волкодав» (характеристика О. Мандельштама) не сулил, казалось, ничего иного, кроме испытаний, потрясений, непредсказуемых по силе и разрушительным последствиям социальных катастроф. Русский философ той поры, Н. Бердяев, писал: «Чувствуется, что человечество вступает в новый исторический и даже космический период, в какую-то великую неизвестность, совершенно непредвиденную никакими научными прогнозами, ниспровергающую все доктрины и учения» (Бердяев, 1990, 114).

Ощущение переломного характера эпохи усиливалось под воздействием все более четко проступавших черт облика индустриальной эпохи с ее гигантскими достижениями во всех областях, формирующейся системой новых ценностей и множеством непреодолимых противоречий. В таких условиях проблема самоидентификации для каждого индивида и общества в целом являлась одной из главных. Поиски путей ее решения обусловили пристальное внимание социума к прошлому, истокам некогда бытовавших и бытующих в нем традиций (Рябова, 1999, 95). В художественной литературе названного времени не могли не найти отражения волновавшие общество темы. Запечатленные в ряде произведений с разной степенью полноты этнические признаки и качества, стиль жизни, манера поведения, предпочтения и запреты, характерные для культуры того или иного народа, представляли собой набор сведений, выступавших в роли этнических идентификаторов.

Перечисление данных, которые можно почерпнуть из художественной литературы, демонс-трирует возможность широкого использования ее в этнографических изысканиях как источника большой информативной насыщенности.

В предлагаемой статье под этим углом зрения будут рассмотрены произведения ряда авторов XX в., отличающихся друг от друга национальностью, интересами, творческой судьбой, степенью известности, местом и ролью в литературном процессе, объединенных, однако, временем, которому они принадлежали и которое принадлежало им.

Начнем повествование с посвященных Бессарабии и относящихся к первым десятилетиям XX в. романов Д. Морузи, представителя знатного рода, одна из ветвей которого связана с Россией, другая – с Румынией. Культуру молдавского населения Бессарабии, его образ жизни, отдельные черты национального характера он рассматривает в сравнении с русскими, стилем их жизни и мышления.

Многие исследователи как прошлых эпох, так и современности воспринимали познание «чужого» как средство понимания себя самих. Сравнивая и сопоставляя культуру, черты характера различных этносов, они анализировали механизмы тождества и различения «своего» и «чужого» (Drăghicescu, 1996, 18; Зусман, 2003, 14). Такое прочтение концеп-

та «своего» и «чужого» было свойственно многим авторам указанного времени. Д. Морузи не был исключением. В его творениях содержатся сведения, освещающие как особенности, так и общее в различных сторонах жизни бессарабского общества. Описывая городской дом молдавского боярина, отмечая его вкус и хозяйственную жилку, что подтверждалось наличием светлых просторных комнат, вместительной залой для приема гостей, хорошими печами, Д. Морузи обращает внимание читателя на тот факт, что устройство последних отличается от кладки, практикуемой русскими мастерами-печниками (Moruzi, 1912, 9).

Сельское жилище молдавского боярина в описании Д. Морузи выглядело столь же просторным, как и городское, и состояло из веранды и четырех комнат. Крыто оно было свежим камышом. Окна, казавшиеся всегда только что выкрашенными, блестели на солнце. В доме, отмечает он, были низенькие диваны, ковровые дорожки, матрасы из шерсти цигайской овцы – настолько мягкие и пушистые, что ты буквально проваливался в них. В доме не было полов, и чтобы скрыть это, везде, в том числе и на веранде, были расстелены на рогожке в два ряда красивые ковры. Зеркала, семейные портреты, столики круглой или квадратной формы, изготовленные столяром, покрытые тем же ситцем, что и стены комнат, – все это и составляло внутреннее убранство боярского сельского дома (Moruzi, 1912, 73).

При описании застолья в этом же доме автор называет традиции, сформировавшиеся в прошлом. Это относится прежде всего к угощению гостей кофе и сладостями (чаще всего вареньем). Упоминает он о привычном для молдаван употреблении сначала мясных закусок, а затем первых блюд. В отличие от правил русского застолья, когда закуски располагались на другом столе и было принято не сидеть, а стоять, пробуя их, у молдаван они все были, сообщает Д. Морузи, на одном столе, и пищу принимали сидя. Фрукты и ягоды, поданные к столу, подчеркивает он, выглядели так, будто их только что сорвали с дерева или виноградного куста (Moruzi, 1912, 11). Кроме традиционных угощений, в доме боярина к застолью готовили (русские) пирожки с мясом, понравившиеся и гостю.

Д. Морузи привел примеры вербальных оценок удачности застолья, принятые у разных народов. Так, француз и итальянец, желая его похвалить, говорят, что они приятно провели время, англичане – что они проснулись под столом, и только русские в аналогичной ситуации используют странную, на его взгляд, фразу – стол был приготовлен настолько хорошо, отличался таким изобилием, что они не могли сдвинуться с места. Свои рассуждения Д. Морузи завершает выводом, что русская кухня отличается тяжестью. Это ему, как он сам отмечает, было хорошо известно с детства (Moruzi, 1912, 162).

А. И. Куприн, известный русский писатель, многие годы жизни проведший в эмиграции (о его произведениях как источнике этнографических сведений, речь будет вестись позже), также подчеркивал различия в режиме питания русских и французов. Он писал: «Их „маленький завтрак" – это наш утренний чай: пьют кофе с хлебом из огромных емких каменных чашек. Их завтрак – наш обед. Их обед – наш ужин» (Куприн, 1964, т. 9, 382).

Система питания, как известно, зависит от природно-климатических условий. Проживание русских в более северных широтах, где длительное время сохраняются низкие температуры, обусловило преобладание у них более калорийной пищи. Традицию эту они принесли с собой, поселившись в иных климатических условиях. Время, к которому приурочивались приемы пищи, было обусловлено традицией, на формирование которой оказало влияние проживание этноса в определенном часовом поясе.

Из традиционных русских блюд резкое неприятие у Д. Морузи вызвала окрошка – холодное первое блюдо, которое готовили в жаркие летние дни. Судя по описаниям, он никогда не пробовал окрошку, возможно, и не видел. Предубеждение сформировалось у него, скорее всего, на почве слухов. Состав продуктов, приведенный в его описании, не встречается в книгах кулинарных рецептов, ни в современных, ни в составленных в предшествующие эпохи. Окрошку он еще называет «ботвиньей», хотя по составу продуктов они не имеют ничего общего. Разве что и та и другая представляют собой разновидности холодного первого блюда. Д. Морузи также пишет о практике широкого использования сметаны при приготовлении многих блюд русской кухни, что не было свойственно молдавской кулинарии и, соответственно, формировало у него неприятие (Moruzi, 1912, 162).

Характеризуя навыки хозяйствования, писатель находил отличия, например, в том, что молдаване в качестве тягловой силы использовали волов, тогда как русские – лошадей (Moruzi, 1912, 97).

Упомянул он и о некоторых транспортных средствах, которые можно было увидеть и воспользоваться ими на бессарабских дорогах. Так, он называл русские тройки, кареты, «русский тарантас». Телеги липован, пишет он, отличались одной особенностью: передние колеса у них были значительно больше задних. Повозки эти издавали ужасный скрип. На вопрос, почему не смазываются колеса, возницы отвечали, что этот скрип необходим, ведь только воры стараются ездить бесшумно (Moruzi, 1912, 63).

Отличительные особенности молдавских церквей ему виделись в наличии лишь одной башни для колоколов, тогда как русская традиция, подводит он итог своим наблюдениям, была иной (Moruzi, 1912, 61).

Описал Д. Морузи и некоторые традиции русских мастеров по обработке дерева, касавшиеся самого процесса работы. Высоко оценивая их умение, талант, он отмечал, что прежде и молдаване также творили чудеса с помощью самых простых инструментов. Удивляло его несколько небрежное, как ему казалось, отношение русских к изготовленным вещам. Они их бросали, волочили по земле. Свои действия мастера объясняли тем, пишет автор, что это была проверка изготовленных предметов на прочность (Морузи, 1912, 133-135).

В другом своем произведении, увидевшем свет шестью годами ранее рассмотренного выше, он описал и другие стороны «своей» и «чужой» традиционной культуры, стиля мышления и поведения различных этносов. Его наблюдения и заключения, чаще пристрастные, чем объективные, представляют все же интерес как один из документов, запечатлевших стереотипные оценки друг друга народами края, позволяющих проследить диалектику своей и чужой концептосфер (Зусман, 2003, 16).

Все русские условно именуются им «Никита Иванович», характер, душа которого проявляются в его предпочтениях: широта, простор, громадные здания, широкая одежда, огромные шапки, громадные порции еды – все, что напоминает «широкую русскую жизнь». Та же безграничность, бесшабашность ими проявляется в бою, работе, разгуле (Moruzi, 1906, 271, 12, 106, 108). У Никиты Ивановича, подчеркивает Д. Морузи, широкая душа, и он не заботится о подсчете своих средств, не экономит.

По мнению данного автора, эти черты характера русских формировались под влиянием огромных просторов России и ее мощи как империи, что роднит этот народ, утверждает он, с поляками, которые в прошлом были также гражданами другой великой державы. Сравнивая представителей бессарабской интеллигенции с русской, он отдает предпочтение первым, хотя культура их русская, но интеллигентность их латинская, более высокой пробы, нежели славянская, подчеркивает он в своих рассуждениях (Moruzi, 1906, 231). Хранителем традиционной культуры, по его наблюдениям, выступал молдавский крестьянин, сумевший сохранить ее и в смешанных молдавско-русских семьях.

В своих романах Д. Морузи пишет о проникновении французского языка и литературы в бессарабские села, акцентируя внимание читателей на восприятии их как наивысших ценностей: «язык культуры», «высочайшая литература в мире» (Морузи, 1912, 73). Со временем эти тенденции приобретают уродливые формы.

В другом своем романе Д. Морузи затрагивает тему отстраненности части населения от своей культуры, языка, традиционного образа жизни. Негативно воспринимая все «свое», его герои ориентируются на иные ценности: Франция, французский язык – вот те эталоны, на которые они равняются. Другие «чужие» (русские, немцы) оцениваются действующими лицами романа, как, впрочем, и самим автором, отрицательно. Конфессиональный фактор порой смягчает эти оценки: так, у некоторых из них больше симпатий вызывают русские (поскольку они единоверцы), нежели немцы (Морузи, 1912, 88-89).

В это же время известный русский писатель А. Куприн обращается в своем творчестве к аналогичным проблемам. Наблюдая за жизнью других народов и оценивая ее, А. Куприн критикует образ жизни русских, отсутствие у них привычки к экономии. «Мы, русские, в мятежной широте души своей, считали даже самую скромную запасливость за презренный порок», – пишет он, а затем добавляет: за бережливость и умение экономить прозвали французов «сантимниками» (Куприн, 1964, т. 9, 318-324). Эта мысль звучит в двух его произведениях: «Невинные радости» и «Париж интимный». Сравнивая привычки, нравы русских и французов, он делает вывод о разумности традиций французского общества: «…Я бы только хотел, чтобы мы, люди простые, памятливые и чувствительные, не забывали твердить: счастлив и крепок тот народ, который привык к мудрой бережливости, который уважает свой дом, который трудится ревностно и отдыхает вовремя, который в детях видит залог будущего здоровья нации» (Куприн, 1964, т. 9, 383).

В числе других положительных привычек французов, А. Куприн называл отсутствие в них праздности: «Настоящего французского парижанина никогда нельзя увидеть болтающимся праздно по улице», «каждый порядочный француз отлично знает, что гулять можно только по воскресеньям» (Куприн, 1964, т. 9, 382; т. 3, 340). Особое восхищение у А. Куприна вызвало отношение парижан к детям. Он пишет: «…какой любовью, предупредительностью, вниманием окружены в Париже дети – это воистину короли Парижа. Право, есть только два народа на свете – Париж и Япония, где так обожают детей, цветы и улыбку» (Куприн, 1964, т. 9, 383).

В поведении людей, в отношениях друг с другом он ценил легкость, доброе внимание, улыбчивость. В рассказе «Жанета» его герой, русский профессор Симонов, не наделен чертами, именуемые французами «проявлением славянской души»: «совсем в нем отсутствуют, – пишет А. Куприн, – те внешние черты унылости, удрученности, роковой подавленности, непонятости миром – словом, всего того, <…> к чему их (французов) энергичный инстинкт относится брезгливо» (Куприн, 1964, т. 3, 338).

Эти парижские зарисовки А. Куприна лишены пристрастия, раздражения. В них чувствуется стремление автора понять себя и окружающий мир. Ряд авторов, писавших об отношениях «своего» и «чужого», отмечали важную роль взаимопонимания в этом процессе. Точкой отсчета в нем является понимание себя. «Понятость, обладание своим „я", тождественность с ним есть предпосылка всякого понимания, есть как бы пред-понимание» (Павлов, Доценко, 1999, 47). Человеку, потерявшему Родину, лишившемуся привычного образа жизни, средств существования, выброшенному в чужую страну, в иноэтничное окружение, важно было быстрее адаптироваться к новым условиям. Вот почему и А. Куприн, оказавшийся в эмиграции, так пристально всматривается в порядки другого государства, стиль жизни ее населения, так беззлобно, с пониманием описывает другой народ, выделяя скорее его достоинства, нежели недостатки. Возможно и другое объяснение. Своим поведением, некоторыми чертами характера французы способны были расположить к себе чужестранцев.

В начале XX в. румынский исследователь Дрэгическу, опираясь на многочисленные свидетельства предшественников и современников, писал о существовавшем в то время имидже французов как очень общительной, внимательной, самой любез-

ной нации в мире (Drăghicescu, 1996, 73-74).

Русский художник, литературный критик, поэт Максимилиан Волошин, современник А. Куприна, много лет проведший в этой стране, не мог остаться равнодушным к культуре, жителям Франции. Анализируя такой феномен, как французский театр, и сравнивая его с русским, он непременно должен был коснуться национального характера и русских, и французов. «Французы дико стыдливы во всем, что касается переживаний. Более спокойные и уравновешенные, скрывают эту стыдливость за маской светской любезности; другие, более экспансивные, – за насмешкой, за шуткой…», – пишет М. Волошин. «…Русский начинает говорить с первым незнакомцем о самом главном и самом интимном, – продолжает свои рассуждения писатель, – то, что он с такой ненасытной пытливостью расспрашивает и рассказывает о тайных движениях души, – французу кажется в одно и то же время и варварским, и диким, и притягательно бесстыдным, как нагота на балу» (Волошин, 1988, 120-121). Такое понимание стыдливости заставляет французов контролировать не только слова, но и жесты, мимику. «Здесь живут люди, одетые в маски с головы до ног, – подытоживает свои наблюдения М. Волошин, – парижанин надевает лицо так же, как платье, шляпу, галстук, как перчатки. И маска эта надета на лице: она в жесте, в голосе, известном обороте речи, в интонации, в повторяемой фразе, в мотиве модной песенки, в изгибе талии – во всем, что может скрыть личность» (Волошин, 1988, 122).

Русские художники, как и другие представители творческой интеллигенции, облюбовали Францию, и в частности Париж, задолго до революции. Многие полюбили ее всей душой, среди них и М. Волошин. Эта любовь, должно быть, и поспособствовала выявлению черт характера французов, стиля их мышления и поведения, отличающих их от русских, и ознакомлению с этим открытием русской публики.

Знание этой страны, ее культуры оказало воздействие при выборе пристанища людьми, покинувшими Россию после революционных бурь 1917 г. Адаптироваться к ее условиям этим русским людям, возможно, было значительно легче.

Беспристрастность А. Куприна в отношении к другим народам могла быть обусловлена и русским национальным характером. В. Розанов, известный русский философ, «гениальный выразитель какой-то стороны русской природы, русской стихии» в видении А. Бердяева, так обрисовал русский национальный характер: «Народ русский совершенно правильно ищет преклониться перед другим, а не ищет поклонения себе» (Бердяев, 1990, 38; Розанов, 1993, 187). И далее он пишет: «…Ведь это такая скука, такой отрепок веры. Ведь самосознание говорит, что мое „я" – мало, скудно, жалко; и потерять веру, что есть что-то лучшее – значит, конечно, прийти в отчаяние. От этого народ русский верит, что „у немцев лучше", что „англичане мудрее нас", что в итоге значит „только у нас, ой-ой, как скверно"» (Розанов, 1993, 187).

Со второй половины 20-х гг. XX в. страны Восточной и Южной Европы оказываются во власти «маленьких диктаторов» и круговороте националистических страстей (Veiga, 1993, 89). Приход Гитлера к власти в Германии, распространение фашистской идеологии в ряде европейских стран не могли остаться незамеченными писательским сообществом. В июле 1933 г. немецкий писатель Томас Манн в одном из своих писем даст всему происходящему в Германии оценку: «Известия из Германии, ложь, насилие, пошлая игра в великую "историю", связанная с такой мерой подлой жестокости, снова и снова внушают мне ужас, презрение и отвращение» (Манн, 1975, 53). В другом своем письме Томас Манн, анализируя истоки антисемитской волны, захлестнувшей Германию в 30−40-е гг., напишет в 1936 г.: «…Что же касается немецкого антисемитизма, или антисемитизма немецких правителей, то духовно он направлен вовсе не против евреев или не только против них; он направлен, как все ясней и ясней обнаруживается, против христианско-античных основ европейской цивилизации…» (Манн, 1975, 82).

Неудивительно поэтому частое обращение в это время к характеристике природы антисемитских настроений писателями разных стран. Так, румынский писатель, драматург Михай Себастьян в одном из своих романов описал отдельные стороны быта, незыблемых традиций еврейского населения Румынии. Новое поколение евреев, пишет автор, стремилось вырваться из тисков многовековых правил. Первые шаги на пути к этому состояли в осмыслении традиций предков (Sebastian, 1990, 34, 103). Писатель показал драму еврейского юноши 20 лет, оторвавшегося от привычных семейных устоев, оказавшегося в чужом городе во время антисемитских волнений в студенческой среде, ощутившего во всей полноте одиночество, ищущего друзей, единомышленников (Sebastian, 1990, 49). «Видя все происходящее вокруг тебя, понимаешь тщетность попыток, – пишет М. Себастьян, – убежать из этой тюрьмы без стен, ворот, решеток, этой тюрьмы, которая есть не что иное, как твоя жизнь сегодня» (Sebastian, 1990, 60). Сцены встречи главного героя со своими соплеменниками в романе содержат сведения об особом еврейском юморе, хорошем знании ими румынского языка (Sebastian, 1990, 68).

М. Себастьян настолько точно обрисовал сферу этнических чувств, состояние человека, ставшего объектом ксенофобии со стороны хорошо знакомых ему людей, что возникает ощущение – перед нами не писатель, а психолог с большим опытом исследовательской деятельности.

«Все, что было между нами, воспоминания, дружба, годы совместной работы, мгновенно провалилось в небытие. Я чувствовал, что человек, стоящий передо мной, стал абсолютно чужим, как говорится, образ некоторых людей тускнеет, стирается в одну минуту. Он стал таким чужим, отдаленным, недоступным, что если бы я захотел ему ответить, то мне бы показалось это сумасшествием, будто я решился заговорить с обломком камня» (Sebastian, 1990, 208). Хотя главный герой романа убеждает себя, что он не испытал, к своему же удивлению, боли, раздирающей душу тоски,

а просто резко вычеркнул человека, оскорбившего его национальные чувства, из своей жизни, этот конфликт пробудил в нем воспоминания об аналогичных ситуациях, случившихся с ним в прошлом. Последующие страницы романа полны рассуждений действующих лиц о причинах возникновения антисемитских настроений, в том числе и прежде всего в Румынии. Воспоминания вернули его к годам детства, когда ему, родившемуся и выросшему около Дуная, трудно было произнести слова: «это моя родина». «Страна, родина, предки, герои» – слова, находившиеся под запретом для персонажа романа в школьные годы. Столь же неприятные, болезненные чувства всплывали в его памяти в связи с годами службы в армии (Sebastian, 1990, 222-223).

Роман М. Себастьяна увидел свет в 1934 г. В другой стране, в СССР, в 1932 г. был издан роман Б. Лавренева «Синее и белое», посвященный российским морякам и флоту накануне и в годы Первой мировой войны, в котором также анализируются причины появления этнических предрассудков, негативных стереотипных представлений, антисемитизма в определенных кругах России к началу XX в. (Лавренев, 1972, 232, 257-258). Среди некоторых молодых людей, героев романа Лавренева, антисемитские настроения сохранялись по привычке: «И это было до того естественно, что Глебу не приходило в голову задумываться… И сам машинально перенял от отца эту же привычку. До чего странно» (Лавренев, 1972, 258). Героям романа удалось вырваться из круга традиционных представлений.

В описании Б. Лавреневым душевных состояний действующих лиц романа есть множество деталей, характеристик, содержащихся и в упомянутом романе румынского писателя, драматурга М. Себастьяна при рассмотрении им аналогичных ситуаций. Это объясняется прежде всего тем, что люди, ставшие объектом ксенофобии, практически одинаково болезненно реагируют на оскорбление их национальных чувств. К тому же и Себастьян, и Лавренев – дети своего времени: в результате его влияния, наделенные только им присущей способностью понимать и ощущать мир, они не могли иначе представить своих героев с их проблемами, надеждами, ожиданием любви, дружбы. Когда миру грозила опасность полностью погрузиться в пучину человеконенавистничества, они не могли молчать, они хотели быть услышанными, и каждый по-своему, в силу своего таланта, избранного сюжета, стремился сохранить в людях человеческое начало.

Роль диалога культур и их взаимопроникновение, влияние этих процессов на формирование личностей, их жизни, судьбы, развитие таланта – проблемы, волновавшие не одно поколение исследователей и представителей писательского сообщества. Одним из них был и упомянутый ранее В. Розанов. Анализируя статьи о настоящем и будущем России в работе «Возле русской идеи», он пишет: «…На Русь пришли лютеране Даль, Гильфердин, Саблер… И поразительно, что они не только не потеряли „свое немецкое", придя на Русь, с каковою потерею, естественно, потускнели бы. Этого не случилось, а случилось другое – они расцвели, стали ярче…» (Розанов, 1989, 324-325). По мнению современного исследователя В. Зусмана, диалогическая природа «своего» и «чужого» иногда приводит к отрицанию «себя» вплоть до превращения в «чужое» (Зусман, 2003, 15). Эти теоретические построения подтверждают адекватность наблюдения В. Розанова реальной жизни.

Другой русский писатель, М. Пришвин, в 30-е гг. запишет в своих «Дневниках»: «В мире нет ничего чужого, мы так устроены, что видим только свое, только одно свое раскрытое „я"» (Пришвин, 1990, 252). Вот почему одна из главных задач любого современного общества заключается в воспитании личности, склонной к анализу своих поступков, мыслей, ответственной за судьбу своих близких и всего социума, обладающей определенной суммой знаний о причинах возникновения негативных этнических стереотипов, межэтнических конфликтов и их последствиях.

Вряд ли позиция одного из действующих лиц романа М. Себастьяна, Марина Дронцу, участвовавшего в антисемитских студенческих выступлениях в 1923 г., затем подружившегося с молодым человеком еврейской национальности и при первой конфликтной ситуации оскорбившего его, может способствовать упрочению реальной толерантности в обществе. Свое поведение он объяснил как-то лениво, через силу и даже с оттенком грусти: «Знаешь, жизнь – великое свинство. Заставляет нас, не спрашивая согласия, совершать ничтожные, мелочные поступки. Знай, свинство. Никто ни в чем не виноват» (Sebastian, 1990, 209).

Подведем некоторые итоги. Все проанализированные произведения содержат материалы о традиционной культуре того или иного этноса. Много места в художественной литературе XX в. отведено описанию стереотипных представлений народов о себе и друг о друге. Это было обусловлено и расширившимися границами общения, что требовало дополнительных знаний о национальном характере, образе жизни, стиле мышления тех, с кем устанавливались контакты, и нестабильностью самого времени (первой половины XX в.), определившего круг интересов авторов независимо от их национальности и страны проживания. Несмотря на ярко выраженную субъективность авторов произведений, относящихся к различным жанрамхудожественной литературы, они могут использоваться как дополнительный уникальный источник при исследовании этнографических феноменов.

Литература

Бердяев Н. Судьба России. М., 1990.

Волошин М. Лики творчества. М. 1988.

Зусман В. Концепт «своего» и «чужого» в системе гуманитарного знания // Вопросы литературы. Вып. II. 2003.

Куприн А. Жанета // Собрание сочинений в 9 тт. Т. 3. М., 1964.

Куприн А. Невинные радости // Собрание сочинений в 9 тт. Т. 9. М., 1964.

Куприн А. Париж интимный // Собрание сочинений в 9 тт. Т. 9. М., 1964.

Лавренев Б. Синее и белое // Избранные произведения в двух томах. Т. 2. М., 1972.
Манн Т. Письма. М., 1975.
Неизвестный Розанов // Вопросы литературы. Вып. II. 1993.
Павлов А., Доценко Е. Две встречи (понимание непонятного) // Человек, 1999, № 1.
Розанов В. Возле русской идеи // Мысли о литературе. М., 1989.
Рябова Т. Российские либералы послереволюционного периода о духовных ориентирах развития страны // Общественные науки и современность, № 1. М., 1999.
Drăghicescu D. Din psihologia poporului român. București, 1996.
Moruzi D. Instrăinații. București, 1912.
Moruzi D. Pribegi din Țara Răpită. Iași, 1912.
Moruzi D. Rușii și românii. București, 1906.
Sebastian M. De două mii de ani... Cum am devenit huligan. București, 1990.
Veiga F. Istoria gărzii de fier. 1919–1941. Mistica ultranaționalismului. București, 1993.

Rezumat

În articolul dat sunt analizate unele genuri ale literaturii artistice din prima jumătate a sec. XX. Reprezentând un spectru larg și variat al problemelor etnografice, reflectate în ele, autorul aduce argumente probatoare că literatura artistică este un izvor important pentru cercetările care țin de cultura populară, modul de trai al diferitor etnii, de mentalitatea unor grupuri sociale și a unei epoci.

Cuvinte-cheie: izvorul etnografic, caracterul național, mentalitatea, comunicarea interculturală.

Резюме

В статье анализируются произведения художественной литературы первой половины XX в. Рассматривая широкий спектр содержащихся в них проблем этнографии, автор обосновывает возможность и важность использования этих сведений как источника не только при исследовании народной культуры и быта этносов, но и ментальности различных слоев общества и эпохи в целом.

Ключевые слова: этнографический источник, национальный характер, ментальность, межкультурная коммуникация.

Summary

The article considers the literature of the first part of the XXth century. The author of the article analyzes these works as a reliable source of information about popular culture, mentality of different strata of the society and time in general.

Key words: ethnographic source, national character, mentality, intercultural communication.

Ольга ГОРЯНСКАЯ

МУЗЫКАЛЬНАЯ ТОРГОВЛЯ В БЕССАРАБИИ В НАЧАЛЕ XX в.

О культурном облике дореволюционного Кишинева, уровне его художественной жизни наглядно свидетельствуют данные культурной инфраструктуры города, которые по сей день полностью не систематизированы в современной музыкальной историографии. Такого рода сведения (о театрах, концертных залах, кинематографах, цирке, музыкальных магазинах и пр.) дают представление о том, чем располагал главный город Бессарабии и некоторые другие населенные пункты края для обеспечения функционирования музыкальных и зрелищных искусств, деятельности концертно-театральных предприятий, учреждений и объектов, значимых для культурного быта горожан. Извлеченные из прессы, архивных документов, исследовательской и мемуарной литературы, они содержат важный материал для наблюдений и обобщений, позволяют представить общий размах музыкально-теа-трального дела и степень развитости публичной музыкальной жизни, а также судить о музыкальных вкусах и приоритетах местной музыкальной среды.

Эти данные частично (по состоянию на 1914 г.) отражены в Каталоге Б. С. Родкина «Вся театрально-музыкальная Россия» (История русской музыки, 2004, 937) [1]. Приведенные в нем сведения по городской инфраструктуре, которая служила проводником исполнительских видов искусств и художественной деятельности в Кишиневе, помещены в рубрики: театры зимние; концертные залы (со сценической площадкой и без нее); цирк; устроитель концертов; кинотеатры без сцены; музыкальные, граммофонные и нотные магазины; фабрика грампластинок; аккомпаниатор; музыкальные и драматические кружки и общества; музыкальные и драматические школы и курсы; типографии; афишные столбы; газеты; гостиницы и рестораны [2]. Сопоставленные с общим сводом систематизированной информации этого уникального в историографии русской музыкальной культуры альманаха-справочника, они указывают на то, что Кишинев был типологически сравним с такими российскими городами средней величины «с неким стандартным комплектом культурных институтов», как Витебск, Воронеж, Иркутск, Казань, Нижний Новгород, Николаев, Ревель, Тула, Ярославль. Такие города (с населением от 100 000 до 200 000 человек) имели, как правило, один-два зимних театра и столько же летних, театр миниатюр, несколько (1–6) варьете, концертных залов, кинотеатров (от 5-ти до 12-ти), примерно такое же количество музыкальных и граммофонных магазинов, местное отделение Императорского Русского музыкального общества, несколько музыкальных и театральных школ (обязательно школу РМО), несколько газет и гостиниц с ресторанами (История.., 2004, 872).

Важным источником сведений о различных формах бытования музыки является информация из области нотоиздательства, фонографии и распространения музыкальной продукции через торговую сеть. Период 1900–1917 гг., как известно, был ознаменован рождением и внедрением в российский быт принципиально нового явления в искусстве – звуко-

записи. На рубеже XIX–XX вв. по русским городам уже широко расходились пластинки зарубежного производства. В стремительно наступающую эпоху «массовой культуры» коммерчески выгодной, максимально тиражируемой и имеющей преобладающий потребительский спрос была нотопечатная и фонографическая продукция, предназначенная для «массового развлечения». Вал звуковой, нотной и остальной музыкальной продукции (как-то: музыкальные инструменты, фонографы, граммофоны) распространялся великим множеством музыкальных магазинов в провинциальных городах. Для периода Серебряного века, когда беспримерно расширившаяся сеть специализированных музыкальных магазинов «стала охватывать едва ли не все регионы Российской империи», картина развития нотоиздательского дела и торговли нотами в России требует «обособленного рассмотрения» (История.., 2004, 704).

На протяжении 1900–1917 гг. в Кишиневе действовали все разновидности частных музыкальных магазинов. Не претендуя на исчерпывающий характер обнаруженных нами данных, укажем на ряд известных [3], среди которых:

− «Музыкальный магазин Вальца» (датировка сведений – 1901 г.);

− «Комиссионер (то есть посредник – О. Г.) Кишиневского отделения ИРМО, Фортепианный и нотный магазин Д. Кубицкого» (на ул. Подольской), который продолжал дело старейшей в городе фирмы И. Кубицкого, существовавшей с 1846 г. (1901, 1904 гг.), семейное музыкально-торговое предприятие Кубицких действовало и в последующие годы, в 1911 г. хозяйкой музыкального магазина была А. И. Кубицкая;

– музыкально-торговые заведения Р. Сикора – «бюро роялей» (1902), музыкальный магазин с концертно-посреднической функцией (1905, 1913), в 1914 г. музыкальное дело фирмы « Р. Сикора и К° и Э. Ю. Тышер» велось по ул. Александровской, в Епархиальном доме, в 1916 г. «Р. Сикора и К°» фигурирует как поставщик Кишиневского отделения ИРМО, владелец «Депо роялей, фисгармоний» (по ул. Александровской, в Пассаже);

– упомянутый Э. Ю. Тышер, занимаясь в 1910-х гг. организационно-концертной деятельностью, содержал в Кишиневе собственный музыкальный (1911), музыкальный и нотный (1914) магазин;

– «Музыкальный магазин М. Чумаченко» (находился на ул. Александровской, уг. Купеческой) предлагал покупателям «электрические самоиграющие и освещающие пианино (автоматофоны – О. Г.), заграничные пианино лучших фирм, фонографы Эдисона» (1904);

– «Музыкальный магазин Ф. Ф. Капраса» (по ул. Александровской, в соборном доме) продавал «пианино и другие инструменты» (1904, 1910), в 1911 г. его магазин торговал граммофонами и пластинками, в 1914, 1915 г. – музыкальными инструментами под вывеской «Славянский музыкальный магазин»;

– «Нотно-музыкальный магазин В. Воробьевой», открытый по ул. Пушкинской, в архиерейском доме, рекламировал «большой выбор нот русских и румынских, а также гитар, балалаек, мандолин, новых и старых скрипок, пианино» (1905);

– «Магазин грампластинок», «Агентство граммофонов и пластинок» принадлежали Н. Г. Дроздину (ул. Армянская, уг. Александровской), получали «в большом выборе последние записи на всех языках» самых популярных исполнителей (1910, 1911, 1916);

– владелицей нотного и музыкального магазина (на ул. Пушкинской, 31) с широким спектром услуг (продажа нот, инструментов, в частности большой выбор немецких пианино, граммофонов и пластинок, абонемент нот, а также устройство концертов и театральных спектаклей) была Б. В. Белоусова (1910–1913), ее же музыкальный магазин в 1914 г. был расположен по ул. Пушкинской, 25 (здесь для привлечения внимания публики к гастролерам желающим предлагалось услышать «живой голос» артиста на грампластинках).

По данным Каталога Б. С. Родкина на 1914 г., в городе располагалась также фабрика грампластинок, принадлежавшая И. И. Колбабе (История.., 2004, 937).

Из сведений, предоставленных с мест по запросу Б. С. Родкина, следует, что подобные специализированные магазины существовали и в других населенных пунктах Бессарабской губернии. Так, в Аккермане (с населением 36 000 жителей) числился музыкальный магазин Л. С. Гура (История.., 2004, 899). В г. Бендеры на 37 000 жителей приходился 1 магазин по продаже граммофонов (История.., 2004, 1057). В уездных Бельцах (40 000 жителей) музыкально-торговое дело представлял некий Бирюков (профиль его магазина не указан) (История.., 2004, 906). В Сороках (с 26 000 жителей) было целых 3 магазина по продаже граммофонов (следует отметить, что в то время в залах граммофонных магазинов нередко устраивались собрания клубов «Слушателей музыки») (История.., 2004, 1057, 884); сохранившиеся фотоматериалы начала XX в. свидетельствуют, что без этого «чуда техники» не обходились так называемые «чай-дансант» – вечеринки местной гимназической молодежи (Урусов, 2011, 149). Добавим также, что в сведениях по г. Тирасполю Херсонской губернии (с населением 35 600 жителей) владельцами 2-х музыкальных магазинов значились Зафронская и Х. Ш. Хацкилевич (История.., 2004, 1040).

Бессарабские города Бендеры, Сороки и Болград, откуда, по-видимому, поступили неполные сведения, оказались в Каталоге Б. Родкина в числе городов низшей иерархической категории, не имевших Общественных собраний, где «условными центрами культурной жизни можно назвать лишь помещения одного-двух кинематографов либо магазин граммофонов» (История.., 2004, 884) (в Бендерах значилось 3, в Сороках и Болграде – в последнем на 13 000 жителей – по 1 кинематографу). Известно, однако, что в уездных Сороках круг культурных учреждений был гораздо шире: имелся театр «Палас», «Дом Польской общины» («Костел»), Земская школа ремесел и искусств (Урусов, 2011, 149).

Музыкальная торговля как в столицах, так и в провинции была не только сетью агентов-рас-

пространителей. Зачастую она была связана с организацией общемузыкального дела. В подавляющем большинстве населенных пунктов России музыкальные магазины «превращались в культурные центры, притягивавшие к себе самую разную публику – от разночинцев и художественной интеллигенции до офицеров, дворян, нередко даже купцов и ремесленников» (История.., 2004, 705). Выявлено, что хозяева таких магазинов были организаторами концертов в более чем 130 провинциальных городах из свыше 300 по Российской империи. В Кишиневе музыкальная торговля Р. Сикоры, А. Кубицкой, Б. Белоусовой включала, как сопутствующий элемент, продажу билетов на концерты (приобрести билеты можно было и в известной в городе кондитерской В. Манькова). Непосредственно организацией концертов занимались Э. Тышер, Б. Белоусова.

Из числа предпринимателей, чья деятельность, не ограниченная сугубо коммерческими рамками, оказалась для Бессарабии культурно благотворной, безусловно, первой фигурой должна быть названа Божена Викторовна Белоусова, бесконечно преданная делу музыкального просвещения родного города и края. Б. Белоусова была умелым и широко образованным предпринимателем. По роду, характеру деятельности, складу личности (энергичность, инициативность) и заслугам перед согражданами она могла сравниться с другой, известной всей стране, женщиной – Е. Н. Рассохиной, театральным деятелем, антрепренером, учредителем «Первого театрального агентства для России и заграницы», открытого на исходе XIX в. Будучи комиссионером Кишиневского отделения Императорского Русского музыкального общества, Б. В. Белоусова открыла в Кишиневе собственное концертное бюро, в котором вела обширную и многообразную работу – от аренды помещений, залов до продажи билетов и устройства концертно-театральных выступлений. Она являлась устроителем и ответственным распорядителем абсолютного большинства проходивших в Кишиневе и других городах Бессарабии концертов столичных российских гастролеров и мировых знаменитостей. Успешность этой многолетней деятельности свидетельствовала о понимании ею специфики взаимоотношений экономических и культурных факторов в деле музыкального предпринимательства. Приглашая музыкальных исполнителей, Белоусова дальновидно ориентировалась на интересы и вкусы широких кругов публики, стремилась дать местной аудитории представление о самых разных художественных явлениях современности (строго академической стилевой направленности и бытовой музыкальной культуры). Единственным критерием отбора ангажируемых артистов служил высокий профессиональный уровень. Б. Белоусова знакомила Бессарабию с музыкантами и певцами мирового класса (С. Рахманинов, А. Скрябин, Л. Го-довский, И. Сливинский, М. Полякин, Е. Цимбалист, А. Марто, Я. Кубелик, И. Гофман, Б. Губерман, Ф. Крейслер, Н. Ван-Брандт, А. Нежданова, М. Зем-брих, И. Дыгас, Д. Смирнов, И. Алчевский, А. Лабинский, Великорусский оркестр В. В. Андреева, первый Вокальный квартет из Санкт-Петербурга, Н. Плевицкая, М. Вавич, Н. Тарасова, Н. Полякова и мн. др.), в отличие, например, от известного в Бессарабии театрального агента С. Я. Бискера, не раз поставлявшего сюда сомнительного рода артистов и зрелища.

В числе фактов, включенных в Каталоге Б. Родкина в панораму российской музыкальной культуры, заслуживает внимания еще одна информация – о музыкальном Аккермане. Помимо музыкального магазина Д. С. Гура, в этом городе Бессарабской губернии, находившемся в 105 верстах от железной дороги, существовала типография, владелец которой, П. К. Каротодоров, являлся также здешним устроителем концертов и спектаклей (ему же принадлежали афишные столбы) (История.., 2004, 899). Называя Аккерман в одном ряду с другими российскими населенными пунктами, располагавшими типографиями, и комментируя такого рода факты, исследователь Н. А. Рыжкова отмечает: «В типологическом отношении не менее интересен (чем тип музыкальных магазинов – культурных центров – О. Г.) (хотя не столь обширен по списку) другой тип функционального объединения, когда обязанности организатора концертов брала на себя частная городская типография, что нередко свидетельствует о местной нотоиздательской деятельности». Кроме Аккермана к таким населенным пунктам относились в России Александрия, Аткарск, Бахмут, Бердичев, Бобруйск, Борисов, Валк, Вельмар, Гайсин, Енисейск, Касимов, Минусинск, Нарва, Полоцк, Юрьев (История.., 2004, 705, 706).

Сфера музыкальной торговли и предпринимательства, являясь частью городской культуры, служит одним из показателей общего состояния музыкальной жизни и распространенности в обществе традиций домашнего и публичного музицирования. Факты музыкально-торговой деятельности в Бессарабии начала XX в. говорят о значительных переменах в этой области. На протяжении XIX в. в Кишиневе единственным постоянным музыкально-торговым заведением оставалось дело фортепианного мастера И. Кубицкого. В 1870-е гг. возникает элемент местной нотной торговли (магазин Вайса и И. Кубицкого), за распространение билетов на концерты берется магазин «Вайс, Гранжо и Драганов». Недостаток рынка музыкальной продукции восполнялся поставками из крупных центров, в частности, роялей и пианино от П. И. Юргенсона из Москвы, музыкальных инструментов от В. А. Соколовича из Одессы, нотных изданий – по ежегодной подписке на столичные периодические издания с нотными приложениями («Нувеллист» и пр.). Наряду с этим в ходу оставалась переписка нот от руки. Формирование к концу XIX в. новых принципов ведения музыкально-театрального дела, установление прочных и устойчивых связей провинции и столиц, возрастание нотопечатных тиражей в России приводят к оживлению местной музыкально-посреднической деятельности, разрастанию торговой сети, которое отвечало культурным и духовным потребностям растущих городов Бессарабии.

Примечания

[1] Справочный материал анкет Б. С. Родкина по каждому российскому городу представлял собой своего

рода паспорт, в котором приводились данные о самых разных культурных объектах всех сфер и форм деятельности, соприкасавшихся с музыкой.

[2] Эти типизированные сведения, как и следовало ожидать, являются далеко не полными, требуют уточнений и комментариев. Каждый блок информации может быть развернут в самостоятельную линию рассмотрения, например, зимних и летних театров. Ведь закономерности культурной жизни, бытования концертного, музыкально-театрального искусств раскрываются, в частности, при рассмотрении разного рода общественных собраний, которые представляли и художественную аудиторию города. Содержание, характер и особенности местной публичной городской музыкальной жизни, как и реальные возможности осуществления различных художественных и социокультурных акций (концертов местных музыкантов и гастролеров, спектаклей, творческих и развлекательных утренников и вечеров, официальных торжественных мероприятий, показа кинематографических картин и пр.), определялись наличием и конкретными условиями функционирования помещений и площадок, служивших целям культурно-художественного назначения.

[3] Источником приведенной информации о музыкальных магазинах послужили рекламные отделы газет: «Бессарабские губернские ведомости» (1901, 1902); «Бессарабец (1904); «Бессарабская жизнь» (1905); «Бессарабец» (1910, 1911); «Друг» (1911, 1912, 1914); «Голос Кишинева» (1913, 1914); «Бессарабия» (1915, 1916).

Литература

История русской музыки: В 10-ти тт. Т. 10. 1890–1917. М., 2004.

Урусов С. Д. Записки губернатора. Кишинев, 2011.

Rezumat

În articol sunt examinate fapte privind viața culturală și activitatea muzicală de afaceri în Basarabia de la începutul sec. XX. Businessul muzical, ca element unitar al vieții orășănești de infrastructură culturală, reflectă nivelul de dezvoltare culturală în ținut, unde orașul Chișinău a fost asociat cu orașele rusești de nivel mediu privind standardele institutelor culturale.

Cuvinte-cheie: istoriografie muzicală modernă, infrastructura culturală orășenească, magazinele specializate muzicale.

Резюме

В статье рассматриваются факты культурной жизни, связанные с музыкально-предпринимательской деятельностью в Бессарабии начала XX в. Музыкальная торговля как составной элемент городской культурной инфраструктуры отражала уровень музыкального развития края, где Кишинев был сравним с российскими городами средней величины со стандартным комплектом культурных институтов.

Ключевые слова: современная музыкальная историография, городская культурная инфраструктура, музыкальная торговля.

Summary

This article describes the facts of cultural life of muzical business in Bessarabia in the beginning of the XXth century. Muzic trade as an integral part of the urban cultural infrastructure reflects the level of muzical development of the region, where Chisinau was comparable with the Russian cities of medium size with a standard set of cultural institutions.

Key words: modern muzical historiography, urban cultural infrastructure, specialized muzic shops.

PAGINA TÎNĂRULUI CERCETĂTOR

Ludmila FULEA-BORDIAN

FEMEIA ÎNTRE TRECUT ŞI PREZENT: ASPECTE ISTORICO-ANTROPOLOGICE ŞI ETNOGRAFICE

Factorii obiectivi și subiectivi condiționează și determină acțiunile femeii în orice societate, iar necesitățile și posibilitățile ei pe parcursul întregii vieți sunt conștientizate, structurate și direcționate spre a se realiza și autoafirma.

În această ordine de idei, teoria cunoașterii ne învață că femeia și bărbatul se formează în cadrul familiei ca personalități. Aici se însușesc normele culturale, identitatea de bărbat și cea de femeie, se determină comportamentul lor.

Concepută ca formă de comunitate umană, familia este cea mai trainică dintre ele. Fiind caracteristică pentru toate treptele de dezvoltare istorică și având o mare stabilitate ca structură socială, ea ocupă un loc aparte în raport cu toate celelalte forme de comunitate.

În sens mai restrâns, familia este o formă complexă de relații biologice, sociale, materiale și spirituale între oamenii legați prin căsătorie – o unitate socială de factură etnică, alcătuită dintr-un bărbat și o femeie (Colac, 2001, 90). Fiind un fenomen social, ea se dezvoltă odată cu progresul societății și se modifică în raport cu aceasta (Voinea, 1978, 5).

Potrivit Giselei Bock *„o istorie fără jumătate de omenire înseamnă mai puțin decât o jumătate de istorie căci, fără femei, această istorie ar fi inechitabilă..."* (Bock, 2000, 5). Din cele mai vechi timpuri *„femeia a fost și rămâne sexul frumos al omenirii. Gradul de dezvoltare a societății depinde în mare măsură de nivelul de cultură, pasiunile și prejudecățile femeii"* (Bejan-Volc, 2000, 7).

Istoria, etnologia, antropologia, sociologia și alte științe acordă femeii numeroase file care au ca scop evidențierea rolului și locului acesteia în societate. O atenție sporită studierii acestei probleme se atrage încă din secolul al XIX-lea. Studii și cercetări consacrate femeii au fost efectuate de numeroși cercetători printre care se evidențiază: André Vauchez, James Rodfield, Gisela Boch ș. a. În Republica Moldova această temă rămâne a fi studiată tangențial, dar, cu tendințe de noi performanțe.

Istoria este bogată în mărturii despre modul diferit în care pot fi percepute și înțelese sexele, particularitățile lor și raporturile dintre ele. Drept izvoare descriptive, ce ar putea reda tabloul feminin din cele mai vechi timpuri până în prezent, sunt picturile rupestre, operele literare ale autorilor antici și medievali, codurile de legi, viziunile marilor gânditori ai vremii, descoperirile arheologice, dar nu în ultimul rând cercetările de teren.

Astfel, având factorul feminin ca obiect de cercetare, vom încerca elucidarea problemei prin prisma statutului *femeii în societate* și etapele care au favorizat-o către „perfecțiune".

Imaginea semnificativă care pune în valoare prezența femeii în societate este acea de soție, mamă și gospodină a casei. Conștiința publică acordă femeilor anumite roluri pe care le îndeplinește în spațiul extrafamilial. În baza unor legități umane, emanciparea femeii este o problemă importantă, ce ține de prezent și de viitor.

Femeile în contemporaneitate ocupă funcții în stat de rând cu bărbații, fac parte din anumite partide politice, asociații nonguvernamentale, dețin funcții de profesori, patroni de firme, directori de întreprinderi etc. Însă, conform datelor statistice, ele sunt mai puțin apreciate și promovate comparativ cu bărbații. Acest fenomen poartă amprenta trecutului îndepărtat, bazat pe factori determinați de timp și spațiu. Primul factor, ne atenționează că religia, ca forță influentă în stat, în evul mediu de rând cu puterea laică, iar în prezent nu departe de aceasta, o acuză pe Eva de vina păcatului originar și de-a rândul secolelor identifică femeile cu sexualitatea și păcatul, considerându-le „capcana diavolului" (Redfield, 1998, 14). Unele aspecte s-au păstrat și în prezent în educarea copiilor. Astfel, cel din urmă factor, fiind evidențiat prin prezența mentalității arhaice infiltrate conștient sau inconștient în capacitatea de gândire a omului. Trăsătură, moștenită de la oamenii primitivi „homo sapiens", la care persista spiritul animalier datorită căruia domina, cel mai puternic, evident de sex masculin, care prin luptă își câștiga funcția de conducător al comunității (Fulea, 2010, 26). Celorlalți bărbați le revenea următoarea treaptă socială, reprezentată prin unele ocupații auxiliare, cum ar fi dobândirea hrănii și apărarea comunității. Femeilor revenindu-le grijile casnice, educarea copiilor, ocupații inferioare bărbaților. În societatea primitivă deseori femeia era capul familiei sau chiar tribului. Femeile aveau funcții de vraci sau șaman etc., care se bucurau de un mare respect în comunitate. Zeitățile adorate, de asemenea erau feminine: Zeița-Mamă etc.

În timpurile străvechi, mai concret în neolitic, diviziunea muncii și a rolurilor legate de aceasta se realiza pe sexe, acest lucru avea loc în felul următor: „femeile lucrau ogoarele, strângeau grânele, torceau, țeseau, confecționau veșminte, modelau oale, făureau podoabe și obiecte magice, iar bărbații desțeleneau pământurile, construiau locuințe și produceau arme". Satul neolitic fiind autarhic, contactele sale cu lumea exterioară fiind incidentare, determinându-l să se adapteze, din punct de vedere economic, unui mediu strict condiționat. Aceste împrejurări au dus la crearea unor tradiții proprii, legate de mediul geografic și social.

Rudenia, ca sistem sau rețea de relații sociale, integrate structurii sociale (Constantinescu, 2000, 43) se transmitea prin femeie, prin importanța muncii ei și a prestigiului de care se bucura – acestea toate au impulsionat apariția matriarhatului. De fapt, matriarhatul a cunoscut două faze de dezvoltare: prima fază – timpurie, în care exista un anumit echilibru între sexe și

faza – dezvoltată, în care femeia domină viața socială, datorită creșterii în importanță a agriculturii practicată de femei cu tehnica incipientă a săpăligii. „Matriarhatul apare întotdeauna în legătură cu un sistem de relații conjugale prin schimb de femei între două clanuri, acest sistem dislocal transformându-se treptat în sistem matrilocal și cedând apoi locul unui sistem patrilocal" (Mic dicționar filozofic, 1973, 104). În principiu, se poate vorbi, desigur, despre o descendență pe linie maternă, matriarhală sau uterină, prin care sunt recunoscute ca rude numai persoanele care coboară din linia mamei (Constantinescu, 2000, 68).

Odată cu apariția familiei pereche se trece cu timpul la patriarhat și în acest caz moștenirea trecând nemijlocit la copii sau la familia bărbatului. Dispariția matriarhatului a însemnat o cotitură radicală în viața istorică a femeilor. Bărbatul i-a impus femeii fidelitate conjugală, prefacând-o astfel, o sclavă a plăcerilor lui și o „simplă mașină de procreat copii" (Voinea, 1978, 26). Bărbatul devenind stăpân atotputernic al familiei, statutul femeii rămase dublu inferior. Cu toate aceste Socrate spunea că femeile admise pentru o educație superioară vor face lucruri pe care le fac și bărbații, inclusiv „mânuirea armelor și echitatea". *Dar, în viziunea noastră, indiferent de acest fapt stereotipurile infiltrate inconștient dintr-o perioadă mai timpurie cu greu pot fi modificate*.

Către secolul al XI-lea, schema tripartită ce domina concepțiile asupra societății creștine nu acorda femeilor nici un loc specific. Spre exemplu la greci, cei lipsiți de cetățenie erau copiii, femeile și sclavii. Locul lor era în casă, cu excepția situațiilor când munca îi obliga să lucreze în câmp. Ei erau membrii familiei dar nu și a cetății, ceea ce le interzicea participarea în sfera publică – adunări, teatre, ritualuri etc. În așa mod, numai bărbații puteau deveni, prin egalitatea lor, ființe umane în adevăratul sens al cuvântului. Dacă e să facem un tablou general al statutului feminin, și până la matriarhat condiția femeii nu era atât de stabilă, dar după desființarea acestuia s-a înrăutățit și mai mult, căpătând statutul de prim sclav, exploatată și subordonată lui „pater familias". Este adevărat că imaginea familiei bazată pe dominația bărbatului s-a conturat și consolidat mult prin ajutorul dat de religie, în special de religiile monoteiste (Voinea, 1978, 29).

Femeile evului mediu au fost renumite soții, mame și călugărițe, dar au mai existat și unele care s-au îndepărtat de tradițiile vremurilor trecute, printre care se enumerau: scriitoare, poiete, sportive, educatore și chiar cele care practicau vrăjitoria. Și totuși, multă vreme bărbații din epoca medievală au conceput „femeia" ca pe o categorie secundară, dar diferențierile sociale și activitățile profesionale, pentru nuanțarea modelelor de comportament, au apărut mai târziu. Înainte de a fi țărancă, castelană sau sfântă, femeia a fost definită prin trupul, sexul său, prin relațiile sale cu grupurile familiale. Nevastă, văduvă sau fecioară, personalitatea ei juridică și morala cotidiană i-au fost conturate în raport cu un bărbat sau un grup de bărbați (Vauchez, 1995, 27).

Înainte de căsătorie femeia trebuia să se supună fără să cârtească tatălui, fratelui sau a tutorelui, trecând sub tăcere aspirațiile intime, pentru a-l accepta pe bărbatul care i-a fost ales. Apropierea femeilor prin violență, atât de frecventă în evul mediu timpuriu, devine mai rară în amurgul acestuia și obține cu greu confirmarea socială și religioasă.

Trecerea unei femei dintr-un neam în altul determină nu numai transferul ei fizic, dar și pe cel material. În evul mediu timpuriu bunurile erau date de soț sau de familia lui familiei soției, ca „despăgubire" pentru pierderea suferită de această familie prin cedarea unei fiici. Cu timpul bunurile erau date soției, aceasta în schimb, continua să aducă soțului tot felul de bunuri imobile, sume de bani, pe care i le da lui sau rămâneau în posesia ei. Astfel îi va fi asigurată întreținerea după moartea soțului. Intenția acestor prestări și contraprestări mai constau și în întreținerea unor legături trainice între familiile angajate în jocul de daruri și contradaruri care garanta prietenia lor, în timp ce le specifică pozițiile sociale respective (Vauchez, 1995, 28).

Începând din secolul al XII-lea, dota sau zestrea adusă de soție crește și treptat capătă o pondere mai mare față de dota maritală sau cadourile și aporturile soțului. La moartea acestuia, văduva nu mai poate transmite aceste bunuri prin testament oricui dorește. Motivele unei asemenea deposedări sunt complexe. Ades invocată, feudalizarea raporturilor cu pământul, nemijlocit, exclude femeia de la transmiterea bunurilor și a castelor.

La sfârșitul evului mediu femeile sunt cu mult mai puțin stăpâne asupra averii lor, față de epocile timpurii. O formulă grecească spunea: *„o dau zălog pe fiica mea pentru a da naștere unor fii legitimi și împreună cu ea o zestre în valoare de..."*. Tatăl nu numai că-și da fiica, dar ceda ginerelui răspunderea ei și zestrea. Formal soțul nu intra în posesia acestei zestre, el trebuia s-o înapoieze dacă mariajul nu mergea. Însă Biserica o învăța pe femeie să fie ascultătoare, să se supună tatălui cât timp era în familie, după care bărbatului când se căsătorea. Acestă tradiție, mai persistă în educația unor familii și în prezent.

Prin urmare, căsătoria medievală mai era considerată, în afară de formă de negoț, o „pace". La capătul unui proces de rivalitate sau al unui război deschis între familii, aceasta instaura și pecetluia pacea. A da o femeie neamului cu care se realizează împăcarea, plasează soția în centrul înțelegerii. Acestui zălog și instrument al concordiei i se atribuia un rol ce îi depășește destinul individual și aspirațiile personale. A menține alianța între cele două grupări, evitând orice comportament criticabil, asigurarea perpetuării neamului în care intră procreând pentru el și încredințându-i fidelitatea trupului și a bunurilor aduse de ea, conturează imaginea unei „soții bune" (Redfield, 1998, 29).

Găsim din belșug exemple în care femeia este cea care întreține legături de familie între două neamuri. Primii amatori de asemenea căsătorii au fost înșiși conducătorii creștinătății, ca exemplu îl avem în secolul al XI-lea pe regele Franței, Henric I, care își caută soție în îndepărtatul principat al Kievului, în Rusia (Fedorovski, 2010, 23). Căsătorii de acest tip întâlnim și în Moldova pe timpul lui Ștefan cel Mare, fiica căruia a fost dată pe mâna lui Ivan cel Tânăr, fiul marelui cneaz moscovit Ivan al III-lea (Domnii Țării Moldovei, 2005, 97). Însă, de cele mai multe ori, eșuarea căsătoriilor de acest tip se finisa cu declanșarea unor războaie particulare sau publice.

Conform izvoarelor istorice, rolul civil al femeilor medievale era acela de a produce cetățeni, adică

moștenitori de sex masculin ai capilor de familie din cetăți. Indiferent de statutul social al bărbatului pe care îl aveau, ele trebuiau să se supună în totalitate. Unica lor armă periculoasă era aspectul fizic impunător, ce le făcea atrăgătoare și irezistibile. Asemenea abilități obligau bărbații să se lase inconștient dominați de femei. Un exemplu poate fi Regele Angliei Henric al VIII-lea, care a fost cucerit într-o manieră atât de puternică de Ana Boleyn, datorită vicleșugului ei de a obține pentru sine și familia sa diferite titluri la curte. Regele și-a alungat soția, Ecaterina de Aragon, a rupt legătura cu Biserica Catolică, declarându-se el însuși drept conducătorul noii Biserici a Angliei, care primea ordinele direct de la Dumnezeu, decapitând numeroși demnitari care erau împotrivă (White, 2008, 236).

În timpul procesului de urbanizare atestat în epoca modernă, când are loc migrarea în masă a populației de la sat la oraș, statutul femeilor se bifurcă în femei rurale și femei urbane, atât după categoria socială, gradul de studii, caracter, cât și după mentalitate. Astfel, mediul rural continuă să poarte amprentele trecutului, pe când în cel urban situația femeii se schimbă intensiv. Fenomenul s-a păstrat până la sfârșitul acestei epoci chiar dacă au început numeroase proteste care aveau ca scop egalitatea în drepturi de rând cu bărbații. În spațiul românesc de asemenea s-au făcut numeroase încercări în acest domeniu, dar nu toate s-au încununat de succes. Amintim lupta pentru acordarea drepturilor politice femeilor de către Constituția din 1866, de asemenea petiția din 1896 înaintată de Liga femeilor, în care se cerea ca *„femeia măritată să fie scoasă din rândurile minorilor, să i se recunoască dreptul de a-și administra singură averea”* (Istoria Românilor, 2000, 87).

Secolul al XIX-lea a trăit cu incertitudinea inferiorității intelectuale a femeii, certitudine care justifică interdicția participării acesteia în viața politică. După Primul Război Mondial, femeile devin un interlocutor social tot mai exigent, cu o voce publică distinctă. Dar și în această perioadă ele continuă să rămână sclave casnice, căci le apasă, le înăbușă și le înjosește mărunta gospodărie casnică, care le leagă de bucătărie și de camera copiilor, irosindu-i munca într-o activitate stupid de neproductivă, măruntă, enervantă și abrutizată (Voinea, 1978, 58).

Fie în orașe, fie în sate, femeile în prezent au rămas cu aceleași funcții fundamentale care s-au menținut pe parcursul istoriei. În contextul de viață a femeilor de la sat persistă respectarea tradiției cu multe învățături plămădite, după cum am menționat, în evul mediu. Aceste cunoștințe femeile le-au însușit din istoria creștinismului și le-au transmis multor generații.

Cele menționate anterior ne obligă să concluzionăm, ținând seama de cele spuse de Apostolul Pavel: „Supuneți-vă unul altuia în frica lui Hristos...bărbatul necredincios se sfințește prin femeia credincioasă și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbatul credincios” (I Corinteni, versetul 14).

Concepția despre viața femeii ca sistem funcțional, poate fi elucidată numai evaluând-o conform teoriilor generale, extinse asupra societății ca totalitate dialectică a unor subsisteme reale în interacțiune, în cadrul cărora femeia conștient și intenționat transformă mediul, creează o lume a sa interioară și vizuală, jucând un rol hotărâtor în dirijarea proceselor vitale.

Literatura

Bejan-Volc Iu. Femeile din comunitățile rurale. Tendințe și afirmări. Chișinău, 2000.

Biblia. București, 2002.

Bock G. Femeia în istoria Europei. București, 2002.

Colac T. Familia – o constantă și o entitate dinamică // Revista de etnologie. Nr. 3. 2001.

Colac T. Familia: Valori și dimensiuni culturale. Chișinău, 2005.

Constantinescu N. Etnologia și folclorul relațiilor de rudenie. București, 2000.

Domnii Țării Moldovei. Volum editat de Demir Dragnev. Chișinău, 2005.

Fedorovski V. Țarinele și puterea de la Ecaterina I la Raisa Gorbaciova. București, 2010.

Femeile din Moldova (Materialele conferinței științifico-practice din 24 martie 2010). Chișinău, 2010.

Femeile în labirintul istoriei. Chișinău, 2009.

Fulea L. Femeia celor „o mie de ani de întuneric” // AXA. Nr.17. Chișinău, 2010.

Istoria Românilor, vol. II. București: Univers Enciclopedic, 2000.

Istoria Universală, epoca medievală. Chișinău, 1988.

Redfield J. Omul și viața domestică. București, 1998.

Solcan Ș. Femeile din Moldova,Transilvania și Țara Românească în Evul Mediu. București, 2005.

Vauchez A. Omul medieval. București, 1995.

Voinea M. Familia și evoluția sa istorică. București, 1978.

White E. Femei celebre. București, 2008.

Rezumat

În cadrul articolului se face o sinteză a materialului factologic în raport cu sursele bibliografice, care au ca scop prezentarea statutului femeii în societate și etapele ce au favorizat-o către „perfecțiune”. Elucidarea problemei este posibilă prin raportarea acesteia la aspectele istorice, antropologice și etnografice.

Cuvinte-cheie: femeia, statutul feminin, căsătoria, mediul rural, mediul urban.

Резюме

В статье осуществляется синтез материалов фактологического и полевого исследования, собранных в соответствии с библиографическими источниками, направленными на представление статуса женщины в обществе и шагов, которые способствовали его совершенствованию. Выяснение этой проблемы возможно путем сравнения исторических, антропологических и этнографических аспектов.

Ключевые слова: женщина, статус женщины, брак, сельская среда, городская среда.

Summary

The article provides a synthesis of the factual and field data collected according to existing bibliographic sources, aimed at presenting the status of a woman in the society as well as the steps that have contributed to its perfection. Elucidation of this issue is possible by comparing the historical, anthropological and ethnographic aspects.

Key words: woman, the status of a woman, marriage, rural environment, urban environment.

Natalia GRĂDINARU

ALIMENTAȚIA TRADIȚIONALĂ CA METODĂ DE PROFILAXIE ȘI TRATAMENT

„Alimentele voastre să fie medicamentele voastre și medicamentele voastre să fie alimentele voastre".
Hipocrate

Regimul alimentar tradițional, hrana zilnică, sezonieră, rituală, procedeele tehnice de preparare și consumare, eticheta la masă – toate formează un sistem de valori proprii istoriei și culturii entice a poporului nostru. Ca parte componentă a patrimoniului cultural, alimentația tradițională s-a bucurat de atenția cercetătorilor în toate timpurile. Puțini din ei au fost cointeresați să releve, însă, preocuparea constantă a strămoșilor noștri pentru menținera sănătății prin intermediul hranei și regimului alimentar.

Articolul de față își propune să pună în evidență valoarea terapeutică a alimentației tradiționale în profilaxia și vindecarea proceselor patologice, nepretinzând însă, la elucidarea completă a problemei. Pentru elaborarea studiului autorul a utilizat surse istoriografice și materiale de teren, culese pe teritoriul Republicii Moldova.

Pentru a restabili fenomenul alimentației în ansamblu, care ar evoca alimentele de bază utilizate, relația cauză-efect dintre alimentație și condițiile climaterice sau dintre alimentație și ocupațiile populației, am consultat lucrări de istoria alimentației. Aceste surse sunt diverse și aduc deseori referințe contradictorii în ceea ce privește hrana de bază sau formele de consum. Cele mai timpurii izvoare ce relatează despre obiceiurile alimentare ale predecesorilor le regăsim încă în antichitate. Unele din ele (Columella, sec. I p. Chr, Ptolemaios) vorbesc despre geți ca de „o națiune necunoscătoare de grâne, ...trăiesc din turme de oi", altele (Ptolomeu, Criton) îi prezintă ca buni agricultori. Despre partea occidentală a Moldovei, relata mai târziu și Dimitrie Cantemir – „locuitorii trăiesc numai din creșterea vitelor" (Cantemir, 1975), optând pentru ideea că datorită păstoritului s-au creat obiceiuri alimentare, privind prepararea cerealelor nepanificabile. Cert e că ambele ocupații au rezistat în timp, formând componența de bază a hranei actuale.

Informații mai târzii despre obiceiul alimentar le avem de la Leyon Pierce Bathasar von Campenhausen, care menționa că „Țăranii din Basarabia și Moldova trăiesc de obicei cu un fel de mâncare zilnică, numită de ei mămăligă, făcută din făină de porumb, pe care o prepară împreună cu unt, slănină sau lapte. Ei îmbunătățesc acest fel de mâncare, adăugând mici gogoloașe de mei bine fiert (păsat moldovenesc) și-l numesc atunci mălai. Pâinea țăranului este din orz, moldovenește pită…"(Călători străini despre țările române, 2001, 863).

Și Claudian se alătură aceleiași opinii, menționând că până în sec. al XVIII-lea, fiertura de mei și de ovăz (mai puțin de porumb), era împreună cu laptele, hrana de toate zilele a oamenilor de rând. Pâinea nu se cocea decât la Paște și Crăciun (Claudian, 1939). Se mai întrebuințau în alimentație și turtele nedospite din diferite tipuri de cereale: orz, grâu, secară, mei, porumb.

Laptele aliment primordial și arhetip alimentar simplifica problema alimentației prin aportul lui de proteine și era izvor alimentar, complimentat de fiertura de mei, mămăligă, păsat (Evseev, 1994, 86-87).

Carnea de porc, mai rar de oaie, capră, și mai rar de vită mare, era o hrană ocazițională sau un aliment de conservă pentru iarnă (slănina, pastrama). Cele câteva verdețuri cultivate (ceapa, usturoiul, varza, bobul, lintea, fasolea) și multele buruieni culese, revenind pe primul plan odată cu împuținarea laptelui și cu stabilirea posturilor ortodoxe. Mai toate celelalte verdețuri erau furnizate de speciile *inculte* alimentare din flora spontană.

Conform părerii lui Enescu (Enescu, 1937), cultivarea zarzavaturilor a început destul de târziu pe teritoriul țării noastre. La începutul sec. XX se cultivau doar câteva legume: varza, mazărea, bobul, lintea, usturoiul, ceapa (Enescu, 1937).

În zilele de dulce, în alimentație se întrebuințau mai des *grăsimile animale,* în special cele derivate din lapte (untul, mai puțin smântâna). *Conservele grase*, atât cele vegetale (uleiuri), cât și cele animale, în special slănina de porc, au fost mult mai puțin consumate ca în alte regiuni. Tehnica „prăjirii" alimentelor, relativ recentă (sfârșitul sec. XIX) a fost puțin utilizată de strămoșii noștri (se fierbea, se frigea pe cărbuni, la „frigare").

Populației băștinașe ia fost cunoscută și conservarea alimentelor vegetale pentru lunga perioadă de iarnă (tehnica fermentației acide). În acest scop s-au întrebuințat la început diverse ierburi culese: Crucea pământului (Heracleum sphondylium), Stevia (Rumex, Măcriș), cereale, în special *secara*. De această tehnică ține și conservarea acidă a verdețurilor, în deosebi a varzei murate.

În ceea ce privește băuturile consumate, se nominalizează vinul, care se bea puțin, după istorisirile unui călător din sec. al XVI-lea, în schimb se bea mult *mied* (Bandini, 2006). Cu un secol mai târziu, Bandini pomenește și de vii mai întinse.

Majoritatea autorilor care au cercetat regimul alimentar tradițional au fost de părere că vegetarismul a fost specific țăranilor, iar consumarea zilnică a cărnii ca și a alcoolului este o invenție a „civilizației urbane" (Claudian, Enescu, Radenschi, 1937).

Etnografii contemporani O. Luchianeț, V. Iarovoi în studiul lor comun despre alimentația tradițională, relatează momente interesante despre hrana ocazițională, de zi cu zi și cea din timpul postului. Având ca suport lucrările predecesorilor, și acești autori remarcă cât de contradictorii sunt referințele istoriografice asupra tipurilor de alimente întrebuințate de popor (Luchianeț, Iarovoi, 2001, 52-54).

Totuși, o idee comună nu le scapă tuturor: țăranii au cunoscut și întrebuințat o varietate mare de produse în hrană, combinând alimentele de origine animală cu cele de origine vegetală și stabilind echilibru perfect pentru a nu dăuna sănătății. În timpul posturilor, alimentația devenind preponderent vegetală, era văzută

de mulți autori ca săracă și incompletă (Știrbu, 1943, 45). Dar nu putem fi unanim de acord cu susținătorii acestei teorii, or, mâncarea vegetariană, lipsită de surplusuri de grăsimi și alcool nu putea să conducă la îmbolnăvire ci, constituia o metodă eficientă de profilaxie a multor maladii și o alternativă a celei copioase.

În scopuri profilactice se consumau așa numitele „plantele culese" (buruieni alimentare), precum și legumele care constituiau principala sursă de nutriție în hrana de primăvară și vară sau în zilele de post. Pe lângă efectul profilactic, acestea mai posedă și importante calități terapeutice, numite fiind „alimente-medicament".

Unele dintre ele se consumă și astăzi, dar cu o frecvență mult mai redusă. Puțini știu că *stevia*, mult întrebuințată în popor, este clasificată ca supraaliment, având capacitatea de a regla nivelul zahărului în sânge, înfrână pofta de dulciuri și temperează senzația acută de foame. *Stevia* este excelentă pentru stimularea energiei mentale și fizice, și poate chiar distruge bacteriile care provoacă cariile dentare.

Din *păpădie* se pregăteau salate, miere, iar urzicile se mai întrebuințează și azi la prepararea sosurilor; orzul verde, care astăzi este considerat unul din cele mai puternice antioxidante ce poate vindeca o mulțime de boli, se mesteca în gură sau se pisa și se adăuga la bucate. Cercetările confirmă că în orz, mai ales în cel verde imediat după ce a răsărit (germenii), sunt anumite substanțe cu efecte vindecătoare uimitoare, chiar și în boli aparent fără leac: hepatite, cancere, pancreatite, diabet, tuberculoză, iar sucul din orz regenerează celulele și întârzie procesul de îmbătrânire. *Guliile*, se mâncau crude, coapte, fierte, mai puțin prăjite. Fiind o excelentă sursă de vitamine C, B6, sunt folosite de organism în metabolismul proteinelor acizilor grași, contribuind la formarea globulelor roșii, ajută la buna funcționare a sistemului imun.

Lecuitorii din popor au cunoscut și efectele benefice ale cătinei, folosind sucul fructelor ca o băutură-medicament în cazurile de icter (hepatite), dânduse inclusiv și copiilor pentru a "crește sănătoși și tari" (Ghitmanenco Varvara, Baurci, Nr. 1).

Supraviețuirea acestui obicei străvechi de a utiliza multe vegetale în alimentație, compensează, fără îndoială, aceeași insuficiență a cultivării zarzavaturilor, care conform datelor istoriografice, a început destul de târziu pe teritoriu țării noastre.

Ierburile erau consumate nu numai crude, dar și fierte (sub forma de ceaiuri, infuzii), macerate etc.

Ceaiul de *Tătănească* se folosea adesea în cazul fracturilor, cu scop de vindecarea mai rapidă. *Tătănească* era unul din cele mai eficiente remedii contra herniei (vătămăturii) și durerilor de toate felurile. Dacă bolnavul voia să se tămăduiască repede, trebuia să mănânce turte din tărâțe amestecate cu rădăcini pisate de *tătănească* sau să se încingă cu o legătură făcută cu *tătănească* și *pedicuță*.

Multiple întrebuințări avea și ceaiul din floare de *salcâm*, fiind băut atât în durerile de stomac, cât și în dereglările sistemului nervos și respirator; ceaiurile din cozi de cireșe și din mătase de porumb sunt alte două ceaiuri mult întrebuințate de către popor, recomandate în afecțiunile renale. Aceste ceaiuri au rol diuretic și sunt bune pentru cei cu pietre la rinichi (Sofronie Ana, Nemirovca, Nr. 2). Oamenii care aveau probleme de rinichi foloseau și ceaiul de ienupăr; ca purificator al ficatului mai poate fi și ceaiul de păpădie, care e un panaceu pentru aproape toate organele interne.

Din cele mai vechi timpuri se cunosc ceaiurile antidiareice. Acestea puteau fi făcute din frunze de dud, de afin sau de mentă. Cel mai puternic ceai antidiareic era considerat cel de *scumpie* (Rhus Cotinus). Infuzia de *rozmarin* folosea la spălarea cavității bucale, pentru dezinfectarea și tonifierea gingiilor precum și pentru reîmprospătarea respirației; împotriva tuberculozei pulmonare se da, ca leac, ceai de floare de alun (Paveliuc-Moraru, 2004).

Dar cele mai reprezentative și utilizate alimente-medicament au fost *usturoiul* și *ceapa*. Ele se puteau utiliza în tratarea atât bolilor interne cât și externe.

Sucul de ceapă era folosit des în cazurile de gripă și răceli. Se rădea puțină ceapă, se presa până ieșia sucul apoi se introducea în nas (Scutelnic Evdochia, Glingeni, Nr. 3). Sucul de ceapă se mai folosea pentru inhalații ale gâtului, întărirea imunității și în cazurile de ulcer stomacal. Pentru vindecarea mai rapidă a fracturilor se recomand de a mânca cât mai multă ceapă fiartă, iar persoanelor sensibile la schimbarea bruscă a vremii li se recomanda să mănânce ceapa crudă cu pâine, aceasta întărind tonusul vaselor sanguine. Pentru suferinzii de tuberculoză, o cantitate de ceapă se tăia mărunt, se amesteca cu aceeași cantitate de zahăr și se cocea la cuptor acoperită cu capac. Când se răcea se tăia cuburi. Cu 9 zile înainte, se iau câteva ridichi de toamnă mari, se spală bine, se taie și se amestecă cu 2 litri de alcool. Se lasă 9 zile la întuneric. Dimineața pe nemâncate se lua 1 lingură de tinctură de ridiche, după care se mânca 1 cubuleț de ceapă coaptă. Se repeta de 3 ori pe zi, până se ameliora boala.

Ceapa coaptă se aplica și pe furuncule, pentru a grăbi procesul de "coacere" a bubelor. Usturoiul avea proprietăți profilactice, vermifuge, antiinflamatoare și constituia unul din cele mai bune alimente-medicament în tratarea timpurie a cancerului. Cepei ca și usturoiului i se atribuiau proprietăți magice și se mai utilizau cu scop de curățire a spațiului și redobândire a energiei pozitive (probabil datorită gustului iute și senzației de usturime pe care le posedă).

Dintre produsele de origine animală în calitate de alimente-medicament se întrebuințau laptele și brânza. Durerile de stomac se tratau cu o băutură pregătită din piureul unui dovleac copt, amestecat cu lapte. Durerile insuportabile de dinți erau alinate de către bătrâni cu un pahar de lapte, în care se fierbeau timp de câteva minute, 2 linguri de stevie. Fiertura foarte fierbinte se ținea în gură în partea dintelui bolnav și se schimba după ce se răcea parțial.

Prin aplicații compuse din brânză de vaci și ceapă, femeile care alăptau își tratau sânii tari și dureroși. Brânza amestecată cu câțiva căței de usturoi pisați, se încălzea și se aplica pe frunte, sub omoplați și pe partea de sus a plămânilor, inițial ungând spatele și pieptul cu ulei. După aceasta, copilul se înfășoară, ținându-se așa câteva ore. Branză rece se aplica pe frunte în cazuri de insolație sau de șoc hipertemic.

Ouăle nu se foloseau foarte des în alimentație dar erau indicate în tratarea multor boli, în special în alimentația dietică. Coaja de ou a constituit cel mai stră-

vechi mijloc terapeutic în lecuirea diatezei alergice la copii, precum și a schilodei. Acest mijloc terapeutic era foarte eficient și în tratarea ochilor sau rănilor. Intern se dădea copiilor, femeilor însărcinate, bătrânilor, adică tuturor celora cu insuficiență de calciu.Sub formă de pudră se adăuga în mâncare copiilor cărora nu le creșteau dinții la timp (Banari Elena, 1940, Nr. 4). În cazuri de diaree sau pietre la rinichi se recomanda bolnavului să bea jumătate de linguriță de praf din coajă de ou cu vin sec. Căldura oului liniștește durerile, de aceea se întrebuința la tratarea bolilor "femeiești", sistemului respirator ș. a. Când copilul mic mânca prea mult și avea dureri de burtică, se fierbea un ou, se răcea, se testa în palmă dacă nu frige și se punea pe buricul copilului. Oul se folosea și în tratamentele magice. Se lua un ou proaspăt și cu mișcări circulare cu palma, se rostogolea în zona organului bolnav (ficat, inimă, rinichi) de 7 ori, după ce pe centrul oului, se scria numele bolnavului. Se potrivea în așa fel scrisul ca ultima literă să se afle lângă prima. Înainte de culcare oul se punea la capătul patului. Dimineața se îngropa în pământ sau în nisip. Nu trebuia ca oul să fie folosit într-un fel oarecare pe viitor nici să se spargă, nici să se mănânce. În cazul maladiilor ușoare se efectua procedura timp de 3 zile, la cele grele se efectua timp de 9 zile. Exemplele de astfel de tip de tratament sunt multiple, important pentru discursul inițiat însă, este de a stabili împrejurările care au contribuit la alegerea metodelor de terapie prin alimentație.

Specificul regimului alimentar tradițional a fost condiționat de mediul natural și condițiile climaterice, de caracterul și nivelul de dezvoltare al economiei, de ocupațiile populației, de relațiile interetnice și nu în ultimul rând de valorile spirituale ale poporului.

Ca și celelalte domenii ale culturii, alimentația a fost completată de sincretism, or, atât faptele de cultură materială, cât și cele de cultură spirituală, nu pot fi înțelese fără contextul în care sunt create și folosite, un context sincretic, rezultat din îmbinarea cunoștințelor despre mediul înconjurător cu elemente de magie, mitologie și religie.

Percepând intuitiv sau rațional, pe calea observațiilor, rolul enorm pe care îl are alimentația asupra sănătății, oamenii și-au ales cu grijă hrana. Mai mult ca atât, văzută fiind ca parte din om (datorită contactului din interior), poporul i-a atribuit hranei o putere extraordinară, capabilă să influențeze sănătatea și viața umană. Dar influența putea fi atât pozitivă, cât și negativă, în cazul în care hrana putea fi blestemată sau vrăjită în scopuri malefice. Pentru ca alimentele să capete efect terapeutic, dar și să asigure omul cu energia necesară existenței, poporul a stabilit un șir de norme de comportament valabile atât în dobândirea, păstrarea, prepararea, cât și în timpul consumării hrănii. Încă Dimitrie Cantemir în „Descrierea Moldovei" relata despre obiceiul femeilor de a mânca pe ascuns, nevăzute fiind de nimeni. Pe lângă faptul că se considera inestetic ca să se vadă gura deschisă sau dinții femeii, se mai credea că văzută fiind putea fi ușor deocheată (Cantemir, 1975, 100). Până astăzi persistă credința că duhurile necurate pot „spurca" apa și alimentele, de aceea înainte de a consuma hrana e necesar de a face semnul crucii asupra bucatelor.

Tot în scop profilactic și terapeutic *se recomanda* (prescripția) sau *interzice* (prohibiția) consumul anumitor alimente. Ideea de interdicție sau prescripție a unui aliment există și funcționează în toate culturile, reprezentând o constantă culturală universală.

Prescripțiile sunt definite de Van Gennep ca rituri pozitive sau volițiuni traduse în acte (Gennep, 1996, 19).

Iată doar câteva din mulțimea credințelor și recomandărilor populare: la Paști sau Crăciun, întâi să mănânci pește sau pasăre, ca să fii ușor ca pasărea și vioi ca peștele; bolnavul ce pătimește de inimă se va lecui cu inima unui animal; când cineva se îmbolnăvește de cori i se dă să bea vin fiert. Acest tip de tratament este lămurit încă de Candrea, care citându-l pe doctorul danez Finsen (1860–1904), susține eficacitatea tratamentului cu lumina roșie a diferitor boli de piele, în special a variolei și lupusului (cromoterapia), în urma căruia pustulele se usucă repede. Doctorul Lauger n-a fost inspirat de experiențele lui Finsen, susținând că „babele tratează de mult pe la noi cu pânze de culoare roșie" (Lauger, 1925, 26).

Prescripțiile alimentare prevedeau, așadar, recomandări de folosire a unui aliment în scop profilactic sau terapeutic, ținându-se cont de coordonate spațiale, temporale și cauzale.

Interdicțiile, sunt după Van Gennep tabuuri sau „rituri negative" pe care le definește ca „ordin de a nu face, de a nu se comporta într-un anume fel" (Gennep, 1996, 20). Încălcarea interdicțiilor potrivit mentalității populare, atrage după sine îmbolnăvirea sau încălcări grave în desfășurarea firească a lucrurilor.

Potrivit teoriei lui Claude Riviere, care enunța că *interdicțiile*, se referă la variabile diferite: *sex, vârsta, clase sociale, statut, grade diferite de inițiere religioasă, spațiu, timp* (Claude, 2000, 38), deosebim câteva tipuri de interdicții: 1) prohibiții sau interdicții religioase (nu se mânca dimineața până la euharistie, nu se mănâncă carne în posturi); 2) interdicțiile disciplinare (să nu mergi mâncând, să nu mănânci vorbind); 3) interdicțiile temporale. Acestea la rândul lor sunt de două tipuri: a) temporare (pe perioada gravidității / femeia gravidă să nu mănânce carne tăiată din frigare, că va face copilul cu limba prinsă), b) permanente (prohibiții alimentare la anumite sărbători (de sărbătoarea creștin-ortodoxă a Tăierii capului Sfântului Ioan Botezătorul, nu se mănâncă harbuji (pepene verde) sau alte fructe ori legume de formă rotundă (amintind capul) și nici de culoare roșie (simbolizând sângele), zile și ore în care anumite alimente sunt interzise; 4) interdicții ce țin de spațiu (nu se mănâncă în biserică, pe stradă); 5) interdicții în ceea ce privește statutul sau etnia. Și acestea se pot clasifica în două categorii distincte: a) apartenența etnică sau confesională interzicea consumul de carne de câine la ortodocși și a cărnii de porc la musulmani; b) intezicerea consumării alimentelor dăruite de străini; 6) interdicția de a mânca ceva străin, grețos sau scârbos.

Însă potrivit datelor etnografice de teren și celor culese de etnografii cu renume (Candrea, Leon), uneori interdicțiile puteau trece în prescripție, mai ales în bolile irecuperabile sau grave. Aceste exemple nu sunt altceva decât dovezi concludente că interdicția alimentară la noi nu a purtat un caracter atât de drastic ca la alte popoare, ne-ajungând la nivel de tabu.

Exemple când interdicția alimentară devine prescripție sunt câteva:

- Folosirea alimentelor scârboase sau cu gust respingător în scop medical, se considera pe atât de folositoare, pe cât de inacceptabilă era în situația normală (o broască spintecată de viu se mânca pentru a stopa distrugerile de țesut în cazul cancerului bucal).
- Utilizarea produselor străine alimentației tradiționale, datorită neobișnuinței de ale folosi. Astfel, „tusea măgărească" a copiilor era tratată cu lapte de iapă, care nu se consuma în alimentația de zi cu zi, dar era cel mai indicat în terapia acestei boli. (La unele etnii, în formă de cumâs, se bea zi de zi, la noi – medicament, datorat neobișnuinței de a-l folosi).

În unele cazuri atât interdicțiile cât și prescripțiile au la bază o justificare rațională legată de sănătate sau motive de ordin practic. Cu trecerea timpului obiceiurile respective statornicindu-se devin tradiții pe care oamenii le urmează fără a mai căuta de fiecare dată explicația. Așa se face că cauzalitatea unor interdicții sau prescripții e ușor de descifrat, alte rămânând a fi considerate iraționale din cauza neînțelegerii codului ce a stat la baza creării lor și nu că ar fi într-adevăr lipsite de sens.

Max Weber acorda o atenție deosebita interdicției „practicată de multe ori cu totul rațional și sistemic" (Max Weber, 1998, 47). În regiunea indoneziana și în Marea Sudului „numeroase interese economice și sociale – protecția pădurii și a vânatului, asigurarea proviziilor tot mai reduse în perioade de scumpete împotriva consumurilor neeconomice – stau toate sub garanția tabu-ului" (Weber, 1998, 47). Lucrurile se petrec ca și cum, odată descoperită puterea tabuizării, invocarea puterii pe care le-o conferă forțele religioase devine eficientă în toate sferele vieții sociale. Weber vorbește de o „aservire directă a religiei față de interese extrareligioase" (Weber, 1998, 48). Aceasta înseamnă că pentru orice normă, reglementare de care o societate are nevoie, o garanție religioasă de tip tabu o transformă într-o regulă eficientă. Exista o categorie largă de interdicții raționale concomitent și cu sens religios, respectate de poporul nostru. Așa se face că postul a constituit modul de alimentație alternativ hranei bogate în proteine și reprezenta, științific vorbind, un regim de curățare a organismului de reziduurile acumulate în timpul consumării pe scară largă a alimentelor de origine animală, iar celelalte forme cu necesitatea respectării normelor sociale.

Funcția cea mai importantă a interdicțiilor și prescripțiilor alimentare pare să fie aceea de a introduce distincții între: sacru/profan, inițiat/neinițiat. Încălcarea acestor interdicții antrenează efecte dezorganizate asupra comunității și individului. Iată cum se tălmăcește un paragraf din Biblie, de către fețele bisericești, în ceea ce privește geneza și importanța respectării postului: „la începuturile creației, atunci când Dumnezeu l-a plăsmuit pe om, i-a dat de îndată poruncă să postească. Dacă Adam împlinea această poruncă, avea să se mântuiască. Din toți pomii din rai poți să mănânci, iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit (Facerea 2, 16-17). Aceasta nu era alta decât porunca de a posti. Dacă și în Paradis era nevoie de post, cu atât mai mult este nevoie în afara sa. Dacă înainte ca omul să fie rănit sufletește, postul era pentru el medicament, cu atât mai mult este medicament acum, când sufletul său este rănit de păcat. Postul are grijă de sănătatea trupului, deoarece starea de bine este menținută prin cumpătare la mâncare, pe când lăcomia duce la tot felul de boli, care distrug trupul" (Vânoagă Nicolaie, 1959, Nr. 5).

Grație credințelor și reprezentărilor sincretice, obiceiurile alimentare s-au remodelat, potrivindu-se perfect cu condițiile geografice și valorile generale împărtășite de comunitate, evitând astfel surplusul și haosul. Chiar dacă nu toate restricțiile sau prescripțiile alimentare au o justificare și pot părea lipsite de sens în ochii "generației înaltelor tehnologii", fiecare conține adevărul său, explicat rațional printr-o elaborare secundară a unei interdicții iraționale inițial.

În final e necesar a sublinia că întregul sistem alimentar tradițional, care cuprinde dobândirea produselor alimentare, procedeele tehnice de preparare (hrana zilnică, de sărbători, sezonieră), consumul hranei, etiqueta la masă – formează un sistem de valori menite să păstreze sănătatea oamenilor, principalele caracteristici fiind corectitudinea, echilibrul, raționalitatea, raportul perfect la mediul înconjurător (unitatea cu mediul), continuitatea.

Lista informatorilor

1. Banari Elena S. (1940), Coșnița, informator Nr. 4.
2. Ghitmanenco Varvara G, (1934), Baurci, informator Nr. 1.
3. Scutelnic EvdochiaV. (1952), Glingeni, informator Nr. 3.
4. Sofronie Ana V. (1937), Nemirovca, informator Nr. 2.
5. Vânoagă Nicolaie V. (1959), Sudarca, informator Nr. 5.

Literatura

Bandini M. Codex. Vizitarea generală a tuturor Bisericilor Catolice de rit roman din Provincia Moldova 1646–1648. Iași, 2006.

Benetato Grigore. Anchetă asupra alimentației țăranului din munții Apuseni // Clujul Medical, 1936.

Călători străini despre țările române. V. X (partea a doua). București, 2001.

Candrea I.-A. Simbolismul în terapeutica populară. București, 1940.

Кантемир Д. Дескриеря Молдовей. Кишинэу, 1975.

Durkheim E. Formele elementare ale vietii spirituale. Iași, 1995.

Enescu M., Radenschi A. Contribuții la studiul alimentației țăranului moldovean // Revistă de Igienă Socială. București, 1937.

Evseev I. Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale. Timișoara, 1994.

Laugier Ch. Contribuțiuni la etnografia Medicală a Olteniei. Craiova, 1925.

Leon N. Istoria naturală medicală a poporului român. București, 1902.

Luchianeț O., Iarovoi V. Din istoria cercetării alimentației tradiționale a moldovenilor (prima jumătate a sec. XX) // Revista de Etnologie, 2001, nr. 1.

Pamfile T. Boli și leacuri la oameni, vite și păsări după datinile și credințele poporului român. București, 1911.

Pantzu T. C. Plantele cunoscute de poporul român. București, 1906.

Paveliuc-Olaru A. Alunul. Botoșani, 2004.

Riviere E. Socio-antropologia religiilor. Iași, 2000.

Știrbu T. Văleni. Un sat din stepa Basarabiei // 60 de sate românești. ISSR. București, 1943.

Van Gennep A. Riturile de trecere. Iași, 1996.

Weber M. Sociologia religiei. Tipuri de organizări comunitare religioase. București, 1998.

Rezumat

Studiul încearcă să demonstreze acțiunea curativ-terapeutică a sistemului alimentar tradițional, rezultată din corectitudinea, echilibrul și inteligența alegerii, preparării și consumării hranei. Sistemul de reprezentări sincretice a contribuit la diversificarea, repartiția sezonieră, interdicția sau indicația unor alimente și introducerea conceptelor de „hrană de leac" sau alimente-medicament.

Cuvinte-cheie: alimentație tradițională, profilaxie, terapie, substanțe nutritive, sincretism.

Резюме

Исследование представляет собой попытку продемонстрировать целебные свойства традиционной системы питания, а именно: правильный выбор, сочетание и способ приготовления пищи. Система синкретических представлений способствовала разнообразию, в зависимости от сезона, запрету или, напротив, предписанию, тех или иных продуктов питания, а также появлению таких понятий, как «лекарственная пища» или продукты-лекарства.

Ключевые слова: традиционная пища, профилактика, терапия, питательные вещества, синкретизм.

Summary

The study attempts to demonstrate healing properties of the traditional food system resulting from correct choice, combination, the way of preparation and food consumption. The system of syncretic beliefs contributed to the diversity, dependence on the season, ban or, on the contrary, the prescription of certain products as well as the appearance of such concepts as „healing food" or food-medicine.

Key words: traditional food, prophylaxis, therapy, nutrients, syncretism.

Alexandr ROITMAN

RITUALUL FUNERAR AL EVREILOR-IUDEI DIN REPUBLICA MOLDOVA

In memoriam profesoris Tudor Arnăut

„Frica de moarte derivă din frica de viață.
Omul ce-și trăiește viața din plin mereu e pregătit de moarte".
Mark Twain

Umanitatea mereu a căutat să dezlege misterul morții, să pătrundă în esența și taina sfârșitului vieții unui om. În acest, caz oamenii aveau mereu două opțiuni: sau să depărteze moartea pe cât era posibil (aceștia au fost și rămân cei mai mulți), sau să o apropie (sinuciderea – întâlnită mai puțin). Care n-ar fi fost alegerea primilor și a celor din urmă, aceștia oricum „duceau tratative" cu moartea, pe cât le-a reușit știu doar ei. Reprezentanții diferitor religii, a diferitor confesiuni au o percepție distinctă în ceea ce privește rolul morții, trebuie de menționat faptul că atitudinea față de moarte a unor sau altor indivizi depinde direct de religia pe care o confesează.

Evreii-iudei, spre exemplu, consideră moartea ca „viață după viață", sau „viață după moarte", și nici într-un caz ca fiind un sfârșit, ci o eventuală continuare a vieții, o metempsihoză a sufletului. Există religii care nu împărtășesc aceste convingeri și pledează pentru un singur destin pe care-l poate avea un suflet.

În analiza convingerilor religioase și a atitudinii față de moarte (care sunt indispensabile și interdependente), apare o problemă și aceasta se referă mai mult la ultimile trei secole ale erei noastre, numărul mare a persoanelor religoase a descrescut în favoarea numărului mare de atei, indivizii nefiind religioși au devenit distanțați de biserică și de practicile religioase, astfel cunoștințele din domeniul religiei a oricărui individ au devenit minime, aceasta presupunând o opacitate în viața cotidiană a omului.

Secolul XXI se deosebește printr-o globalizare promptă a valorilor sprituale cât și a culturii materiale a tuturor popoarelor lumii. Acest proces inconștient de unificare prin împrumut și influență reciprocă prin ștergerea hotarelor dintre „obști" (uneori total diferite) duce la mixajul etno-cultural. În acest fel se recurge la un împrumut inconștient de valori, tradiții, obiceiuri, ocupații, etc. – acest împrumut se răsfrânge și asupra practicilor religioase.

Inovația (împrumutul) uneori rămâne neobservată din cauza apropierii culturilor și a contactului socio-cultural intens dintre două sau mai multe grupuri sociale. Desigur, o influență totală a unei religii asupra alteia ar reprezenta o aberație, însă împrumutul parțial există (ca în cazul ritualului funerar) și vom încerca să o demonstrăm mai jos. Chiar dacă o persoană se număra printre atei în timpul vieții, atunci la patul de moarte sau nemijlocit după deces persoana nimerește sub „jurisdicția" cultului religios. Cât n-ar fi de paradoxal, însăși moartea aduce o reîntoarcere spre religie. Nemijlocit apare necesitatea de a înmormânta individul și anume în rezolvarea acestei dileme vine cultul religios și adepții lui.

Romanii obișnuiau să spună: memento mori, însă în aceste cuvinte ei nu încorporau sensul de a preîntâmpina omul că într-o bună zi el va avea fericirea sau necazul de a părăsi această lume; dacă înainte de a porni la drum cunoști destinația finală, posibil că drumul nu va fi același ca atunci când nu știi către ce pornești. Deci, dacă ritualul funerar derivă direct din convingerile religioase ale individului, ar trebui să delimităm strict care sunt convingerile religioase ale evreilor-iudei și cum se răsfrâng acestea asupra concepției despre viață și moarte în contextul religiei iudaice, ceea ce vom încerca s-o facem mai jos.

Concepția despre viață și moarte

„Moartea noastră nu este un sfârșit dacă putem să ne continuăm viața în copii noștri și în generația tânără.
Căci ei ne reprezintă pe noi, trupurile noastre
sunt doar niște frunze uscate pe copacul vieții".
Albert Einstein

„Și au trăit ei mulți ani fericiți" – un sfârșit trivial pentru o poveste, sau spre exemplu fraza finală din filmele hollywoodiene cu „happy end" – „Au trăit în

pace și liniște până la adânci bătrânețe și au murit în aceeași zi". Însă, dacă în filme și povești autorii nu prea abordează povara emoțională a morții, viața aduce această povară pe umerii celor vii. Astfel cei vii sunt înconjurați mereu de vești despre moartea altora, evident că aceștia își pun întrebarea: „oare cât valorează viața omenească?". Cei mai mulți o califică prin cuvintele: „iată este, iată nu-i".

Viața omenească reprezintă una din cele mai mari valori în iudaism. Torah a fost dată evreilor ca ei „să trăiască după ea, nu ca să moară din cauza ei", omul trebuie să trăiască și să se bucure de viață, căci cei vii proslăvesc pe Dumnezeu și nu cei morți (Донин, 1991, 270). Iudaismul este o religie a vieții, moartea fiind percepută ca ceva malefic. În iudaism nu există ode sau cântări dedicate morții, sau așteptarea ei ca o „eliberare", omului îi este categoric înterzis să apropie în orice fel moartea (Полонский, Китросская, 1994, 17).

Poeții și filosofii deseori „ridică în slăvi" moartea, acestei teme i-au fost dedicate multe pagini, însă, cum ne-am convins, nu o singură dată, acești poeți și filosofi fac tot posibilul ca să-și prelungească zilele. Scriitorul însuși stă în biroul său la masă, bine îmbrăcat ca să nu răcească și scrie ode în care propagă ideea așteptării nerăbdătoare a morții-împăciuitoare, precum așteaptă un tânăr îndrăgostit iubita sa (Вук, 1991, 234).

Iudaismul nu recunoaște „moartea" ca un sfârșit. Sufletul omului este veșnic, sufletul nu apare în momentul nașterii și nici nu dispare în momentul morții (Полонский, Китросская, 1994, 17).

Pe de altă parte, tradiția iudaică percepe „moartea" realist și nu o consideră o tragedie. Tragedie poate fi considerată doar moartea subită. Când însă omul trece în „lumea cealaltă" după o viață lungă și fericită, moartea e primită ca ceva natural cît de mare n-ar fi durerea noastră în acele momente (Донин, 1991, 270).

Regele Solomon în acest sens exclama: „Mai bine un nume bun decât uleiuri bune, iar ziua morții e mai bună decât ziua de naștere". Credința în eternitatea sufletului reprezintă o parte fundamentală și indispensabilă a religiei iudaice. „Viața pământească e doar o etapă în calea omului, însă aceasta determină toate celelalte etape, care succed moartea" (Полонский, Китросская, 1994, 17). Desigur moartea unui om este o mare durere pentru rudele răposatului (apropiați, prieteni). Ca să aplaneze această situație le vine în ajutor ritualul funerar și doliul (Донин, 1991, 271).

Respectarea legilor înmormântării și a doliului are două aspecte: primul fiind direcționat spre persoana care a murit (ajutorul adus sufletului ce se află în „lumea cealaltă "), al doilea fiind direcționat spre rude (consolarea și ușurarea suferințelor celor îndureraţi). Ambele aspecte sunt legate direct unul de altul. Prin faptul că se face ceva pentru sufletul răposatului se ușurează suferințele rudelor (Донин, 1991, 270).

Despre moarte au fost spuse multe cuvinte frumoase, precum că: moartea îi dă vieții valoare și pondere; moartea e o condiție a existenței vieții; viața veșnică ar fi fost o pedeapsă mai grea ca însăși moartea; moartea îi egalează pe simplii muritori cu regii și genii (Вук, 1991, 234).

Toate acestea sunt doar niște încercări de a masca durerea profundă ce copleșește sufletele celor ce au pierdut pe cineva drag, o încercare cam stângace după părerea noastră. În multitudinea de reflecții asupra acestei teme, în sursele iudaice, nu se găsește nici o concepție care ar încerca să „înfrumusețeze" moartea (Вук, 1991, 235). Rămâne doar să stabilim care sunt acele ritualuri ce trebuie împlinite pentru ca răposatul să-și găsească pacea veșnică, cum procedează rudele, care sunt obiceiurile funerare și cum se face înmormântarea.

Pregătirea de moarte în timpul vieții

„Noi spunem că ora morții nu poate fi prevăzută, dar când spunem acest lucru ne imaginăm această oră undeva în viitorul obscur și îndepărtat. Nu ne gândim că ea este legată de ziua care deja a început sau că moartea poate să survină în aceeași amiază, amiază care este foarte certă și în care orice oră e planificată cu mult înnainte".

Marcel Proust

Sursele bibliografice consultate de noi nu dau nici o informație despre elementele pregătitoare de moarte din partea potențialilor răposați sau a rudelor acestora, nu se descrie nici o procedură de pregătire a unui inventar special pentru înmormântare sau a unor obiecte speciale (costum, sicriu) pentru înhumare.

În acest caz am fost nevoiți să apelăm la informatori, care posibil cunosc practica în asemenea cazuri. Am adresat celor 11 respondenți întrebarea: „Cunoașteți din tradiția funerară iudaică ritualuri sau obiecte speciale care sunt efectuate, respectiv pregătite, înainte de moarte de către persoana în vârstă sau de acea persoană care simte că în curând va muri"?

Toți respondenții au declarat unanim că o tradiție în acest sens nu a existat și nici nu există, însă doi dintre respondenți au descris câteva cazuri de un caracter particular: „Am cunoscut o doamnă, care nu avea copii, era după război (1945), ea era bătrână și bolnavă de tuberculoză și simțea că sfârșitul e aproape; ea a comandat lemnarului un sicriu. Când comanda a fost gata, doamna a luat sicriul acasă și la plasat lângă ușă. Astfel, știind că nu va avea cine s-o înmormânteze, ea și-a pregătit toate cele necesare pentru ca ritualul funerar să fie efectuat" (Inf. 10). Acest caz însă e ambiguu fiindcă nu se dă numele doamnei, nici alte detalii care ar putea fi verificate. Veridicitatea acestui caz este sub semnul întrebării.

Al doilea respondent ne-a relatat un caz mai concret care la verificare s-a dovedit a fi adevărat: „Pensionarul Zaicik Senea, care astăzi are în jur de 87 de ani, la vârsta de 80 de ani și-a pregătit un sicriu, fiindcă era singuratic și bolnăvicios, simțea că sfârșitul e aproape. El a ținut sicriul sub patul său o perioadă lungă, între timp a murit o doamnă care a fost profesoară (Runea Lerner) și care nu avea pe nimeni. Zaicik asfel a fost nevoit să cedeze sicriul în favoarea celei din urmă" (Inf. 7).

În această categorie putem să înscriem un element care este pe larg utilizat în societatea contemporană. Acest element este testamentul. Legislația Republicii Moldova prevede că proprietatea privată a unui părinte trece automat în posesia soției sau copiilor, după decesul părintelui, în termen de 6 luni, în cazul cînd nu există un testament care prevede altceva. Deci, în majoritatea cazurilor e inutilă întocmirea unui testament.

Conchidem deci că numărul celor care-și fac testament din rândurile evreimii constitue un număr in-

fim și acesta nu se folosește pe larg ca metodă de transmitere a bunurilor materiale. După cum am menționat mai sus alte cazuri de acest gen nu se cunosc, prin urmare nu putem să afirmăm că e o practică obișnuită ca o persoană să-și pregătească unele lucruri (sicriu, costum, etc.) pentru înmormântare la fel și cu testamentul.

Persoana muribundă

„Moartea e felul în care viața îți spune că ești concediat".
Thornton Wilder

„Un om muribund trebuie să moară, la fel cum un om somnoros trebuie să doarmă, iar apoi vine vremea cînd nu e corect și de fapt e inutil să te mai împotrivești".
Stewart Aslop

Trebuie să înțelegem că persoana care se află pe patul de moarte necesită o atenție sporită, o atitudine specifică și un confort psihologic, ambele create de către rudele muribundului și nu în ultimul rând de către Rabin.

În orice caz nu trebuie să lăsăm muribundul singur, ar fi de dorit ca în cameră să se afle toți cei care au posibilitate să vină (desigur din rude și cunoscuți, prezența vecinilor sau persoanelor puțin cunoscute nu este de dorit). Să fii alături atunci când sufletul unei persoane părăsește această lume, în iudaism se consideră a fi o stimă supremă (Inf. 1, Inf. 2).

Celor din jur le este categoric interzis de a apropia moartea muribundului în orice fel, chiar dacă muribundul suferă mult, chiar dacă el însuși dorește să moară mai repede, chiar dacă rudele suferă mult din cauza că muribundul se chinuie. Chiar dacă e vădit că muribundul nu va trăi mai mult de o oră, oricum este strict interzis în orice fel și chip de a apropia moartea chiar și cu un minut (Inf. 3).

Acest fapt este explicat de către evreii-iudei prin aceea că nu se știe dacă în acel minut când muribundul dorea să-și mărturisescă vreun păcat, noi nu i-am oferit posibilitatea, prin apropierea morții am luat ultima lui posibilitate de a se căi. De aici reiese faptul că religia iudaică nu permite eutanasia persoanei care se află pe patul de moarte. Dacă muribundul se află în agonie, nu se permite nici chiar să-l atingem, ca să nu-i apropiem momentul morții, cauza fiind explicată mai sus (Inf. 6). Dacă muribundul e în stare, el trebuie să citească neapărat rugăciunea numită Vidui (Inf. 11).

Uneori când muribundul nu poate citi Vidui-ul singur, cineva îl citește pentru el, iar persoana ce se află pe patul de moarte, trebuie să spună doar „amin". Dacă se știe însă că muribundul este slab de fire, nu trebuie să-i propunem să citească Vidui-ul, căci aceasta ar putea să-i scurteze minutele vieții (Inf. 1). Fiecare om este obligat să îndeplinească dorința persoanei muribunde, mai ales dacă se află în relație de rudenie cu ea (Inf. 5).

Desigur, dorința muribundului este foarte importantă, însă trebuie să ținem cont și de tradițiile iudaice legate de procedura înmormântării; dacă dorința contravine legii iudaice, atunci ea nu trebuie satisfăcută. Spre exemplu, dacă persoana a cerut copiilor sau rudelor sale să fie încinerată după moarte, dorința muribundului nu poate și nu trebuie îndeplinită căci incinerarea contravine religiei și tradiției iudaice de înmormântare (Inf. 10).

Atunci când pregătim corpul neînsuflețit de înmormântare trebuie să ținem cont de faptul că „Dumnezeu a creat omul după chipul și asemănarea sa". Din această cauză orice atitudine incorectă față de corpul persoanei care a murit e calificată ca batjocură adusă lui Dumnezeu" (Полонский, Китросская, 1994, 21). Vom reveni mai jos la problema aceasta și la procedura de pregătire a corpului de înmormântare.

Dacă ultima dorință a răposatului a fost ca la înmormântare să nu se pronunțe Hesped, dorința lui poate fi îndeplinită, la fel și cu Kadiș-ul funerar. Însă în cazul când părintele cere ca copiii să nu-i poarte doliul deloc, ei trebuie să poarte doliul numai 30 de zile și nu unsprezece luni ca în cazurile obișnuite, excluzând celelate perioade de doliu mai mici (Донин, 1991, 273). E posibil să existe și alte cazuri în care „ultima dorință" să fie dificil de îndeplinit. În acest caz se consultă un rabin calificat (Вук, 1991, 235).

Etapele înmormântării

„În timp ce credeam că învăț să trăiesc, de fapt învățam cum să mor".
Leonardo Da Vinci

Moartea unui om apropiat este desigur o lovitură puternică în echilibrul psihologic al rudelor răposatului. Pentru ei pierderea celui apropiat e un dezastru. Adeseori ei nici nu pot, nici nu vor să mai participe la viața de zi cu zi. Desigur, cel mai greu pentru ei este să se despartă de răposat. Uneori rudele nu pot să se obișnuiască cu ideea că persoana dragă nu mai există.

Reprezentanții religiei iudaice consideră că pregătirile care se fac pentru înmormântare, au nu numai menirea procesului organizatoric, dar și funcția (cea mai importantă) de a distrage rudele de la ideea de moarte, de ai ocupa cu ceva pentru a nu permite căderea lor în depresie morală și fizică.

După cum s-a spus mai sus, înainte de înmormântarea propriu zisă există mai multe procedee pregătitoare, care urmează a fi expuse în cele ce urmează. După ce s-a stabilit că persoana a decedat, cei prezenți în cameră deschid ferestrele, apoi se închid ochii răposatului (de obicei o fac copiii sau alte rude), fața se acoperă cu materie albă, trupul neînsuflețit, nu trebuie atins timp de jumătate de oră (Inf. 9).

Răposatul trebuie dezbrăcat (bărbații dezbracă răposatul dacă a murit un bărbat, femeile o fac în cazul unei femei), apoi învelit într-o plapumă albă (Inf. 6). Corpul se pune pe podea cu picioarele în direcția ușii casei, cu fața în sus, astfel ca spinarea să atingă podeaua (Inf. 10). Corpul trebuie adus la poziția orizontală, trebuie îndreptate mîinile (mâinile nu se pun pe piept și nu se încrucișează în nici un fel), nici picioarele, gura trebuie închisă (Inf. 1, Inf. 2), dacă gura nu se ține închisă, atunci maxilarul trebuie legat cu ajutorul unei ațe (Inf. 4).

În camera unde se află răposatul se aprind lumânări (Inf. 7, Inf. 8), de obicei la căpătâi (Inf. 4). În această cameră trebuie să fie prezentă permanent o persoană (nu este necesar ca anume cineva din rude să o facă; dacă rudele nu au posibilitatea să o facă, ele pot să să angajeze pe cineva), care să citească Psalmi (Inf. 5). În camera unde se află răposatul, nu se permite de a se mânca, de a fuma, de a asculta muzică sau de a dansa

(Inf. 1, Inf. 2). Dacă în casa răposatului au fost diferite vase neastupate în care se afla apa, atunci această apă trebuie vărsată. Toate oglinzile și tablourile trebuie acoperite (Inf. 3).

Există o confruntare dintre legislația Republicii Moldova și tradiția funerară a evreilor-iudei; evreilor nu le este permis să facă autopsie rudelor care au murit (autopsia e permisă numai în cazuri excepționale), legislația însă prevede autopsierea cadavrelor în mod obligatoriu, această problemă însă este rezolvată printr-un demers în numele conducerii satului sau raionului.

Nu se permit intervenții cosmetice asupra corpului (feții) răposatului și orice fel de conservare, (ca de exemplu mumificarea, etc.). (Inf. 10). Corpul totuși trebuie pregătit de înmormântare. Acesta este spălat bine de către femei (dacă a decedat o femeie) sau de bărbați (dacă a decedat un bărbat) (Inf. 3). Corpul trebuie să fie spălat cu o cantitate de apă nu mai mică de 20 de litri (Inf. 10), în prezent însă nu prea mulți o fac (Inf. 11). Spălarea are loc și în prezent însă cantitatea de apă folosită nu mai are o însemnătate așa de mare ca înainte.

După ce corpul a fost spălat el este îmbrăcat în Savan. Dacă nu se folosește Savan-ul, răposatul e îmbrăcat în haine simple însă care nu au noduri (ca de exemplu cravata, etc. (Inf. 10).

Câteva particularități ale executării Savan-ului:

1. Savan-ul trebuie să fie din materie albă de in. Din in trebuie să fie și ața cu care se coase Savan-ul.
2. Savan-ul se coase de mână și nu la mașina de cusut. Savan-ul trebuie cusut de femei de dorit ca ele să fie de vârsta a treia.
3. Materia trebuie să fie curată, imaculată.
4. Savan-ul trebuie cusut fără buzunare, noduri sau alte elemente ornamentale.

Părțile componente ale Savan-ului:

1. ***Kova*** – „căciulă", care acoperă capul în întregime, fața, ceafa până la gît.
2. ***Hagor*** – cearșaf lung pentru acoperirea corpului cu orificiu pentru cap; partea posterioară a cearșafului este mai lungă ca cea din față.
3. ***Mihnasaim*** – pantaloni, ce acoperă picioarele răposatului pînă la abdomen, se îmbracă pe răposat de către două persoane (o persoană–cracul drept, cealaltă–pe cel stâng).
4. ***Ktonet*** – cămașa „inferioară", îmbrăcată pe răposat de către două persoane (o persoană–mâneca dreaptă, cealaltă–pe cea stângă).
5. ***Meil*** – cămașa „superioară" ce se îmbracă deasupra cămășii inferioare.
6. ***Sovev*** – plapumă, se îmbracă ultima după obiectul 8, în ea este înfășurat răposatul.
7. ***Masve*** – bandă ce se leagă pe ochi fară a face un nod înnainte de obiectul 8, deasupra „ căciulei ".
8. ***Matlit ha – Malbeni*** – plapumă pentru cap, se punea deasupra bandei ce se leagă pe ochi – masvă (Полонский, Китросская, 1994, 124).

Astfel succesiunea îmbrăcării părților componente a Savan-ului va fi:

1 – Kova, apoi 2 – Hagor, apoi 3 – Mihnasaim, apoi 4 – Ktonet, apoi 5 – Meil, apoi 6c, apoi 7– Masve, apoi 8 – Matlit ha – Malbeni, apoi 6 – Sovev, apoi 6a – panglică de legare la abdomen, apoi 6b – panglică de legare la picioare și în sfârșit 8a – panglică de legare în regiunea gâtului și 9 – mănuși ce se îmbracă numai Kohenilor.

Sicriul trebuie să fie cât mai simplu și confecționat numai din lemn (Inf. 5). În partea de jos a sicriului se fac găuri ca corpul să posede contact cu pământul (se pune puțin pământ în interiorul sicriului) (Inf. 10). În sicriu nu se pun flori (Inf. 1, Inf. 2). De obicei în sicriu sunt plasate, obiectele cele mai necesare de care s-a folosit persoana (ochelari, proteze dentare, cârje, etc.) (Inf. 8). Pe picioarele răposatului nu se îmbracă nici un fel de ciupici (Inf. 6, Inf. 11). Pe ochi se pune puțin pământ sau cioburi de la vase de lut (Inf. 10).

Există o problemă legată de termenul în care răposatul trebuie înmormântat; regula de bază este că de Șabat (Sâmbăta) nu se fac înmormântări, aceasta o afirmă unanim toți informatorii. Trebuie să ținem cont că Șabatul la evrei începe vineri seara și ia sfârșit sâmbătă seara. Majoritatea respondenților afirmă că înmormântarea trebuie să aibă loc cât mai devreme, corpul neînsuflețit trebuie să fie înhumat cel mult după 3 zile în urma decesului. Această particularitate este legată de faptul că reprezentanții iudaismului consideră că atât timp cît corpul nu este înhumat – sufletul nu-și găsește „astâmpăr" și nu este posibilă „curățirea" lui. Cu aceasta se termină etapa „pregătitoar" a răposatului și se trece la înmormântarea propriu-zisă.

Corpul neînsuflețit care se află în sicriu este adus într-o încăpere unde toți pot să-și ia rămas bun de la răposat. Aici toate rudele pot să spună Hesped-ul (uneori Hesped-ul se spune la cimitir). Corpul și fața sunt acoperite și nu se mai descoperă în timpul procesiunii sau la cimitir. Aici are loc un ritual foarte interesant după părerea noastră, e ceva neobișnuit ce nu se întâlnește într-o altă cultură. Toate rudele fac Kria, aceasta se manifestă prin ruperea de către rude a hainelor sale în regiunea inimii (Inf. 7), ruptura trebuie să fie verticală (Inf. 10), e foarte important ca Kria să se facă atunci când persoana se află în picioare (Inf. 1, Inf. 2). Kria este de fapt o manifestare psihologică a durerii rudelor răposatului, care permite eliberarea de stres și descărcarea emoțiilor negative a celor îndureraţi.

După Hesped și Kria sicriul este dus la cimitir. Rudele și cunoscuții formează procesiunea, care este și ea un element important a înmormântării (Inf. 7). La înmormântare trebuie să fie prezenți cel puțin zece bărbați cu vârsta nu mai mică de treisprezece ani (Inf. 4). În drum spre cimitir se fac câteva opriri, care au menirea de a prelungi despărțirea cu răposatul (Inf. 7). sau să arate că răposatul nu se grăbește nicăieri deja (Inf. 9). Procesiunea funerară continuă prin îndreptarea spre locul de înmormântare, membrii familiei sau prietenii răposatului duc sicriul și îl lasă în groapă (Inf. 11). Foarte important este faptul că sicriul trebuie dus numai de către evrei (Inf. 3). După ce sicriul a fost lăsat în groapă, rudele cele mai apropiate aruncă câte un pumn de pământ deasupra sicriului, apoi toți ceilalți fac la fel (Inf. 10). Cu aceasta înmormântarea ia sfârșit și începe doliul propriu-zis. Trebuie menționat faptul că evreii nu fac praznice; cînd rudele răposatului vin acasă după înmormântare, lor le este pregătită de către vecini o „cină de compătimire" (Донин, 1991, 272).

Doliul

„Dacă oamenii ar fi fost nemuritori, ei neapărat ar fi văzut ziua cînd totul în ce ei au fost încrezuți le va trăda încrederea, ei apoi ajungând din această cauză la o viață mizerabilă. Într-un sfârșit ei s-ar ruina, la fel ca o avere mare, la fel ca orice dinastie, la fel cum se întâmplă cu orice civilizație. În locul acestora noi avem moartea".

Charles Sanders Peirce

Perioada doliului este una din cele mai dificile, având o încărcătură emoțională mai puternică decât înmormântarea însăși, căci persoana care a pierdut pe cineva drag și apropiat realizează pe deplin gravitatea pierderii suferite. Tradiția evreiască recunoaște ca „rude apropiate" numai șapte persoane: feciorul, fiica, mama, tatăl, fratele, sora, soția/soțul – persoanei decedate (Inf. 1, Inf. 7, Inf. 5, Inf. 4). Anume persoanele care fac parte din această categorie trebuie să fie în doliu și să respecte toate tradițiile legate de acesta.

Prima etapă a doliului – Șiva – începe direct la cimitir (dureză 7 zile) și se caracterizează prin trei particularități:

1. Cei în doliu descalță încălțămintea din piele (în tradiția iudaică drept încălțăminte e considerată exclusiv cea din piele și anume ea semnifică activitatea) și se încalță o alta, confecționată din alt material, astfel arătând că rudele se lasă de orice activitate (Inf. 6, Inf. 9). Unii informatori consideră că încălțămintea trebuie schimbată încă la începutul procesiunii funerare (Inf. 10, Inf. 8, Inf. 5, Inf. 7).
2. Cei prezenți la înmormântare aduc condoleanțe rudelor răposatului. Fiecare participant la procesiune lasă câte o piatră pe movila de pământ formată după înhumare. Prin acest gest cel ce pune o piatră cere iertare pentru minutele de durere și supărare pe care ei vreodată le-au pricinuit decedatului în timpul vieții (Inf. 10).
3. Odată cu finalul înmormântării, toate rudele trebuie să stea pe scaune foarte joase, mult mai joase decât cele obișnuite (aceasta face ca cei îndoliați să fie într-un fel mai aproape de pământ, adică mai aproape de cel răposat), șezutul pe scaune joase face parte din doliu (Inf. 5).

Prima perioadă de doliu – Șiva – durează șapte zile și este una din cele mai grele din cauza că cei îndoliați trebuie să fie total izolați de societate și lumea înconjurătoare. Mai jos urmează enumerarea și descrierea lucrurilor care trebuie și care nu trebuie făcute în perioada de doliu Șiva. Persoana în doliu trebuie să se afle acasă timp de șapte zile, uneori e bine ca rudele să vină la cei îndoliați pentru a-i distrage puțin de la singurătate (Inf. 9).

Un element pomenit mai devreme, la fel foarte important, este șezutul pe scaune joase, însă aici se întâlnesc diferite opinii: unii consideră că persoana trebuie să stea pe scaune joase (Inf. 7), alții, – direct pe podea (Inf. 4). Cei din urmă afirmă că pe o pernă pusă pe podea (Inf. 10), însă sensul acestui ritual rămâne unicul de „a se apropia„ într-un fel de răposat, acest lucru arătând lipsa celui răposat. În timpul perioadei Șiva, folosirea formulelor de salut de asemenea reprezintă o interdicție; nimeni nu trebuie să-l salute pe cel îndoliat, nici cel ce se află în doliu nu trebuie să salute pe nimeni, căci după cum ne dăm bine seama „Bună ziua" sună în mintea celui îndoliat cu o greutate deosebită și câteodată ca o insultă, căci el nu găsește nimic bun în acele zile nefaste (Inf. 9). În perioada Șiva nu se lucrează sub nici un pretext și nici profitul de la afacerea proprie nu se folosește, profitul în acest caz tebuie împărțit între companioni (Inf. 7). Se poartă doar haina care posedă Kria (Inf. 3), nu se poartă haine noi sau foarte elegante (Inf. 8). La fel nu se premite ca îndoliații să asculte muzică sau să cânte la instrumente muzicale (Inf. 1, Inf. 2), să privească televizorul (Inf. 11), să asculte radioul (Inf. 7), să citească ziare și cărți (Inf. 5). În perioda Șiva îndoliatul nu se spală, nu se bărbierește, nu se tunde, nu-și taie unghiile, nu folosește cosmetică sau parfumuri, la fel sunt interzise relațiile sexuale (Inf. 10).

În a șaptea zi, de dimineță, la îndoliat vine o persoană care îi întinde mâna și îl „ridică" din Șiva. După aceasta, îndoliatul poate să îmbrace haine fără Kria și încălțăminte din piele și să meargă la sinagogă (până atunci în decurs de șapte zile nu se permitea întrarea în sinagogă) (Inf. 10). Odată cu sfârșitul Șiva începe perioada Șloșim.

În Șloșim se păstrează unele interdicții din Șiva, ca de exemplu: îndoliatul nu se bărbierește, nu se tunde, nu se spală, nu folosește cosmetică (Inf. 5). Îndoliatul în Șloșim nu frecventeză nunțile și alte petreceri, și nu ascultă muzică (Inf. 1, Inf. 2); televizorul poate fi privit, însă numai emisiunile ce nu sunt de divertisment (Inf. 8). Șloșim-ul dureză treizeci de zile. În a treizecea zi după înmormântare e indicat ca îndoliații să se ducă la cimitir (Inf. 11).

Astfel doliul ia sfârșit. Cei ce și-au pierdut părinții prelungesc doliul pentru încă unsprezece luni (Inf. 10), în această perioadă se citește Kadiș-ul Iatom. Peste un an, în aceeași zi când a murit persoana, se face Iurțat. La sinagogă se citește Kadiș-ul de Rabanan în prezența a zece persoane cu vârsta mai mare de treisprezece ani. Cei ce au participat la rugăciune sunt serviți cu votcă și turte, în memoria răposatului (Inf. 4). În această zi se vorbește despre viața și activitatea răposatului, se vorbește numai de bine, acesta fiind un fel de elogiu sufletului lui (Inf. 3).

În fiecare an, în ziua morții celui apropiat, rudele se duc la sinagogă și citesc rugăciuni în memoria lui. Această practică este perpetuată din generație în generație.

Iurțat-ul este respectat chiar și de evreii neortodocși. Aici se poate menționa faptul că anume decesul unei persoane dragi, îi face pe evrei adesea să revină la practicile religioase ale strămoșilor săi. Afirmația din urmă poate fi desigur spusă și despre reprezentanții altor religii, căci moartea e cea care aduce omul la cumpăna grea dintre meritele și păcatele sale, în acest caz acționând factorul pur omenesc.

În această lucrare este descris ritualul funerar, obiceiurile și toate amănuntele procedurale la evreii-iudei în conformitate cu toate normele prevăzute. Din materialul studiului existent ajungem la concluzia că ritualul funerar constitue la evrei un element deosebit al culturii și religiei ebraice. Acesta include în sine elemente întâlnite la alte popoare, precum și unele ce nu pot fi găsite la reprezentanții altor etnii.

Evreii-iudei nu au procedee speciale care trebuie efectuate în timpul vieții în caz de deces, nu există nici un fel de pregătiri de moarte sau chiar de înmormântarea propriu-zisă, pot fi observate doar niște exemple de un caracter individual și neesențial.

Există o etică specială în cazul când o persoană este pe patul de moarte, cei prezenți nu trebuie în nici un fel să-i apropie moartea muribundului, eutanasia la evrei este strict interzisă și nu se practică deloc.

Moartea unui om este însoțită de citirea rugăciunilor speciale ca: Vidui (citită de muribund dacă e în stare), Kadiș de-Rabanan, Kadiș Iatom (citită de rudele răposatului), Kadiș funerar.

Corpul răposatului trece prin niște proceduri speciale: spălare, îmbrăcare și alte proceduri necesare pentru pregătirea de înhumare. Încinerația este strict interzisă de către religia iudaică.

Doliul are trei etape de bază :

1. Șiva – prima etapă a doliului, care durează șapte zile.
2. Șloșim – a doua etapă a doliului, care dureză treizeci de zile.
3. Iurțat – un an de la ziua morții răposatului.

Fiecare dintre aceste perioade, are specificul său, interdicțiile și legitățile sale. Gradul de restricții a etapelor scăzând proporțional cu scurgerea timpului de după înmormântare. Dintre toate ritualurile tradiției iudaice, ritualul funerar constitue unul dintre cele mai puternic respectate de către toți evreii împreună și de fiecare în parte.

Ritualul funerar la evrei, totuși, nu poartă acea semnificație care o putem surprinde la reprezentanții altor religii; la evrei înmormântarea constitue un sfârșit logic al vieții, o treaptă care trebuie pășită pentru a aduce o continuare a vieții și în nici un caz un sfârșit. Tradiția iudaică concepe „moartea" realist și nu o consideră drept o tragedie; poate fi considerată tragedie doar moartea subită.

Când însă omul trece în „lumea cealaltă" după o viață lungă și fericită, moartea e primită ca ceva natural, oricât de mare nu ar fi durerea în acele momente dificile.

Literatura

Вук Г. Это Бог Мой. Иерусалим, 1991.

Донин Х. Быть евреем. Иерусалим, 1991.

Полонский П., Китросская М. Долг Живых. Кишинев, 1994.

Lista informatorilor:

1. Mirinburg Isaac, 75 ani, Soroca, Soroca, inginer, căsătorit.
2. Mirinburg Donea, 73 ani, Soroca, Soroca, soră medicală, căsătorită.
3. Maghetman Faina, 79 ani, Rașcov, Soroca, profesoară în clasele primare, văduvă.
4. Ruderman Lia, 78 ani, Dondușeni, Soroca, cusătoreasă, văduvă.
5. Nuzbroh Mihail, 82 ani, Novosibirsk, Soroca, constructor, văduv.
6. Racevskii Leonid, 55 ani, Soroca, Soroca, lucrător în telecomunicații, holtei.
7. Plotnik Hanna, 82 ani, Sankt-Petersburg, Soroca, telefonistă, văduvă.
8. Eidelman Ida, 81 ani, Soroca, Soroca, soră medicală, văduvă.
9. Picikadze David, 49 ani, Tbilisi, Soroca, economist, căsătorit.
10. Rotșuld Hanna, 91 ani, Soroca, Soroca, laborantă, văduvă.
11. Rotșuld Irma, 61 ani, Soroca, Soroca, profesoară de muzică, divorțată.

Rezumat

Articolul se referă la ritualul funerar al evreilor din Republica Moldova, studiul în cauză fiind bazat pe interviurile luate de la membrii Comunității Evreiești din Soroca. Autorul descrie toate etapele unui ritual funerar, oprindu-se detailat la fiecare din ele.

Cuvinte-cheie: populație evreiască, ritualul funerar, Comunitatea Evreiască, doliu, moarte, înmormântare.

Резюме

В статье приводятся данные о погребальном обряде еврейского населения Республики Молдова. Исследование основано на интервью, взятых у представителей Сорокского Еврейского Общества. Автор проводит систематический анализ, обрядов, связанных с погребением и трауром, а также всех ступеней рассматриваемого вопроса.

Ключевые слова: еврейское население, погребальный обряд, траур, смерть, похороны.

Summary

The article implies a research concerning the funeral rites of the Jews from the Republic of Moldova. The study is based on some interviews taken of members of the Jewish Community from Soroca. The author shows all the stages beginning with the death of a person, describing the rites of mourning and its periods, gives the necessary prayers and describes peculiar funeral practices.

Key words: Jewish population, funeral rites, Jewish Community, mourning, death, funeral.

Ivan DUMINICA

VIOLENȚA ÎN BULGARIA SUB STĂPÂNIREA OTOMANĂ – FACTOR AL IMIGRĂRII BULGARILOR LA NORD DE DUNĂRE (sf. sec. al XVIII-lea – înc. sec. al XIX-lea)

Actualmente, subiectul privind metodele de violență aplicate de un stat cuceritor împotriva unui popor supus, rămâne unul din cele mai puțin studiate. Aceasta se datorează faptului că administrația locală ascundea pe diferite căi aceste nelegiuiri, iar istoricii în lipsa informației necesare nu acordau subiectului respectiv atenția cuvenită, constatând doar din cântecele populare și tradiția verbală, suferințele unui sau altui popor care se afla sub dominație străină.

În studiul de față ne-am propus scopul de a prezenta cititorului date noi privind violența aplicată în Balcani de către cuceritorii otomani, prin analiza izvoarelor contemporane ce redau evenimentele petrecute la sfârșitul sec. XVIII – începutul sec. XIX. Unul dintre cele mai potrivite exemple ar fi pământurile bulgare, care în 1396 nimeresc sub dominația Imperiului Otoman. În decursul a cinci secole, stăpânirea otomană s-a remarcat prin violență și opresiune. Turcii au asuprit populația bulgară, care și-a pierdut majoritatea valorilor culturale. Drept consecință, începe un exod masiv al populației băștinașe de pe pământurile natale la nord de Dunăre, fapt ce ulterior va constitui una din cauzele pătrunderii imigranților bulgari în țările române și mai ales în Basarabia, unde bejenarii căutau un trai decent și o viață pașnică. Subiectul cercetării noastre îl constituie metodele de violență aplicate de turci în Bulgaria, fapt ce a adus la declanșarea procesului de emigrare forțată a populației autohtone.

În politica de asimilare a populației băștinașe, turcii începeau în primul rând prin impunerea islamului drept religie oficială și a ideologiei Imperiului Otoman. Spre exemplu, populația creștină a fost obligată să plătească diferite dajdii și impozite statului și funcționarilor locali. În 1790, bulgarii din ocolul Sofia au expediat guvernatorului Rumeliei, Ismail pașa, o plângere pe Șatăr zade Suleiman aga, precum că acesta, în timp ce strângea dări, le dădea document în care era indicată o sumă mai mică decât cea cerută (Румелийски.., 1978, 105). Iar în anul 1794, creștinii din ocolul Haskovo se plângeau judecătorului local, precum că cinci ani în urmă ei trebuiau să plătească 20.000–25.000 de groși pe an, iar acum, când populația suferă de foame din cauza furturilor din partea cetelor turcești, sunt obligați să plătească mai mult. Aceasta a dus la faptul că țăranii încetau să se mai ocupe cu agricultura, preferând să fugă din ocolul natal. Astfel, cei care rămâneau nu erau în stare să plătească toate impozitele (Положението.., 1953, 148). În alte cazuri, chiar conducătorul al regiunii recunoștea că funcționarii musulmani îi terorizau pe locuitorii raialelor, obligându-i să plătească impozite insuportabile (Дорев, 1940, 132). Astfel, în 1837, în ocolul Plovdiv, supușii trebuiau să plătească impozite și pentru cei 2.000 de țărani care au murit în anul precedent (Дорев, 1940, 225).

O situație asemănătoare a remarcat și generalul francez François de Tot, care scria în notițele de călătorie că sub pretextul luptei cu haiducii, funcționarii turci mergeau în sate și comiteau jafuri și omucideri masive. Îndreptându-se din orașul Pazardgic spre Constantinopol, el a văzut un drum plin cu oameni morți, sate pustii și cete de ieniceri care nu aveau un conducător: „Scopul lor era de a ucide cât mai mulți creștini, iar apoi de a strânge recolta rămasă pe câmpurile lor" (Френски.., 1981, 322).

Un alt francez, savantul Ami Boué, care a vizitat pământurile bulgare în anii 1836-1838, face următoarele observații: „Turcii sunt prea geloși pe tot ce e legat de hainele și armele supușilor lor creștini. Ei nu admit ca creștinii să poarte haine mai frumoase decât ale lor" (Положението.., 1953, 139). Tot A. Boué confirmă faptul că principala dajdie care se strângea de la toți fără excepție era haraciul. Acesta era plătit de toți bărbații care au împlinit vârsta de 7 ani și așa până la adânci bătrânețe. Pentru familiile bulgărești, care erau numeroase, aceasta era o povară, mai ales că în imperiu nu existau registre metricale și turcii verificau vârsta copilului cu ața, după anumite standarde. Dacă, în opinia funcționarului, copilul a împlinit vârsta potrivită, el trebuia să plătească în fiecare an câte 250 de piaștri (Положението.., 1953, 139). Dar mai asupritor pentru raiale era impozitul pe vite, care era egal cu prețurile lor pe piață. În afară de aceasta, creștinii au fost obligați să aprovizioneze armata otomană și în același timp, să plătească impozit individual, care se ducea direct la pașa. Ultimul nu avea termen, iar dacă oamenii nu se supuneau ca de obicei, ca să le fie de învățătură, era spânzurat unul din consătenii lor.

Una din cele mai grele poveri pentru familiile bulgărești a fost „impozitul sângeros", atunci când copiii creștinilor erau luați pentru a fi educați din ei ieniceri. Începutul acestui fenomen datează din anii `70 ai sec. XIV și a existat până în 1826 (Введенский, 2003, 17; Николле, 2004, 31). Inițial, pentru a deveni ieniceri se alegeau prizonieri care un timp îndelungat au trăit pe lângă musulmani.

Ulterior, otomanii au început să aleagă copii dintre cei ai creștinilor. O dată la trei ani se selecta a zecea parte a populației creștine de vârstă tânără. În urma acestei selecții, băieții cu vârstele cuprinse între 8-10 ani erau luați cu forța de la părinți. Se luau mai mulți copii dintr-un sat, din motiv că pe drum mulți mureau, iar o parte fugeau. Sub supravegherea paznicilor, copiii erau duși în garnizoanele dislocate la Adrianopol, Constantinopol și Brusa, unde erau convertiți la islam. Urma repartizarea acestora: jumătate rămâneau să lucreze în livezile și grădinile sultanului, iar ceilalți erau instruiți în familiile bogătașilor otomani. Aici ei trebuiau să lucreze 10-15 ani ca să-și uite patria și proveniența. Când băieții împlineau 18 ani, ei erau trimiși în garnizoanele militare, unde deveneau ieniceri fanatizați de islam (Петров, 1987, 21). Mulți dintre ei erau trimiși pe pământurile bulgare, unde se căsătoreau cu fete creștine, cu scopul de a islamiza întregul sat.

Situația oamenilor simpli se agrava în timpul și

după acțiunile militare, pentru că în primul caz dezertorii și în al doilea – militarii, întorcându-se acasă ucideau creștini și în așa fel, se răzbunau pentru apropiații lor care au căzut în lupta cu „necredincioșii". Mulți dintre bulgarii care nu au fugit după armata rusă, de teama represiunilor otomane se ascundeau în munți, acolo ei își făceau bordeie din crengi și lut cu paie. Alții găseau adăpost în orașe. Urmările acestei migrații interne și externe au fost dezastruoase pentru întreaga Bulgarie: casele și câmpurile rămâneau pustii. La 25 ianuarie 1802, sultanului Selim al III-lea i-a fost trimis un raport secret în care se subliniau următoarele: „Rumelia s-a transformat în pustiu. Din satul care avea mai devreme 500 de case au rămas... [în original, textul este deteriorat]. În afară de aceasta, acum când am vizitat aceste locuri, nu am observat nici un suflet viu. Săracii dezbrăcați și plângând își pun copiii și soțiile în căruțe și se pierd prin alte regiuni. Dacă cineva dorește să se întoarcă în sat, aici este așteptat de războinici. Cu alte cuvinte, din cauza situației existente, oamenii nu se simt în siguranță. Hoții nu le dau pace. Țăranii deja nu au putere să lucreze în câmp" (Положението.., 1953, 183). La 25 mai 1802 și consulul rus în Constantinopol, Tamara, scria că în Bulgaria multe sate sunt distruse într-o asemenea măsură, încât populația, în majoritatea sa creștini, părăsindu-și casele împreună cu familiile se stabilesc cu traiul pe malul Mării Negre (Положението.., 1953, 139).

Acest fapt nu îi deranja pe ieniceri, pentru că mulți dintre ei aduceau în Țarigrad robi, la fel creștini, prinși în satele bulgărești. Pentru ei nu avea importanță starea de sănătate a acestora, ci să fie adus capul, pentru care militarul primea recompensă (Френски.., 1981, 344-349). Nu întâmplător, savantul francez Antoan Olivie scria în această perioadă că musulmanul, care a fost viteaz și neînfricat, acum s-a transformat într-un hoț și criminal nemilos (Френски.., 1981, 481-489). Ienicerii îi susțineau pe liderii locali, care tindeau să obțină independența față de puterea sultanului. Având armată proprie, ei făceau ce doreau în teritoriile care se aflau sub jurisdicția lor. Pentru a menține cetele de militari, liderii-separatiști impuneau anumite impozite țăranilor simpli. Populația din sate, fiind obosită de toate obligațiile și făcându-și griji pentru propria viață, a început să fugă. Dar pașa cerea de la cei rămași impozite și pentru cei care au plecat. „Când pașa este forțat să cedeze în fața sultanului, el își dizolvă armata și atunci se începe cea mai strașnică perioadă pentru creștini. Soldații înfometați și nemulțumiți pentru că nu au fost plătiți, merg prin sate, orașe, unde jefuiesc, violează și ucid oameni de rând. Nu este în imperiu măcar un loc unde să nu vezi sate părăsite și case distruse" (Френски.., 1981, 481-489).

Călătorul francez a menționat și despre frământările feudale, care au rămas în memoria bulgarilor ca „perioada cârjalilor" [1]. Apariția acestui fenomen la sfârșitul sec. al XVIII-lea a fost cauzată de criza internă a Imperiului Otoman, când relațiile capitaliste au fost itenționat frânate de sistemul vechi feudal reprezentat prin marii proprietari, care au arendat pământ de la stat pentru o perioadă de zece ani și doreau ca puterea centrală să nu mai poată controla proprietățile lor. Între timp, ei luau în proprietate sate întregi. Așa, de exemplu, sunt documente care prezintă sate ce se dădeau în moștenire în rândurile marilor proprietari. Satul Linevo din Nordul Bulgariei cuprindea 44 case și era ciflicul[2] lui Ciolakoglu Mehmed aga. După moartea lui, satul a rămas fără stăpân. Dar Osman pașa Pazvantoglu l-a dat prin tapia [3] cethuda-ului său [4] Kara Mustafa aga. Când ultimul a murit, satul a trecut în moștenirea fiilor lui, Osman bei și Ibrahim bei. Ibrahim bei a murit și el, și jumătatea de sat care a rămas fără stăpân a intrat în categoria domeniului statului [5]. Aici se adaugă și faptul că între timp, armata otomană se descompunea și deja nu prezenta o mașinărie puternică de război, reformele de modernizare întreprinse de către Selim al III-lea s-au lovit de un refuz puternic din partea ienicerilor, care pledau pentru un sistem vechi militar (Миллер, 1947, 73). În același timp, în cadrul imperiului creștea rolul aianilor [6] locali, care au contribuit în mod direct la descentralizarea puterii centrale [7]. Puterea centrală nu putea permite decentralizarea imperiului, din acest motiv, cu orice preț dorea să-i elimine pe acești conducători autoproclamați. În decretul sultanului din 1796, cârjalii sunt numiți „murdari, care au invadat ca niște paraziți satele și orașele țării" (Ихчиев, 1906-1907, 3-7). Se recunoaște că unele sate din Imperiu sunt pustii, viața locuitorilor din raiale este lăsată pe seama destinului, iar în regiunea Rumeliei domină anarhia [8]. În luptele interne, populația deja obosită de jugul străin nu acorda ajutor Constantinopolului, nevăzând în eventualul succes al Porții nici o perspectivă, nici pentru asigurarea liniștii și siguranței proprii, nici pentru dezvoltarea forțelor sale producătoare. Raiaua [9] era pe deplin conștientă că în timpul anarhiei nu va avea de suferit de pe urma nimicirii vreunei ordini legale, inexistente și până atunci, ci numai din cauza schimbării permanente a stăpânilor. Din acest motiv, bulgarii au contat pe autoorganizarea și apărarea proprie împotriva aianilor răsculați sau a pașalelor ce luptau cu sultanul, dar și împotriva Porții în care ei vedeau un dușman mai mare decît înșiși revoltații (Mutafcieva, 1971, 192-193). Un exemplu de autoorganizare a țăranilor bulgari împotriva cârjalilor a fost cel din orașul Kotel, în anul 1800. Oamenii au îngrădit orașul cu piatră și garduri din lut. În rezultat, tâlharii au încercat zadarnic de 3-4 ori să cucerească orașul, dar suferind eșec, au plecat (Киров, 1895, 361-362). În vara anului 1808, locuitorii din același oraș s-au revoltat împotriva conducătorului regiunii, Bojil Ciorbadji, pe care l-au ucis, iar apoi l-au fugărit pe judecătorul Alia din orașul Osmanpazar. După distrugerea locuinței ultimului, oamenii s-au întors acasă, crezând că pericolul a dispărut. Alia, la rândul său, a mers în orașul Razgrad și primind ajutor din partea judecătorului de acolo, s-a întors în satele bulgarilor. Oamenii fiind luați pe neașteptate au fost prinși. Unii au fost trași în țeapă, nouă oameni au fost trimiși către pașa din Ruse, care i-a aruncat pe prizonieri în Dunăre (Mutafcieva, 1971, 192-193).

Răzmerițele în cadrul Imperiului îi afectau direct pe bulgari. La 8 noiembrie 1767, comercianții bulgari i-au trimis o scrisoare lui valiul din Salonic [10], în care îi cereau să fie luate măsuri, pentru că revenind din Istanbul, ei au fost atacați de cete de războinici. Unul dintre comercianți, Costa, a fost rănit la picior, altul, Gheorghi – cu o săgeată la mâna stângă, iar Neno – cu iataganul la mână. Războinicii le-au luat și banii – 6.254 de groși (Българско.., 1969, 29-30). Autoritățile

locale nu au întreprins nimic pentru a soluționa acest caz. Un alt caz este cel descris de călătorul ceh K. Irecek. Potrivit lui, în 1793 cârjalii au atacat orașul Koprivștița (Иречек, 1978, 528). Când orășenii deja nu mai puteau rezista, ei au fugit în Plovdiv, Odrin, Dimotika, chiar și în Moldova. Tâlharii au jefuit gospodăriile, i-au ucis pe cei rămași, după care au ars toate casele, lăsând numai câteva ca să înnopteze în ele. În scurt timp, populația s-a întors și a început să reconstruiască orașul, dar tâlharii au atacat din nou, astfel Koprivștița a fost arsă de trei ori. În 1800, aici deja nu puteai să întâlnești nici un suflet viu (Иречек, 1978, 528). În 1803, cârjaliul Ali Mola cu banda sa de 2.000 de oameni a intrat în satul Karaevren, ocolul Burgas și a ucis 700 de bulgari (Войнов, 2006, 70). În același an, la 10 ianuarie, cârjalii au atacat satul Kara-erek; locuitorii în număr de 1.000 de persoane s-au retras în turnul care se afla în centrul satului. Văzând că nu pot să intre, otomanii i-au dat foc. Celor 30 de oameni, care au sărit de pe turn pe covoarele ținute de cârjali le-a fost tăiat nasul, urechile și scoși ochii, iar din pântecele femeilor gravide erau scoși pruncii și trași în țeapă. O femeie s-a salvat și a lăsat aceste mărturii fiind deja în Basarabia, în satul Iserlia, județul Akkerman (Киранов, 2005, 226-236). La 31 octombrie 1833, raiații din satul Kalugherovo, ocolul Plovdiv, i s-au plâns vizirului că în localitate a venit un oarecare Iusuf aga din partea cârjalilor și vindea oamenilor grâu la prețul de 18 groși, în timp ce se cunoștea că din alte sate îl cumpăra cu 16 groși, iar secara cumpărată cu 10 groși kilogramul o vindea cu 19 groși. În afară de aceasta, el și-a adus 20 de subalterni, pentru întreținerea cărora se cheltuiau câte 20.000 de groși pe an, o sumă exorbitantă pentru raiați (Дорев, 1940, 191).

Situația dezastruoasă din Bulgaria a fost constatată și în scrisorile generalului francez Opaka: „Când am trecut Dunărea cu scopul de a vedea și cerceta Bulgaria, am fost neplăcut surpins de marea mizerie și sărăcie care dominau în unele regiuni ce se află sub conducerea directă a puterii centrale. Măsurile propuse de sultan, care ar putea ușura situația raiaților, nu sunt luate în considerație de pașii locali. Populația turcă îi torturează pe creștini, alegând zilele de odihnă ale ultimilor pentru a-i scoate la lucrările obligatorii. Creștinul nu are niciodată dreptate în judecată. Pentru a demonstra că a fost săvârșită sau nu crima, el trebuie să aibă printre martori cel puțin doi mahomedani. Bulgarul lucrează, iar turcul care a venit fără invitație în casa lui mănâncă totul. Dacă țăranul câștigă măcar un groș, el este nevoit să-l ascundă" (Дорев, 1940, 191).

O altă metodă de discriminare a populației locale a fost cea de a-i chema pe țărani la lucrările obligatorii pentru creștini în folosul statului (Турски, 1956, 84). Țăranii erau obligați să facă angaria, adică aveau obligația să lucreze gratis pe câmpurile musulmanilor bogați, care îi considerau pe bulgari drept robii lor (Дорев, 1940, 112). În cazurile în care legea îi obliga pe bulgari să plătească lucrătorilor pentru munca lor, ei le spuneau să aștepte 15-20 de zile, timp în care țăranii trebuiau să efectueze alte lucrări. Când venea ziua remunerării, proprietarii achitau numai jumătate din sumă (Дорев, 1940, 221-224). Pentru țăranii creștini era imposibil să ceară dreptate prin judecată, pentru că legea islamică nu era de partea lor. În afară de lucrul pe care îl făceau în porturi – aduceau lemn și îl încărcau pe navele turcești - ei puteau fi trimiși în afara locului de trai. În 1826, o astfel de indicație au primit locuitorii ocolului Târnovo. Potrivit acesteia, în Constantinopol trebuiau să fie trimiși 300 de zidari și 300 de hamali pentru construcția unui spital militar în cartierul lui Davud pașa (Петров, 1987, 79-80).

La aceasta se adăuga obligația bulgarilor de a-i primi în casele lor pe toți trimișii și funcționarii sultanului. Astfel, la indicația judecătorului orașului Arciar, care a fost numit comendant al orașului Vidin în 1776, populația din ocolul Arciar era obligată să-și pregătească casele și produse pentru întreținerea oamenilor lui [11]. Ultimii, folosindu-se de această lege jefuiau sate întregi. Un exemplu demonstrativ este și cel al ofițerului englez Chipl. În 1829, ofițerul împreună cu prietenii săi, căutând un loc de odihnă, s-au apropiat de satul bulgăresc Plovdivsko. Din depărtare au văzut oameni ocupați cu treburile pe lângă casă, însă atunci când militarii s-au apropiat, satul s-a făcut într-o clipă pustiu. Bărbații au fugit, iar femeile au închis ușile și au proptit porțile. Numai focul a rămas nestins în sobe. Undeva se cocea pâinea, dar nicăieri nu se vedea nici un suflet viu. Englezul explică acest fenomen astfel: „Noi purtam fesuri turcești și din această cauză, sătenii au presupus că grupul nostru este suita unui pașă și pentru că acești oameni fură totul, fără a plăti, îi bat pe săteni și violează femeile, nu este de mirare că satul a fost cuprins de panică" (Петров, 1987, 85).

Drept exemplu care demonstrează cruzimea otomanilor sunt și cazurile din orașele Kazanlâc și Loveci, când turcii mergând în casele oamenilor violau femeile, le luau bărbații și îi călăreau ca pe niște cai, iar pe copiii lor îi speriau că o să vină noaptea și o să-i taie ca pe niște miei (Писахме.., 2004, 324-325).

O altă modalitate de asuprire a bulgarilor era nerespectarea tradițiilor lor religioase prin închiderea și distrugerea lăcașelor sfinte, a bisericilor. Nu întâmplător, la 28 decembrie 1878, când turcii au pătruns în satul Gabrovo, ei i-au ucis pe creștini și au ars bisericile „Sf. Ioan" și „Sf. Petca" (Sf. Vineri) (Писахме.., 2004, 121).

În martie 1801 ei au dat foc satului Teteven și bisericii, cu tot cu cărți și icoane, iar clericii au fost luați în sclavie (Писахме.., 2004, 123). În alte cazuri, bisericile erau jefuite. Așa s-a întâmplat în vara anului 1826, când turcii au intrat în biserica satului Țaribrod și au luat de acolo potirul [12], moaștele, câteva candele și 40 de groși (Писахме.., 2004, 143).

A suferit din cauza turcilor și Episcopul Sofronie din Vrața, care a trăit în epoca tulbure a lui Pazvantoglu din Vidin. El a scris o autobiografie în care descrie, într-o manieră impresionantă acele vremuri teribile. Autorul prezintă un caz, când fiind preot în ocolul Karnobat, a cununat doi bulgari din satul Șehlari. Mireasa, însă, era pe placul turcului Ahmed Gherian [13]. Aflând cine a cununat perechea și întâlnindu-l pe preotul Sofronie care era cu subalternul său Miloș, el a vrut să-l spânzure. Nu a reușit, deoarece preotul se supunea, dar Miloș fiind bătut a fugit. Atunci Ahmed a poruncit ca Sofronie să fie spânzurat nu în pădure, ci în sat, ca să vadă toată lumea. În timp ce era târât ca un animal de frânghia legată de gât, preotul a fost oprit în mijlocul drumului și i s-a pus condiția că va rămâne în viață

dacă va recunoaşte cununia drept nevalabilă. Sofronie din Vraţa a acceptat [14].

Mărturiile unor preoţi care au imigrat în Basarabia în timpul războiului ruso-turc din anii 1828–1829 sunt un izvor important pentru studierea stării clerului în cadrul Imperiului Otoman (Киранов, 2005, 226-231). Astfel, preotul Stefan Kiranov din colonia Glavan, judeţul Akkerman, a fost organizator al imigrării la nord de Dunăre. El povesteşte despre străbunelul său Chiril, care a fost hirotonisit preot la 18 ianuarie 1759 şi oficia serviciile religioase în 16 sate. Deseori el era luat de turci, dus în pădure şi torturat pentru a spune unde sunt ascunşi banii bisericeşti. Bunelul lui Stefan din satul Imoklara, ocolul Adrianopol, timp de trei luni a fost târât pe jos după ceata de turci prin păduri, bătut şi umilit. O altă rudă a lui, Vasilii Cetin, care a emigrat în satul Doluchioi, judeţul Ismail, a spus că deseori când petrecea serviciile divine, turcii veneau în sat şi împuşcau în direcţia lui, dar norocul a fost de partea lui şi el nu a murit (Киранов, 2005, 234). Alt preot din colonia Selioglo, judeţul Akkerman, Piotr Nikolaev, era torturat de turci, care îi băteau cuie sub unghii, după care îl loveau în cap şi îl lăsau să stea aşa trei zile. Într-un final, preotul şi-a ieşit din minţi. Din spusele preotului basarabean Kiranov, reiese că soarta oamenilor duhovniceşti era cea mai umilitoare. Preoţii erau obligaţi să ofere propria casă funcţionarului turc şi suitei sale, să-i hrănească, iar după masă, trebuia să plătească pentru „munca dinţilor" (trud na zăbite) (Киранов, 2005, 228). Când oaspeţii plecau, el trebuia să-i petreacă pe jos până la alt sat, purtând pe spinare roata de la căruţă, chiar şi atunci când erau furtuni şi ploi abundente. Din acest motiv, bulgarii le interziceau copiilor să frecventeze şcoala, din teama că vor deveni preoţi. Astfel, în 30 de sate puteai să întâlneşti doar un singur preot, dar şi el era îmbrăcat în costum turcesc, cu capul bărbierit de frica turcilor. Turcii erau puşi mereu pe provocaţii. Aşa de exemplu, seara ei schimbau câteva ţigle vechi pe altele noi, iar dimineaţa îi învinuiau pe preoţi că au încălcat regula potrivit căreia, bulgarii nu aveau voie să repare bisericile (Киранов, 2005, 230).

Violenţa asupra bulgarilor căpăta proporţii antiumane. La sfârşitul primei jumătăţi a sec. al XIX-lea, consulul Prusiei în oraşul Ruse, M. Kaliş, scria într-o notă informativă că holera s-a răspândit în tot oraşul Silistra (Германски.., 2002, 253). Au trecut 8 zile, dar de această boală au murit mii de oameni. Consulul menţiona că autorităţile civile nu iau măsurile obligatorii în asemenea cazuri, mai ales că el personal, de câteva ori, le-a cerut funcţionarilor turci să mute spitalul militar din cartierul populat de creştini în cartierul turcilor şi armenilor, care era situat pe dealul oraşului. Germanul concluzionează că turcii în mod intenţionat ţin în cartierul creştin spitale şi depozite militare, care sunt periculoase pentru viaţă (Германски.., 2002, 253).

Una din metodele de discriminare era cea privind limitarea îmbrăcămintei permise nemusulmanilor. La 19-28 iunie 1757 a fost emis decretul sultanului Mustafa al III-lea, care confirma legile vechi ce prevedeau mai multe obligaţii privind portul (Положението.., 1953, 97-98). În primul rând, hainele trebuiau să arate slăbiciunea şi murdăria creştinului şi evreului care trăiau în imperiu. În al doilea rând, barbaţilor nemusulmani li se interzicea să porte haine purpurii şi roşii, iar femeile nu aveau dreptul să îmbrace haine de culoare verde. Toţi trebuiau să poarte îmbrăcăminte veche. Femeilor creştine li se interzicea să facă baie împreună cu cele de religie islamică. Mergând pe drum, creştinul nu avea dreptul să poarte cu sine arme şi să călărească calul. El nu putea nici să-şi cumpere casă în cartierele musulmane. În al treilea rând, trimisul sultanului avea dreptul să intre în fiecare casă şi să verifice dacă decretul monarhului este respectat. Dacă depista nereguli, reprezentantul sultanului – mubaşirul – trebuia să-şi noteze numele celor „neascultători", pentru ca ulterior aceştia să fie pedepsiţi (Положението.., 1953, 97-98).

Creştinul bulgar simţea zilnic asupra sa politica de islamizare. Aceasta reieşea din dogmele islamului de a majora numărul supuşilor profetului Mahomed. Chiar dacă turcii susţineau că în imperiu drepturile reprezentanţilor altor confesiuni religioase sunt respectate, ei nu ezitau să-i impună pe creştini să treacă la islam. Dacă cineva se convertea la islam pentru unele beneficii, atunci toţi copiii lui din acest moment, după împlinirea a 14 de ani, erau obligaţi să treacă şi ei în religia musulmană. Creştinul sau evreul, care avea relaţii cu o musulmancă urma să fie ucis, cu excepţia cazurilor când îşi schimba religia. Dacă cineva din mânie pe religia sa, spunea că va deveni turc sau dacă la beţie sau din neatenţie rostea în glas una din dogmele islamice, acesta era obligat să devină mahomedan, altfel era ucis. Infractorul care a săvârşit o crimă gravă era imediat eliberat dacă se dezicea de religia proprie în favoarea islamului (Румелийски.., 1978, 151).

Creştinului îi era strict interzis accesul în moscheie, iar dacă totuşi intra, el avea de ales între a-şi pierde capul şi a accepta islamul. La sfârşitul sec. al XVIII-lea, regulile au fost înlesnite. Un străin putea să vadă moscheia doar cu voia sultanului, fapt pentru care trebuia să plătească 10 piaştri. Dar şi atunci, nu se ştia cum vor reacţiona musulmanii fanatici (Румелийски.., 1978, 145).

Legea nu le mai interzicea musulmanilor să se căsătorească cu o femeie de altă religie, dar cu condiţia că copii lor vor fi educaţi în religia tatălui. Dar acelaşi lucru le era strict interzis femeilor musulmane, cu excepţia cazurilor când bărbaţii lor se vor converti la islam (Румелийски.., 1978, 253). S-au păstrat cererile de convertire la islam, care sunau astfel: „Am primit credinţa divină mahomedană, mulţumindu-i Atotputernicului Dumnezeu. În numele Dumnezeului şi Profetului, eu îi cer fericitului meu sultan, atunci când trec în supuşenia lui, să mă bucure cu obişnuitele sume de bani pentru haine şi alte chestiuni...[Semnătura]: Robul Hasan-noumahomedan" (Румелийски.., 1978, 152). Astfel, reiese că pentru aderarea la religia oficială a Imperiului Otoman, se oferea un ajutor bănesc pentru procurarea hainelor pentru musulmani. Este evident că din cauza sărăciei şi a discriminării, mulţi creştini alegeau, în ultimă instanţă, această soluţie. Nu întâmplător, la 24 mai 1841, ambasadorul austriac în Rusia, Maizenburg do Maternih, descrie impresiile colonelului rus Liven, care în luna martie a aceluiaşi an a trecut din Serbia în Ţarigrad: „Traversând Bulgaria, baronul Liven a fost înconjurat de creştini de diferite vârste şi stări sociale. Ei veneau cu plângeri şi cereau protecţie împotriva hărţuirii la care erau supuşi de către funcţionarii turci. Ei au spus că nu au apărare în

fața musulmanilor și au atenționat că dacă nu vor primi ajutor, atunci vor fi nevoiți să treacă la islam, ca să pună capăt asupririlor" (Положението.., 1953, 192).

În unele cazuri, chiar și autoritățile locale interveneau în viața bulgarilor de rând. Spre exemplu, în regiunea Rumelia se cunosc cazuri când turcii, considerându-i pe bulgari drept robi și văzând o fată frumoasă, o făceau cu forța musulmancă, măritând-o cu un mahomedan (Турски.., 1958, 114-115). Drept justificare turcii aveau firmanul sultanului emis la 22 ianuarie 1844, în care se prevedea clar că „islamul trebuie să se impună insistent și forțat celor care nu sunt de acord, îndeosebi adulților" [15]. Deja la 11 martie 1844, conducătorul oblastiei Odrin raporta autorităților din Constantinopol că, bazându-se pe firmanul sultanului, el a convertit cu forța la islam băieți „greci, armeni și bulgari" [16].

Biserica Ortodoxă încerca să lupte cu acest fenomen prin anumite interpretări din Evanghelie. Așa, de exemplu, se explica, că dacă creștinul a făcut ceva rău agarenilor [17] și musulmanii îi vor pune condiția să treacă la islam pentru a scăpa de moarte, iar el nu va trăda religia creștină și va fi ucis de turci, atunci va fi slăvit ca un martir, care și-a răscumpărat păcatele prin chinuri, sângele căruia a spălat tot răul: „Feriți-vă! Acei care veți cădea în mâinele turcilor, să aveți răbdare și să nu trădați credința voastră și o să primiți de la Dumnezeu coroana și să nu vă temeți să spuneți: „Doamne Iisuse Hristoase, câte păcate am făcut din tinerețe până acum, tu ca un iubitor de oameni, ajută-mă să primesc moartea pentru tine", atunci vă veți bucura împreună cu alți martiri. Dar dacă veți pângări botezul vostru, Hristos vă va boteza în râul de foc" (Христоматия.., 1961, 449).

Unii bulgari mahomedani peste un timp se deziceau de islam. Împotriva acestora era aplicată violența. Un caz asemănător a avut loc în 1844, în orașul Lozengrad din oblastia Odrin. O fată de 16 ani, care s-a săturat de hainele vechi, într-o zi când tatăl său nu era acasă a mers la turci și le-a spus că vrea să devină musulmancă. Evident, turcii i-au îndeplinit dorința. Când a venit tatăl ei și a convins-o că a făcut o greșeală, tânăra a spus că se căiește și dorește să revină la creștinism. Deoarece tatăl fetei a cerut ca acest caz să fie revăzut, pașa a dispus ca aceasta să fie adusă în fața șurei [18] și să confirme că este creștină. Turcii, însă, au forțat-o să tacă și i-au propus să aleagă dintre doi musulmani pe unul drept viitorul său soț. Fata a refuzat, spunând că vrea să se întoarcă la tatăl său. Atunci ea a fost închisă într-o casă, după care reprezentanții șurei i-au scris lui pașa că convertirea la islam s-a efectuat de bună voie. Când tânăra a vrut să fugă, ea a fost prinsă și pusă în lanțuri, dusă într-o odaie întunecată și bătută, dar nici atunci nu s-a dezis de religia sa [19].

Iată un alt caz de persecuții religoase: cu câteva luni înainte de 5 septembrie 1844, un bărbat însurat s-a turcizat, iar după aceasta el nu a apărut acasă și soția lui nu a mai auzit nimic de el. În următoarea săptămână, ea a fost chemată în fața șurei, unde a fost înștiințată că este obligată să îl urmeze pe soțul său. Femeia a refuzat să se supună, explicând că s-a căsătorit cu un creștin, nu cu un turc. Drept urmare, aceasta a fost ținută timp de o săptămână în inchisoare, iar apoi a fost dusă la soțul său. Autoritățile locale au explicat că scopul nu era islamizarea femeii, ci de a o reîntoarce soțului său [20].

Bulgarii numeau „turcizare" (Положението.., 1953, 23) procesul de convertire cu forța la islam. Aceasta se explică prin faptul că în timpul dominației otomane au fost amestecați termenii „religie" și „nație" din cauza statutului important acordat islamului în cadrul Imperiului Otoman, una din dogmele căruia prevedea ștergerea identității naționale. Nu întâmplător, legea islamică îi diviza pe supușii sultanului de etnie bulgară în credincioși (musulmani) și necredincioși (ghiauri) (Kilavuz.., 1990, 35). Astfel, otomanii au vrut să învrăjbească reprezentanții unui popor pe criterii religioase.

O altă metodă de islamizare a populației locale a fost cea de strămutare forțată și sclavizare a bulgarilor. Uneori, pericolul venea nu atât de la autoritățile locale, cât de la satele musulmane. Așa de exemplu, locuitorii satului Iunuzabdal au năvălit asupra orașului Razgrad și au jefuit populația, luînd toate averile, mai ales ale raiaților săraci. Cei mai activi dintre atacatori au fost Kara Memiș, fratele lui Kior Suleiman, orășeanul kel Mehmedoglu Osman și prietenii acestora. Ei omorau oameni pașnici, violau femeile și copiii și îi luau prizonieri. Femeile le vindeau la piață ca pe animale, cu scopul de a lua pe ele bani (Положението.., 1953, 99). Martori ai actelor de violență similare au fost și călătorii străini. Astfel, polonezul Ciaka Ciaikovski menționa: „Noi personal am văzut cum o ceată de turci în Deliorman a atacat un sat bulgăresc, a luat în robie femeile și copiii. Turcii au luat cu sine tot ce puteau duce" (Суходолски, 1894, 439). Aceeași soartă îi aștepta pe cei care se revoltau împotriva jugului otoman, satele lor fiind arse, iar ei - luați în sclavie. Potrivit datelor, numai în 1841, după stingerea revoltei din orașul Niș [21] au fost uciși 300 de oameni, iar alți 70 – aduși în oraș și executați. Satele din suburbie au fost jefuite și arse. Capetele celor aduși în oraș au fost puse pe un pod ce trecea peste râul Nișava. În total au fost distruse 225 de sate bulgărești, fetele și femeile – violate sub privirile rudelor lor, iar apoi ucise. Mulți copii au fost vânduți în haremuri marilor funcționari turci (Положението.., 1953, 192, 201). Martor al acestor evenimente a fost J. Blanqui, care a scris: „Cu cât mai mult înaintam spre satele ascunse în pădure, cu atât mai ușor puteai să observi disperarea adâncă" (Blanqui, 1843, 158). Călătorul a remarcat că mahomedanii au pornit o vânătoare de populație, care era în totalitate creștină. Francezul a întâlnit în calea sa multe case arse, vii și livezi tăiate, copii umblând fără părinți și femei speriate. Numai câțiva preoți bătrâni cu barba albă au fost de acord să discute cu el în prezența arnăuților-musulmani, care erau angajați de pașa oblastiei (Blanqui, 1843, 160).

O altă revoltă a izbucnit în nordul Bulgariei, în anul 1850. Primii s-au revoltat bulgarii din districtul Vidin, după care 15 sate din ocolul Malkolomsk. Cele 2.000 de persoane care s-au adunat într-un sat au fost atacate de 50 de călăreți turci conduși de un arab. Omorând pe loc 250 de oameni, turcii s-au întors în orașul Lom, purtând pe vârful săbiilor capurile a patru bulgari (Българско.., 1969, 248). Aceeași soartă îi aștepta pe alți 3.000 de bulgari adunați în satul Grei din districtul Vidin. În urma atacului turcilor au fost uciși 316 oameni. A doua zi pașa și-a trimis oamenii ca să numere câți au murit în acel sat. Dând peste 20 de bulgari ră-

niți, care nu puteau să fugă, musulmanii i-au ucis și pe ei. După înăbușirea revoltelor, turcii au executat 800 de oameni, mulți dintre ei fiind din sate și din orașul Belogradcik. Mulți creștini au fost închiși în Diarbekir, iar cei rămași în viață au fugit în Serbia (Положението.., 1953, 201). Englezul Rid Wolsh, care a vizitat în acea perioadă Bulgaria, constata: „Unicele ființe vii pe care le-am văzut pe aceste câmpii fertile, a fost ceata de militari care se întorceau din Ipsala. Ei se îndreptau spre Constantinopol la Esir pazari. Unii călăreau cai, pe care erau urcați copii mici. Nenorociții, cu vârstele de până la 10 ani arătau ca niște miei" (Положението.., 1953, 128). Oamenii erau duși la piața de robi.

Iată ce a văzut călătorul François de Pucvil: „Pentru că ziua a fost bună și piața era bună. Am văzut femei în centrul curții, așezate pe bambus, cu picioarele încrucișate, despărțite în grupuri a câte 15 persoane. Hainele din mătase albă trădau soarta lor grea. Turcii care veneau la piață mergeau de la un grup la altul, le spuneau să-și deschidă gurile, priveau la mâinile lor de parcă ar fi cumpărat animale" (Френски.., 1981, 442). O altă privelişte descrie călătorul ungar contele Kelemen Mikeş în Vidin: „În fiecare zi vedeam lucruri triste, pentru că din toate direcțiile se aduceau robi bărbați, fete sau femei cu copii. E fericită acea femeie, care este cumpărată împreună cu copilul său, pentru că deseori unul cumpără doar copilul, iar altul - femeia. Într-o clipă mama este despărțită de copil, pentru a nu se mai revedea niciodată" (Маджарски.., 1976, 58-59). De obicei, prețul robilor la piața din Constantinopol varia între 500 și 1.000 de piaștri. Sclavii cumpărați chiar și la vârsta pubertății, erau educați în religia mahomedană, iar familia adoptivă avea un comportament respectuos față de ei. După 9 ani, potrivit dogmelor islamului, sclavul era eliberat. În cazul în care stăpânul murea, robii la fel trebuiau să fie eliberați. Rareori turcul își vindea robul, în mai multe cazuri el îl bătea ca pe fiii săi (Френски.., 1981, 467-469). În familie, soțul și soția puteau să aibă supușii proprii și soțul nu avea dreptul să pună mâna pe cei ai soției. Stăpânul se temea ca robul să nu se îmbolnăvească de dorul de casă și să fugă, pentru că aceasta ar fi însemnat pierderi financiare. La rândul său, francezul Ferrier de Sovbof compara robia barbară și antiumană în cadrul Imperiului Otoman cu sclavia în America (Френски.., 1981, 350), iar englezul Abesi caracteriza Poarta drept țara sclavilor, unde numai străinii sunt liberi (Румелийски.., 1978, 35). Creștinul și evreul nu aveau dreptul de a face comerț cu robi. Un străin putea să intre în piața sclavilor având un firman de la sultan, care de obicei se elibera ambasadorilor și agenților statelor străine.

Musulmanii nu renunțau nici la convertirea forțată a prizonierilor. Chiar și firmanul sultanului din iulie 1775 a fost trimis către conducătorii cetăților de lângă Dunăre cu indicația de a-i aduna pe toți voluntarii bulgari și prizonierii ruși, care au fost prinși în timpul ultimului război ruso-turc și a-i obliga să treacă la islam [22]. Cei care refuzau erau puși să facă cele mai murdare și grele lucruri și de obicei, erau duși acolo de unde le era imposibil să se mai întoarcă la confrații lor, trecând hotarul imperiului. Ei puteau fi eliberați dacă plăteau răscumpărarea, lucru de regulă imposibil, deoarece foarte rar cineva putea să ia legătura cu familia sa (Френски.., 1981, 479).

În alte cazuri, bulgarii erau strămutați forțat din locurile natale în alte părți străine. Iată ce imagine a rămas în memoria francezului François de Pucvil din satul Bonila, care se afla în 1801 la sud de orașul Ioannina, regiunea Epir din Grecia: „Populația acestui loc, în totalitate bulgărească, este condusă de un agă [23], care a fost numit de Ali pașa. Cei mai mulți dintre acești nenorociți au fost rupți de la casele lor în timpul campaniei militare împotriva lui Pazvantoglu. Fiind mutați din munții reci ai Bulgariei într-o regiune cu mult soare, ei se adaptează treptat la aceste condiții, dar își păstrează limba și obiceiurile. Mulți dintre bulgari deja vorbesc în greacă. Dar o parte a populației își va păstra caracteristicile naționale, care întotdeauna îi vor deosebi pe bulgari de albanezi" (Френски.., 1981, 55-58).

Date interesante despre bulgari în anii `30 ai secolului XIX a lăsat poetul și politicianul francez Alphonse de Lamartine (Alphonse de Lamartine, 1878, 236-237). Vizitând un sat bulgăresc de la poalele Balcanilor, el a văzut casele împrăștiate pe deal. Acestea erau construite din nuiele acoperite cu crengi pe care se observau încă frunze verzi. „Fiecare casă are câte o odaie și podeaua are funcția de beci. Bordeiul în care ne-am oprit nu avea fereastră. Trăind pe lângă bulgari am învățat moravurile lor, care nu diferă de cele ale țăranilor din Elveția și Savoie. Ei îi disprețuiesc și îi urăsc pe turci. Ei sunt pregătiți să fie independenți. Dacă turcii i-ar lăsa să-și prelucreze în liniște pământul, în scurt timp țara lor ar înflori, pentru că bulgarii sunt pasionați de agricultură" (Alphonse de Lamartine, 1878, 238-239). Autorul a vizitat și câmpul de lângă orașul Niș. Iar când s-a așezat să se odihnească lângă un monument alb și mare, el a observat că acesta era construit din cranii ale oamenilor [24]. Albite de ploi și de vânt, craniile formau un arc de triumf. Probabil, acolo erau aproape 20.000 de țeste, pe câteva dintre ele mai era păr, care arăta ca mușchii de pe stâncă (Alphonse de Lamartine, 1878, 240).

Unele din cele mai valoroase informații despre violența în Bulgaria, după cum am arătat, sunt mărturiile celor care au suferit nemijlocit din cauza acesteia. Astfel de mărturii au lăsat bulgarii stabiliți în Basarabia. Date importante a lăsat Eftimia Peikova, născută în 1952, din satul Victorovca, raionul Cantemir (Спомени.., 1996, 29-55). Femeia a relatat că vecina străbunicii ei spunea că turcii aveau un obicei: „Când intra turcul în curtea bulgarului, el îi cerea stăpânului casei să-i ducă calul să se usuce de sudoare și intra în casă. Femeia trebuia să încălzească soba și să-i gătească musulmanului mâncare, după care ultimul făcea tot ce dorea cu sărmana" (Спомени.., 1996, 45). În disperare, oamenii se duceau la râul Tungea și plângând, își spuneau toate durerile din suflet.

Din cele expuse mai sus am formulat un șir de concluzii. În primul rând, documentele contemporane ne arată că bulgarii creștini au fost supuși politicii de convertire forțată la islam, o politică severă și sistematică, implementată zi de zi. Populația locală era discriminată pe motive politice și religioase. În al doilea rând, remarcăm că populația creștină, spre deosebire de cea musulmană, era obligată să achite cele mai grele impozite, cel mai apăsător fiind dajdia, luată de pe fiecare cap și care accentua starea de sclavi a bulgarilor în propria țară. În realitate, impozitele erau colectate la dorința funcționarilor locali, care foloseau

acest drept pentru a jefui sate întregi. În multe cazuri ei cereau de la țărani impozite care de fapt nici nu existau. În același timp, ei vindeau creștinilor produse la prețuri de două ori mai mari decât cele reale. În al treilea rând, bulgarii erau practic umiliți în permanență prin obligația de a munci fără remunerare pe pământurile otomanilor bogați și de a participa la lucrările de construire a drumurilor, la defrișări în favoarea sultanului etc. Pe parcursul a luni întregi, oamenii nu-și vedeau locurile natale. În afară de aceasta, creștinii trebuiau să pună la dispoziția militarilor, funcționarilor și călătorilor străini propriile case, și în același timp, să-i asigure pe „oaspeți" cu hrană. Documentele demonstrează că funcționarii turci își băteau joc de bulgari, favorizându-i pe hoți, pentru a avea pretext de a intra în sate și a face samavolnicie. Cu aceeași nedreptate se confrunta bulgarul și în instanța de judecată, pentru că se considerau adevărate doar mărturiile musulmanilor. În al patrulea rând, remarcăm că persecuțiile creștinilor pe pământurile bulgare au fost deosebit de crude: o parte din biserici au fost distruse, altele erau transformate în moschei. Locașele, care au continuat totuși să funcționeze, nu puteau să aibă clopote. De asemenea, biserica nu putea fi construită pe lângă moscheie. Magazinele și atelierile bulgare nu trebuiau să fie îndreptate cu geamurile spre cimitirul musulman. Aici trebuie să adăugăm și islamizarea silită, reglementată prin legi. O altă formă de violență a fost cea de asimilare și islamizare prin strămutare forțată, răpirea oamenilor și sclavie. În rezultat, bulgarii pierdeau propria religie, cultură și limbă. Cea mai cumplită formă de asimilare a fost cea care se numea „impozitul de copii", atunci când părinții erau obligați să-și dea copiii, ca ultimii să devină ieniceri otomani. În același timp și sclavia era o formă de violență exercitată asupra bulgarilor, atunci când din sate erau ridicați oameni și vânduți ca vitele în piețele din marile orașe ale Imperiului Otoman.

Toate acestea au cauzat o imigrare masivă: populația din multe sate și orașe bulgare s-a văzut nevoită să părăsească locurile natale în căutarea unei vieți mai bune. Din aceste considerente credem că anume formele de violență practicate de turci au constituit factorul decisiv, care a adus la emigrarea a sute de familii bulgărești la nord de Dunăre și stabilirea lor ulterioară în sudul Rusiei, inclusiv în Basarabia.

Note

[1] Cârjaliu – hoț, tâlhar care făcea parte dintr-o bandă.

[2] Ciflic – mică moșie sau fermă.

[3] Tapia – document cu dreptul de a stăpâni pământul.

[4] Cethuda – subaltern.

[5] Национална библиотека «Св. св. Кирил и Методий». Ориентални отдел. Л.-М. 20/3, инв. № 2748.

[6] Aian – notabil, primar turcesc.

[7] Un exemplu demonstrativ în acest sens este familia lui Osman Pazvantoglu din Vidin, oraș în nordul Bulgariei. În primele zile ale anului 1788, acesta s-a revoltat împotriva Porții. În 1798, o armată otomană trimisă împotriva lui și condusă de Husein Küçük, nu reușește să-l captureze și să cucerească Vidinul. În 1799, sultanul îl iartă pe Pazvantoglu și îl numește pașă de Vidin. Din acel moment încep jafurile trupelor lui, numite și pazvangii, care ard numeroase sate, distrug orașe. În 1808, trimisul lui Sofronii din Vrața, bulgarul Ivan Zambin, se plânge la Petersburg, împăratului rus Alexandru I cu următoarele cuvinte: „Acest dușman nu numai distruge satele confraților noștri din Bulgaria, Tracia și Macedonia, dar și omoară tiranic oameni. Astfel, pazvangiii le-au dat foc copiilor adunați într-o clădire, femeilor li se taie sânii și degetele, pe bărbați îi chinuie prin încolăcire cu verigi fierbinți. Toate acestea se fac din cauza urii față de Biserica slavono-rusă, aceasta e cauza adevărată a revoltelor lor, motivul pentru a-i ucide pe toți creștinii"; Vezi: Орешков П. Няколко документа за Пазвантоглу и Софроний Врачански // Сборник на Българската академия на науките. Т. III. София. 1914. Fenomenul a cauzat fuga în masă, anume în acea perioadă, a mii de familii bulgărești în sudul Imperiului Rus; Скальковскій А. Болгарскія колоніи в Бессарабіи и Новороссійскомъ крае. Статистическій очеркъ А. Скальковскаго. Одесса, 1848; Защук А. Етнография Бессарабской области // Записки Одесского общества истории и древностей. Т. V. Одесса, 1863; Мутафчиева В. Кърджелийско време. София, 1977.

[8] Aici trebuie de menționat că această perioadă se remarcă printr-o migrație masivă a populației la Nord de Dunăre. – Грек И., Червенков Н. Българите от Украйна и Молдова. Минало и настояще. София: Издателска къща «Христо Ботев», 1993; Калчев К. Българската етническа общност в Бесарабия (XIX–XX в.). Възникване, развитие, принос в общонационалните процеси. Велико Търново: Унив. Изд. «Св. св. Кирил и Методий», 2009.

[9] Raia – creștin care plătea impozit turcilor și care trăia sub protecția legilor lor.

[10] Valia – conducătorul oblastiei sau vilaietului.

[11] Национална библиотека «Св. св. Кирил и Методий». Ориентални отдел. Видински кадийски регистър. № 77, л. 15.

[12] Potir – pahar de aur sau de argint, cu picior, în care se păstrează cuminecătura la biserică.

[13] Дунавски лебед. Букурещ, год. II. 1861.

[14] Ibidem.

[15] Национална библиотека «Св. св. Кирил и Методий»- Ориентални отдел. Ориентална архивна колекция. 191/15.

[16] Idem. Новопридобити турски архиви. XX, 1/28, л. 68.

[17] Agareni – provine de la numele Agari, care era mama lui Ismail, fiul lui Avraam. Ismail era considerat părintele arabilor.

[18] Șura – consiliul care reprezenta interesele comunității islamice.

[19]Архив на Института за история при Българската академия на науките, арх. кол. № IV, оп. № 18, а.е. 259.

[20] Ibidem, a.e. 261.

[21] Revolta din orașul Niș în 1841 a izbucnit din cauza asupririlor la care erau supuși bulgarii. Inițial, pașa din Niș i-a anunțat pe toți starostii obștești că potrivit noului firman al sultanului, ei trebuie să plătească o dajdie unică în sumă de 3 piaștri și 12 parale. Dar ca să plătească, trebuiau să fie compuse registre cu descrierea averilor lor, în baza cărora se calcula suma dajdiei. Cei care au venit, au scris că proprietarii aveau mai multe averi decât în realitate. Bulgarii s-au supus. La scurt timp, însă, ei au fost obligați să plătească zeciuiala pentru recoltă. Mai apoi li s-a cerut un procent anumit adăugător, egal cu 8 piaștri și 2 parale. În acele zile, în satul Matievț a venit pașa. Țăranii au pregătit pentru el mese întinse cu mâncare. După ce a mâncat și a băut toată noaptea, pașa a cerut ca sătenii să-și aducă femeile și copiii, care să-i cânte. Oamenii au răspuns că copii lor au lucrat toată ziua pe câmp, sunt obosiți și nu pot să-i îndeplinească dorința. Pașa s-a supărat și s-a întors în Niș. Dorind să se răzbune, el și-a trimis ostașii să violeze toate fetele din acel sat. Aceasta a și generat începutul revoltei masive a bulgarilor din regiunea Niș. – Романски Ст. Австрийските документи по Нишкото българско въстание от 1841 // Сборник народни умотворения, наука и книжнина. Кн. XXVI. София, 1910–1911.

[22] Национална библиотека «Св. св. Кирил и Методий». Ориентални отдел. Видински синджил, № 46, л. 59, а I.

[23] Agă – prefect de poliție.

[24] Acest monument a fost înălțat de către pașa din Niș după eșecul revoltei bulgarilor și sârbilor pe timpul mișcării de eliberare națională a sârbilor din 1804.

Literatura

Alphonse de Lamartine. Voyage en Orient (1832–1833). II. Berlin, 1878.

Blanqui J. Voyage en Bulgarie. Paris, 1843.

Kılavuz Ahmed Saim. İman-Küfür Sınırı. Marifet Yayınları. 3. baskı. İstanbul, 1990.

Mutafcieva V. P., Vianu Al. Frământările feudale din Bulgaria de Nord la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea și ecoul lor în Țara Românească // Relațiile româno-bulgare de-a lungul veacurilor (sec. XII–XIX). Studii. Vol. I. București, 1971.

Българско Възраждане. Христоматия по история на България. Част II. София, 1969.

Введенский Г. Э. Янычары. СПб., 2003.

Войнов Г. Геноцидът и Холокостът над българите. София, 2006.

Германски дипломатически документи / Науч. ред. Ц. Тодорова. Т. I. София, 2002.

Дорев П. Документи за българската история. Документа из турските държавни архива (1564–1908), част I. София, 1940.

Иречек К. История на българите с поправки и добавки от самият автор. София, 1978.

Ихчиев Д. Турски държавни документи за кърджалиите // Сборник за народни умотворения и книгописс. XXII–XXIII. София. 1906–1907.

Киранов Ст. Рассказ бессарабского священника о страданиях под турецким игом православных болгар, бежавших из Турции в Россию в 1830 году и поселившихся в Бессарабии // Православные храмы в болгарских и гагаузских селениях юга Украины и Молдовы. Болград, 2005.

Киров Г. Летопис на Жендо Вичов // Сборник народни умотворения, наука и книжнина. XXII. София, 1895.

Маджарски пътеписи за Балканите XVI–XIX век. Сборник на документи и материали. София, 1976.

Миллер А. Ф. Мустафа паша Байрактар. М.–Л., 1947.

Николле Д. Янычары. М., 2004.

Петров П. По следите на насилието. Ч. I. София, 1987.

Писахме да се знае. Архиви и документи. София, 2004.

Положението на българския народ под турско робство. Документи и материали. Съставил и редактирал Николай Тодоров. София, 1953.

Румелийски делници и празници от XVIII век. Сборник на документи. София, 1978.

Спомен за българския рай // Бесарабските българи за себе си. Съст. П. Митев, Н. Червенков. София, 1996.

Суходолски К. Българите в неиздадените мамоари на Чайка Чайковски (Садък паша) // Сборник за народни умотворения и книгопис. X. Средец, 1894.

Турски документи за Македонската историја. IV. Скопје, 1956.

Турски документи за Македонската историја. V. Скопје, 1958.

Френски пътеписи за Балканите, XIX в. Съставила Бистра Цветкова, I. София, 1981.

Христоматия по старобългарска литература. Под ред. П. Динеков, К. Куев, и Д. Петканова. София, 1961.

Rezumat

În articolul prezentat autorul, în baza materialelor publicate și a surselor inedite de arhivă, dar și a mărturiilor călătorilor străini, prezintă situații concrete ce demonstrează nerespectarea drepturilor bulgarilor. În acest context, sunt aduse următoarele exemple de utilizare a violenței față de bulgari: ieniceratul, jafurile, batjocura aplicată față de preoți, taxele exorbitante, islamizarea forțată, sclavia și politica de strămutare a populației, dusă de autoritățile de la Istanbul. Autorul ajunge la concluzia că violența a fost unul dintre factorii-cheie care i-au constrâns pe bulgari să imigreze la nord de Dunăre.

Cuvinte-cheie: imigrația, violența, islamizarea, deznaționalizarea, turcizarea.

Резюме

В данной статье автор на основе опубликованных, а также неизданных архивных источников и свидетельств путешественников приводит примеры ущемления прав болгар. В этом контексте выделяются следующие примеры насилия: янычарство, грабежи, издевательство над священниками, непомерные налоги, насильственная исламизация, рабство и переселенческая политика Константинополя. Исследователь приходит к выводу, что они являлись одними из решающих факторов, вынудивших местное население иммигрировать к северу от Дуная.

Ключевые слова: иммиграция, насилие, исламизация, денационализация, отуречивание.

Summary

On the basis of published materials and unpublished archival sources as well as testimonies of foreign travelers the article provides examples of infringement of the rights of Bulgarians. In this context the following examples of violence are distinguished: janissary, robberies, mockery of priests, excessive taxes, forced Islamization, slavery and the migration policy of Constantinople. The researcher concludes that the violence was one of the key factors that forced the Bulgarians to migrate to the north of the Danube.

Key words: immigration, violence, islamization, denationalization, turkerization.

Иван МИГЛЕВ

ПАСХА МЕРТВЫХ: СВЯЗЬ С НАЗВАНИЕМ СТОЛИЦЫ БОЛГАРИИ И ЕЕ ПРАЗДНИКОМ ПОКРОВИТЕЛЯ ГОРОДА (К постановке проблемы)

В данной статье выдвигается гипотеза о скрытом и неоднозначном смысле поминального праздника *Софинден*, известного, прежде всего, как *Пасха мертвых*. Импульсом к написанию этой статьи послужили результаты полевых исследований автора, проведенных на юге Республики Молдова и в Северо-Восточной Болгарии, связанных с обрядовыми особенностями поминального дня *Софинден*, а также указ Столичной общины о праздновании 17 сентября 1998 г. Дня Софии.

Благодаря, главным образом, студентам и докторантам из Южной Молдовы и Украины, в начале XXI в. в болгарских научных исследованиях о понедельнике после Фомина воскресенья, известного под названием *Софинден*, как день с предохранительными функциями, когда нельзя выполнять домашнюю и сельскохозяйственную работу для предохранения от болезней (Василева, 1985, 122), появились и другие сведения. В Северо-Восточной Болгарии и на юге Республики Молдова среди местного населения всех национальностей этот понедельник отмечается, прежде всего, как поминальный день, посвященный почившим близким, за поминовение чьих душ на кладбище раздают поминальные *подавки* (в пер. с болг. – подношения) и в честь которых устраиваются богатые трапезы. В это время совершаются все подготовительные ритуальные действия, присущие дням, известным в болгарском праздничном календаре как *задушницы*.

Среди определенной части болгар – и только среди них – этот поминальный день называется *Софинден*. Ни один респондент не дал ответа на вопрос: почему его так именуют? В научных публикациях на эту тему нам также не встретилось объяснение этимологии данного слова при обозначении поминального дня. Что касается параллельного наименования праздника Софинден – *Сувинден*, то следует отметить, что речь идет о «сухом» дне, *дне хаталия* (в пер. с болг. – опасный день), в который нельзя стирать и выполнять сельскохозяйственную работу с целью предохранения от болезней и неурожая.

Почему же часть болгар именуют этот день словом *Софинден*? При этом большинство из них говорят, что знают это название от бабушек и дедушек, так было «во веки веков», и о другом они не слышали. По нашим расчетам, основанным на сведениях от информаторов преклонного возраста, это название существует около двух веков: с начала XIX в. до сегодняшнего дня. Что в действительности могло скрываться под словом *Софинден*, кому посвящен этот праздник, что знали болгары о нем?

По прямой аналогии с такими праздничными днями, как *Петковден, Гергьовден, Димитровден, Петровден, Ивановден* и т. д., которые посвящены Св. Петке, Св. Георгию, Св. Дмитрию, Св. Петру, Св. Ивану, *Софинден* тоже должен означать день Св. Софии. Отсюда предположение о связи между Св. Софией и названием города София. Вероятно, к такому же выводу пришли и правители столицы Болгарии в последнем десятилетии минувшего века (см. выше).

Поразителен тот факт, что власти города с вековой историей лишь к концу XX в. спохватились, что у него отсутствует покровитель и день, в который его можно прославлять.

Есть исторические источники (хотя и немногочисленные), дающие информацию о том, когда и почему город назвали *Софией* и кто его покровитель. Первоначально город назывался *Средец, Сердика, Триадица,* а в конце XIII в. он получает имя *София* от названия церкви *Святой Софии*, которая становится символом города (Иречек, 1899, 14). Сама церковь построена во времена Юстиниана I Великого (527–565), по подобию церкви *Святой Софии* в Константинополе. Дальнейшая ее история в большой степени совпадает с историей самой столицы Болгарии (Филов, 1913, 143) [1].

О церкви *Св. Софии* как символе города София пишет в своих работах ряд авторов, главным образом, археологи (Добруски, 1896, 434-435; Спространов, 1906–1907, 28-3).

О понедельнике после Фомина воскресенья как о примечательном дне пишут очень немногие авторы (Даскалов, 1906–1907, 8; Маринов, 1981, 587; Стамболов, 1905, 45), также есть сведения об этом в газетах «Гайда» (1864) и «Македония» (1871). Речь идет о публикациях конца XIX – начала XX вв. В этнографических и фольклорных изданиях второй половины XX в. *Софинден* отмечен Маргаритой Василевой (Василева, 1973, 4, 1977; Василева, 1985, 122).

В вышедшей в 2001 г. книге «Сливенский храм „Св. София"» автор Георгий Тодоров указывает, что, по его данным, в недалеком прошлом *Софинден* праздновался в некоторых селах к северу от Старой Планины и в подбалканском поясе. Он отмечался как *Сувинден, Сухинден, Суфинден*, в который запрещалось работать для предотвращения засухи. Кроме того, упоминается, что в некоторых селах указанных районов устраивались соборы, совершалось освящение воды и масла за здравие, люди делали *курбаны* и подавали в честь некой бабушки Софии, которую считали своей покровительницей (Тодоров, 2001, 166-177).

В основе таких слов и словосочетаний, как *Софинден*, *Софиин день*, *Св. София*, находится греческое слово *София*, которое в переводе означает «мудрость». С нею богословы связывают Божью Премудрость.

По примеру царствующего города храмы Св. Софии воздвигаются в Солуне, Никее, Трапезунде, Сливене, Киеве, Новгороде, Полоцке. До XV в. не

изменяется богословский смысл имени «Св. София – Премудрость Божия», под которым подразумевался Христос. После XVI в. проявляется существенная разница между храмами, посвященными Святой Софии – Премудрости Божьей на Балканах и таковыми же в России. Первые сохраняют первоначальную Божественную сущность Иисуса Христа, а вторые посвящаются Святой Богородице. Предполагаем, что храм «Святая София» в Киеве и есть тот переход от восточно-римской к более поздней русской традиции.

В 809 г. хан Крум подчиняет Сердику и включает ее в границы болгарского государства. Во времена царя Бориса церковь «Св. София» возобновлена и становится городской соборной церковью, а во время Второго болгарского царства она преобразуется в митрополитский храм. Слава ее была настолько широкой, что посчитали необходимым переименовать город Сердика в ее честь – в Софию [2].

В Восточной римской империи храмы, носящие имя Св. Софии – Божьей Премудрости, отмечают свой праздник покровителя города в день освящения храма, который приходился обыкновенно на большие церковные праздники: Рождество Христово, Преображение, Воскресение, Вознесение. Уже упоминалось, что в России Софию связывали со Св. Богородицей, поэтому храмовый праздник мог быть в Успение или на Рождество Богородицы [3].

После освобождения Болгарии от османского ига в начале 30-х гг. XX в. экзарх Стефан вводит день 25 марта, Благовещение, в качестве престольного праздника софийского храма в болгарской столице – как праздник Св. Софии – Премудрости Божьей. Празднуется и день 4 января – в честь освобождения города от турецкого рабства. С середины и до конца века праздник города отмечается 3 апреля – в день, когда София объявлена столицей.

В одном приглашении церковного настоятельства храма в 1935 г. читаем следующее: «7 апреля – св. Благовещение, в воскресенье – храмовый праздник старинной столичной церкви Св. Софии – Божией Премудрости, которая в этот день самым реальным образом проявилась в воплощении второго лица святой единосущной и неразделимой Троицы – Бога-Слова, для спасения мира…» (Темелски, 2004, 13).

В первые годы переходного периода в конце XX в. Днем Софии избран день 17 сентября, который в церковном календаре отмечен как день Святых мучениц Софии, Веры, Надежды и Любови. У нас эти мученицы известны мало, существует календарное их прославление, храмы и параклисы в их честь не построены (Темелски, 2004, 13).

В центре города, на месте памятника Ленину возвышается огромная статуя, изображающая роскошную женскую фигуру, названную «Святая София». На голове фигуры – корона в форме крепостной стены. На левом ее локте сидит филин – символ мудрости и спокойствия, а в правой руке она держит лавровый венец – символ победы. Вместе с пилоном, на который она поставлена, ее высота составляет 15 метров. Идея воздвижения статуи принадлежит тогдашнему городскому руководству – чтобы третье тысячелетие было встречено достойно, с подходящим для столицы символом.

В настоящее время из церкви Св. Софии в столице, которая находится около Народного собрания, изъята храмовая икона, выполненная в 1933–1934 гг. художником Господином Желязковым, которая изображает богословское толкование посвящения храма. В середине – сам Христос Эммануил в белом стихаре, а за ним – сцена «Благовещение» – Св. Богородица и архангел Гавриил, а над всеми – Святой дух и Бог-Отец. Этим церковь подтвердила свою веру в то, что Премудрость Божия – это персонификация Второго Лица Святой Троицы, Божественный Логос, сам Господь Иисус Христос [4]. Эта икона заменена новой, изображающей Св. Софию и трех ее дочерей (Тодоров, 2000, 36-40).

Становится ясно, что до конца XX в. день Софии, с небольшой разницей в датах, отмечался весной (25 марта и 3 апреля), а с начала XXI в. – 17 сентября с категоричной уверенностью, что символом города является мученица Св. София, мать сестер Веры, Надежды, Любови. В указанное время Болгарская православная церковь почти не принимает участия в этом вопросе, а после того как она разрешила замену храмовой иконы, можно считать, что она согласилась с объявлением мученицы Св. Софии символом города. Спустя некоторое время эта тема вызывает полемику, в которую болгарская научная мысль не включается. Ученые начинают высказывать свое мнение по данному вопросу позже, во второй половине первого десятилетия третьего тысячелетия.

Как отмечалось выше, основываясь на полевых исследованиях в Северо-Восточной Болгарии и на юге Молдовы, связанных, главным образом, с поиском празднования *Софиндня*, полагаем, что появилось достаточно оснований считать, что рассматриваемый поминальный понедельник после Фомина воскресенья имеет отношение к поставленной проблеме – прояснению покровителя и символа столицы Болгарии города София.

Этот день известен под десятком разных названий, которые недвусмысленно подсказывают связь между ним и главным весенним христианским праздником – Пасхой. Неделю спустя после Воскресения Христова население упомянутых районов отмечает вторую, Малую Пасху (*Мъничук Великден, Кичук Паскелле*), посвященную душам умерших, которые до Спасова дня, Вознесения Христова спускаются с небес и обходят домашние пространства, которые населяли при жизни. Кроме *Малой Пасхи*, этот день во многих местах знают как *Великден на умрелите, Мъртвия/Мрътвия Великден, Паска Мертвых*. Ясно, что речь идет о дне, который определяется точно так же, как и *Великден*, кое-где *Малый*, посвященный умершим, размах празднования которого в некоторых селах указанных регионов ничем не отличается от чествования настоящей Пасхи. *Большой Великден* посвящен Воскресению Христа, а *Малый* – воскрешению душ умерших близких, независимо от возраста, в котором они почили. В то время как Христос – единственный и неповторимый в Рождении, Смерти, Воскресении и Вознесении, все остальные умерли в разные годы и дни от начала летосчисления, но для них тоже определен день

для поминовения, и это – понедельник после Фомина воскресенья.

Почему именно этот, а не другой понедельник или другой день около Пасхи, существует во многих районах Болгарии? Наверное, потому, что в церковных канонах записано, что поминки по умершим нельзя делать с Лазарева дня до Фомина воскресенья. Несомненно, празднующие *Софинден* строго соблюдают вышеназванное правило, которое, по всей вероятности, не принято болгарской православной церковью, но усвоено намного раньше, во время распространения христианства в болгарских землях, включительно и через апокрифы.

Итак, можно утверждать только одно: Пасха Мертвых имеет косвенное отношение к Пасхе, празднуется на восьмой – десятый день от Воскресения Христова и существует под разными названиями. В славянском русскоязычном мире этот день знают как *Радоница, Проводы, Родительский день* и т. д. (Агапкина, 2002, 292-301). Молдаване называют его *Paștele blajinilor, Paștele morților*, гагаузы – *Kiciuk Paskelle, Paskelle dokuzu*. Отмечаемый во всех православных церквях и календарях к северу от Дуная и не упоминаемый в болгарском православном календаре, но празднуемый населением Северо-Восточной Болгарии, включая Шуменский округ, этот день знают здесь как Софинден.

Об особенностях понедельника после Фомина воскресенья можно судить по публикации Петко Рачева Славейкова в «Цариградском вестнике» от 1855 г., где описываются несколько традиционных болгарских праздников. Он пишет, что в прошлом в этот понедельник в Софии проходил большой городской праздник (Славейков, 1885). Значение его, однако, ко времени публикации материала в газете утрачено. Автор не говорит, откуда он почерпнул эту информацию, но, как нам кажется, ее достаточно, чтобы вызвать интерес исследователя, так как она очень показательна.

София, *Видов день* в прошлом были «специальными» (то есть определенными, посвященными какому-то лицу или событию) днями, во времена, описываемые П. Славейковым, уже забытыми. Исходя из этого можно понять, что речь идет о сохранившихся до недавнего прошлого поверьях, согласно которым Понедельник после Фомина воскресенья считается плохим днем – *хаталия*, с негативными последствиями для того, кто не соблюдает традицию. Если бы автор написал не только *София*, но и *Софиин день*, а также добавил бы и *Сухинден*, то не было бы никакого сомнения относительно толкования его смысла.

Нетрудно понять, что данный день отмечался не от случая к случаю, а каждый год. Кроме того, автор добавляет, что в этот день «гадают». Когда освятили церковь Святой Софии в г. Средец (Триадица), в Болгарии был установлен «всеобщий праздник». А храм был освящен в 537 г.[5]

Неизвестно, в какой день недели происходило освящение, но последняя фраза из сообщения П. Славейкова гласит: «Софіинъ-ден бива всякога въ понеделник на Томината неделя» («Софиин день всегда бывает в понедельник после Фомина воскресенья»). Следовательно, церковь освящали в понедельник. В течение не менее 1500 лет церковь и государство имели отношение к Фомину воскресенью. Церковь освящала храм Святой Софии, а местные византийские власти распорядились о всеобщем празднике, и население знало о нем.

Кроме того, трудно сказать точно, о каком времени говорит П. Славейков. В то же время он отмечает: «Когда освящали церковь Святой Софии в г. Средец (Триадица), в Болгарии установили всеобщий праздник». Церковь Святая София освящена в византийские времена, город был назван Софией позднее, когда он был включен в болгарское владение.

Но и без особых затруднений по этому поводу можно утверждать: в упомянутый период VI–XIII (по нашему мнению – XIV в.), *Софинден* отмечался, по крайней мере, частью населения региона. И этот день непосредственно связан с церковью Святой Софии, покровителем которой является Иисус Христос, Премудрость Божия, а также с праздником дня города София.

Около пятнадцати веков после освящения храма Святой Софии – Премудрости Божией часть болгар сохраняют память о важности понедельника после Фомина воскресенья, а также его первоначальное наименование *Софиин ден*, кратко – *Софинден*, посвящают его памяти почивших близких и считают его второй, Малой Пасхой (болг. Малък Великден), Пасхой мертвых (болг. Великден на умрелите; гаг. Kiciuk Paskelle), – днем, который связывают с Воскресением Христовым и, хоть и забыли о его сущности как о Премудрости Божией, продолжают отмечать его в понедельник после Фомина Воскресенья, объявленный праздником для всего населения тогда, когда была освящена и церковь Святой Софии.

Выше отмечалось, что, по нашим расчетам, Софинден в сегодняшнем его величавом проявлении отмечается, по крайней мере, двести лет. Многолетние полевые исследования в Добрудже, Южной Молдове и Украине привели нас к выводу, что болгары, которые и сегодня продолжают называть понедельник после Фомина воскресенья *Софинднем*, являются наследниками того населения Северо-Восточной Болгарии, главным образом, Шуменского округа, которые жили в непосредственной близости от первых болгарских столиц, от крупных духовных и культурных центров – Плиски и Преслава. Это население определено историками как «старое болгарское население».

Эти выводы мы делаем не только на основании существования праздника *Софинден*, но и на базе диалектно-языковых параллелей, сравнения жилища, одежды, пищи, исторической памяти и, прежде всего, фольклорно-песенных и нарративных сопоставлений.

По причине различных вековых богословско-философских толкований о Святой Троице, открытые в разных местах софийские храмы связаны с нею и не имеют никакого отношения к христианской мученице Св. Софии и ее трем дочерям. В болгарских землях она неизвестна, и в ее честь не совершили ни одного строительства и не освятили ни одного храма.

Все вышеизложенное, основанное, прежде всего, на исследовании *Софиндня*, призвано показать, что именно поминальный понедельник после Фомина воскресенья – это тот день, который в веках, по крайней мере, с VI в. и до попадания Болгарии под османское иго, считался праздником Святой Софии, а позже – праздником города Софии.

И в новейшее время продолжают открываться церкви, связанные с именем Святой Софии. В мае 2012 г. в Никосии открыт самый большой храм на Кипре, носящий имя «Божия Премудрость – Святая София». Храмовый праздник будет отмечаться в Преполовение (подвижный праздник, который празднуется на 25-й день после Пасхи, между Воскресением Христовым и Пятидесятницей.

Софийская церковь – самый старый в Европе и в мире храм, носящий имя Божие (исключение составляет только Константинопольская «Святая София», превращенная в мечеть и музей), до сих пор не имеет колокольни. Колокол прикреплен подручными средствами к дереву перед ее входом.

Настоящее исследование призвано показать, что ни поминальный день Софинден, ни праздник столицы Софии не имеют никакого отношения к христианской мученице Св. Софии, а пятнадцатиметровая ее статуя в центре города продолжает напоминать, что мы должны научиться не только уважать самих себя, но и бережно относиться к духовному наследию, частью которого являемся.

Примечания

[1] http://www. sofiaculture.bg/130/index.php?load= istoria

[2] Ангелов Пламен. Софийската церква Св. София (Премъдрост Божия). http://uniquebulgaria.blogspot.com.es/2009/01/blogpost.html//Пламен Ангелов

[3] Старинен храм Света София – Премъдрост Божия. http://dveri.bg/София Премъдрост Божия в православното богословие на XX век.htm).

[4] http://www.pravmladeji.org/svsofia/index6.html.

[5] Коева Маргарита. Ранна християнска архитектура (IV–VII в.). http://www. Liternet.bg/publish9/mkoeva/teoria/ranna.htm/. http://dveri.bg/k988c

Литература

Василева М. Календарни празници и обичаи // Сб. Капанци. София, 1985.

Василева М. Календарни празници и обичаи от Разградско // НАЕИМ. София, 1973, 1974, 1977.

Василева М. Традиционни календарни и семейни обичаи в Карнобатско // История и култура на Карнобатския край. Т. 3. София, 1993.

Даскалов Хр. Празники и обичаи от Тревненско // СбНУНК, кн. XXII–XXIII. София, 1906–1907.

Двери на православието. Осветиха най-голямата църква в Кипър. http://dveri.bg/k988c

Добруски. Материали по археология на България // СбНУ, кн. XIII. София, 1896.

Извори за българската етнография // В-к «Гайда» от 10 август 1864 г. София, 1992.

Извори за българската етнография // В-к «Македония» от 10 май 1871 г. София, 1992.

Иречек К. Пътувания по България. Пловдив, 1899.

Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи // Избрани произведения. Т. 1. София, 1981.

Православен календар. София, 2009.

Славейков П. Р. Цариградски вестник, бр. 226, 1885.

Спространов. Бележки и приписки по софийските черкви // СбНУ, кн. XXI–XXIII. София, 1907.

Стамболов С. Обичаи и поверия от Берковско // Сб. НУНК, кн. XXI. София, 1905.

Тодоров Г. Света София, Премъдрост Божия и паметник на нейната противоположност. София, 2000.

Тодоров Г. Сливенският храм «Света София – Премъдрост Божия». София, 2001.

Филов Б. Софийската църква Св. София // Материали за историята на София, кн. IV. София, 1913.

Rezumat

În acest articol se expune o ipoteză conform căreia există sensul ascuns și ambiguu a sărbătorii de pomenire *Sofinden*, cunoscut în primul rând ca *Paștele morților*. În baza acestui articol sunt puse rezultatele cercetărilor de teren, efectuate de autor în partea de Sud a Republicii Moldova și de Nord-Est a Bulgariei, legate de caracteristicile zilei de pomenire *Sofinden*. Autorul ajunge la concluzie că această zi este direct legată cu biserica Sf. Sofia, care se află sub patronajul lui Isus Cristos, cu Înțelepciunea lui Dumnezeu, cu sărbătoarea zilei orașului Sofia, de asemenea.

Cuvinte cheie: Bulgaria, Dobruja, Sudul Moldovei, Sofinden, Sf. Sofia, Isus Cristos, Înțelepciunea lui Dumnezeu.

Резюме

В статье выдвигается гипотеза о скрытом и неоднозначном смысле поминального праздника *Софинден*, известного, прежде всего, как *Пасха мертвых*. Импульсом к написанию этой статьи послужили результаты полевых исследований автора, проведенные на юге Республики Молдова и в Северо-Восточной Болгарии, которые связаны с обрядовыми особенностями поминального дня *Софинден*. Автор приходит к мнению о том, что этот день непосредственно связан с церковью Святой Софии, покровителем которой является Иисус Христос, Премудрость Божия, а также с праздником дня города София.

Ключевые слова: Болгария, Добруджа, Южная Молдова, Софинден, Святая София, Иисус Христос, Премудрость Божия.

Summary

The author sets forward a hypothesis about the hidden and ambiguous meaning of the remembrance day of *Sofinden* known first of all as the *Easter of the Dead*. The article was inspired by the results of the author's field researches in the south of the Republic of Moldova and North-Eastern Bulgaria concerning the ritual peculiarities of the remembrance day of *Sofinden*. The author concludes that this day is directly connected with the church of Saint Sophia, the patron of it being Jesus Christ, the Divine Wisdom, as well as with the day of the city Sofia.

Key words: Bulgaria, Dobruja, Southern Moldova, Sofinden, Saint Sophia, Jesus Christ, the Divine Wisdom.

Ludmila MOISEI

EVOLUȚIA ȚESUTULUI ÎN ISTORIOGRAFIE

Țesutul este una dintre cele mai vechi îndeletniciri atestate atât pe teritoriul țării noastre cât și în spații mai îndepartate. Atestat încă î.e.n, tesutul a avut zei ocrotitori atât la poporul nostru cât și la marile civilizații ale omenirii (Mușu, 1982, 41). La japonezi, de exemplu, zeița Tanabata ocrotea arta țesutului. La egipteni, zeița Neith se considera a fi chiar creatoarea și inventatoarea războiului de țesut (Drâmba, 1997, 85) pe când zeița Hedihatidin era patroana fabricării pânzei albe pentru cultul morților. În mitologia slavă Zeița Mokosi era considerată patroana care ocrotea lucrările femeiești ale torsului și a țesutului (Kernbach, 1978, 18). În mitologia greacă zeița Arahne, reprezenta țesătoarea ideală (Drâmba, 2004, 53). În mitologia românească protectoarea țesutului era Joimărița (Olinescu, 1942, 72). Astfel, se considera că prelucrarea lânii, alternând cu cea a cânepii și inului, se încadrează în două date ultimative: cea a Joii Mari, până când trebuia toarsă toată cânepa de teama Joimăriței și cea a Sfântului Andrei, când trebuia terminat melițatul și „pusă bine" melița sau numai „limba", unsă cu usturoi, ca să n-o fure strigoii, despre care se credea că se strâng în noaptea din ajunul Sf. Andrei și se bat cu limbile melițelor pe la răspântiile drumurilor (Butură, 1978, 291).

Conform descoperirilor arheologice, în spațiul românesc, țesutul era cunoscut încă din neolitic (7000/6500 – 4500/4000 î. Chr), respectiv cultura Criș, iar cea mai veche urmă de țesătură este atestată pe un fund de vas de lut descoperit la Aldeni-Buzău, aparținând neoliticului timpuriu și anume fazei Bolintineanu. În neoliticul dezvoltat și spre sfârșitul acestei epoci, aproape nu există așezare în care să nu fie întâlnite fusaiole sau greutăți pentru războiul de țesut (Bichir, 1958, 429). Dovadă a faptului că meșteșugul țesutului apare pe teritoriul patriei noastre din neolitic, ne sunt și fusaiolele de tors, capetele de rășchitor din corn, greutățile de plasă folosite la războiul de țesut vertical. În epoca bronzului (2000/1800 – 1200/1050 î. Chr), torsul și țesutul au luat o și mai mare dezvoltare după cum reiese din numărul mare al fusaiolelor de lut, variate ca formă și ornamentare. In epoca fierului (1200– 650/600 î. Chr. – 450/400 î. Chr. – 106 d. Chr.), în afară de materialele rezultate din săpături, ne stau ca dovadă a practicării țesutului și reprezentările de pe Columna lui Traian și monumentul de la Adamclisi (Bichir, 1958, 431). Despre acestea se menționează: „Dacul… e îmbrăcat într-o cămașă cu mâneci scurte, în pantaloni strâmți, deasupra are o manta scurtă. Pe vreme rea își poate pune un cojoc cu glugă și încălța opinci din piele, cu vârful îndoit în sus…" (Conțescu, 1990, 18).

În dezvoltarea tehnicilor de prelucrare a fibrelor textile, în primul rând a țesutului o etapă importantă a fost marcată de răspândirea războiului de țesut orizontal, atestat pe teritoriul patriei noastre, începând din secolele X–XII (Butură, 1978, 287). Folosirea războiului de țesut orizontal este confirmată și de anexele uneltelor și de calitatea țesăturilor, descoperite ulterior (1958) într-o groapă din așezarea de la Garvăn ce pare a fi servit ca încăpere pentru țesut în care erau ținute toate lucrurile în legătură cu torsul și țesutul, precum și alte obiecte de preț. Între acestea s-au găsit și capete metalice de tindeici, piese importante până în zilele noastre la războiul de țesut orizontal, cu care se asigură uniformitatea țesăturii, lățimea ei.

Evoluția țesutului este demonstrată și de documentele vremii care ne permit să constatăm că în perioada feudală pe lângă curțile domnești și boierești, pe domeniile mănăstirești erau organizate ateliere în care se țeseau stofe, pânze și covoare (Olteanu, 1965, 33). În secolele X–XII, atelierele de țesut și stofele fine din Bizanț erau renumite și în Occident, precum și în lumea „ barbară", unde de cele mai multe ori ajungeau sub formă de daruri (Butură, 1978, 288).

Deja în secolul al XV-lea, în unele slobozii din Moldova, se țeseau postav și pânză, care erau vândute la târguri (Olteanu, 1965, 34). În această perioadă meșteșugul era atât de răspândit, încât Anton Maria del Chiaro Fiorentino remarcă faptul că în Țările Române „era o adevărată fabrică de țesut în fiecare casă" (Pavel, 2006, 205). În afară de materialele scrise, tehnica de lucru, compozițiile ornamentale, cromatica rafinată precum și gama bogată și variată a categoriilor de țesături,acesta remarcă o îndelungă tradiție în domeniul țesutului și a folosirii textilelor în cadrul portului popular, cât și în cadrul țesăturilor de interior țărănesc (Olteanu, 1965, 134).

Cele mai vechi știri despre țesăturile de lână, de interior denumite scoarțe, datează din secolul al XVI-lea anume din vremea lui Despot Vodă 1561–1563 (Bănățeanu, 1957, 32). Iohanne Sommer, profesor la școala latină din Cotnari în elogiile sale scrise în limba latină, ne oferă informații: „fetele cunoșteau arta țesutului la covoare. Covoarele erau decorate cu diverse ornamentații. Erau țesute cu struguri, acele motive ce indică abundența și pot da ochiului o impresie plăcută" (Bârsănescu, 1967, 86). În secolele al XVII-lea, al XVIII-lea și al XIX-lea, ne vorbesc despre scoarțe unii călători străini. Astfel, aflăm din însemnările lor de călătorie, că „…în Moldova existau ateliere de țesut, în care lucrau doamnele și fetele familiilor mari" (Iorga, 1921, 241). În secolul al XVIII-lea din inițiativa domnitorilor se înființează ateliere de țesut, încurajându-se industria țesutului, iar la sfârșitul secolului al XVIII-lea Grigore Ghica a înființat o fabrică de postav lângă Iași, la Chipereşti (Olteanu, 1965, 175).

Ștefan Olteanu și Constantin Șerban, în lucrările referitoare la evul mediu susțin că „țesăturile românești proveneau în mare parte din atelierele meșteșugarilor specializați din sate" dat fiind faptul ca la sate existau meșteșugari care se ocupau în mod exclusiv cu pieptănatul lânii, „pieptănarii", sau cu torsul ei, „torcătorii" (Olteanu, 1965, 179). În una din călătoriile sale efectuate în 1799 prin Crimeea și Basarabia Pavel Sumarocov observă și ne mărturisește: „Obiceiul moldovencelor de a toarce în mers mi-a părut ciudat, straniu, dar foarte folositor" (Postolachi, 2001, 106).

Potrivit datelor documentare, pe unele domenii mănăstirești în special, se făceau țesături de o calitate superioară și în cantitate însemnată, ele constituind unul din articolele pe care domeniul respectiv le valorifica pe piața târgurilor și orașelor. De exemplu prin-

tre produsele de pe domeniul mănăstirii Cozia, pe care aceasta le valorifica la 1451 pe piața târgurilor din Țara Românească, se număra și postavul. Un caz asemănător se cunoaște în Moldova. Meșterii țesători ai sloboziilor lui Iațco și Negoiești realizau pânză și postav pe care le comercializau pe piața târgurilor și orașelor în 1466 (Butură, 1978, 290).

Atât pe domenii, la sate, cât și la orașe, existau numeroase instalații „industriale", unele dintre ele utilizând energia hidraulică, cu ajutorul cărora se efectuau diferite operații, ca de exemplu, toarcerea lânii, finisarea țesăturilor (Costăchel, Panaitescu, 1957, 53). Astfel de instalații existau în orașul Baia din Moldova, ele fiind menționate la 23 aprilie 1448, când Petru-Voievod dăruia lui Mihail logofăt „locul morilor noastre din târgul nostru din Baia, unde au fost vechile mori domnești ale părinților noștri și ale fraților noștri. Ca să-și facă mori și ce va fi voia lui fie torcătorie de lână sau piuă de sumane" (Olteanu, Serban 1965, 73).

Pe domeniile feudale, operațiile pregătitoare țesutului erau destinate femeilor și fetelor tinere din familiile țăranilor dependenți și de țiganii robi. La începutul secolului al XVIII-lea, Del Chiaro menționa existența unor asemenea meșteri în subsolul caselor boierești, care lucrau la războiae de țesut (Șerban, 1965, 256). La curtea boierului Constantin Apostolache lucra o fată de 16 ani „torcătoare la furcă", iar la cea a vel slugerului Ioniță Crețulescu o altă fată de 14 ani „torcătoare de bumbac cu roata" (Olteanu, 1965, 258). Pe unele moșii țesutul era practicat de către femeile sărace pentru plata datoriilor (Ionașcu, 1975, 250).

Până în prezent țesutul decorativ reprezintă o artă vie. Cu ajutorul celor mai simple și rudimentare instrumente și astăzi se confecționează atât pânza simplă în 2 ițe, cât țesături ițate (păretare, fețe de masă și de iorgan, prosoape, piese variate ș.a). În republică meșteri talentați continuă tradițiile artistice ale genului asigurând continuitatea și unitatea culturii și artei populare. Femei de la țară, practică diverse tehnici de țesut decorativ, multe dintre ele evidențiindu-se drept cele mai înzestrate și talentate, care nu doar repetă și copiază ornamentele, dar completează compozițiile ornamentale cu detalii valoroase. Analizate din punctul de vedere al sincretismului dintre stil și frumos, aceste creații se fac remarcate printr-un înalt grad de profesionalism și asigură perpetuarea meșteșugului prin adaptarea lui la modernitate. Tezaurul cultural al fiecărui popor este zestrea moștenită, ce contribuie la integrarea lui în marea comunitate a popoarelor lumii. Cultura populară, fiind o parte a acestui tezaur, determină în mod elocvent specificul etnic, sintetizează și exprimă în mod generalizat experiența vitală acumulată de popor pe parcursul întregii istorii, tradițiile lui artistice, potențialul lui de creație.

În zilele noastre arta devine tot mai importantă. Datorită faptului că dezvoltându-se în forma producției manuale, arta populară meșteșugărească păstrează relația nemijlocită între creator și materialul utilizat, raportul său individual față de el și realizarea operei. Este tot mai evidentă valoarea ei spirituală și rolul important pe care arta populară l-a avut și l-a păstrat în prezent în formarea și dezvoltarea artei profesionale. Pentru a schița în linii generale tendințele dezvoltării țesutului decorativ la etapa actuală, este necesar să subliniem, că dintre domeniile meșteșugărești, acesta a fost unul dintre cele mai răspândite, datorită însemnătății avute în cadrul gospodăriei țărănești.

Subliniind caracterul de masă de altădată al acestei îndeletniciri, astăzi constatăm că țesutul este încă cunoscut, dar nu și practicat masiv în mediul rural. Schimbările social economice din ultima jumătate de secol au impus țesutului decorativ transformări esențiale. Este vorba de reducerea sau ieșirea din uz a unor materiale naturale tradiționale cum ar fi inul, borangicul, cânepa, coloranți vegetali. Ele au fost substituite tot mai frecvent de firele artificiale sau sintetice și respectiv de coloranți artificiali. Este știut că din anii `40 ai secolului al XX-lea țesutul decorativ a intrat într-o fază de declin. Un rezultat mai sesizabil în politica statului de dezvoltare a meșteșugurilor populare a început prin organizarea în anul 1973 a Asociației Meșteșugurilor populare artistice, denumită mai târziu „Artizana", unde se realizau articole textile: covoare, cuverturi, macaturi, diverse tipuri de țoluri, prosoape, draperii, piese de port. Deși nu a putut soluționa multe din problemele tehnologice specifice ea a contribuit la păstrarea potențialului unor meșteșuguri artistice populare, inclusiv a țesutului decorativ. A fost prima încercare de valorificare în condiții economice noi a tradițiilor meșteșugărești seculare. Această experiență a demonstrat că putem reuși cu adevărat să continuăm meșteșugurile populare, dacă vom studia și valorifica cu atenție moștenirea culturală.

Fiind la un început un simplu meșteșug, țesutul a evoluat continuu datorită perfecționării tehnicii de lucru, dezvoltării relațiilor comerciale, dar și meșterilor profesioniști care au contribuit la dezvoltarea țesutului fiind adevărați făuritori de tradiții. În domeniul artei țesutului, meșterii se impun prin creații de valoare, pline de originalitate, cu calități estetice remarcabile, creații ce se vor înscrie în patrimoniul cultural mondial.

Literatura

Barnea I. Noi contribuții la cunoașterea țesutului în așezarea de la Garvăn (sec. X–XIII) // SCIV, XII, 1961.

Bălteanu I. Dezvoltarea meșteșugurilor la etapa contemporană // Revista de Etnografie, nr. 1. Chișinău, 2000.

Bănățeanu T. Arata populară în Republica Populară Română: țesături, cusături. București, 1957.

Bârsănescu Ș. Zori de cultură umanistă în Moldova, secolul al XVI-lea (1561–1563). București, 1967.

Bichir Gh. Contribuție la cunoașterea țesutului în așezarea de la Gărvan // SCIV, IX, 1958.

Bogdan N. Orașul Iași. București, 1913.

Butură V. Etnografia poporului român. Cultura materială. Cluj-Napoca, 1978.

Catalogul documentelor moldovenești în Arhiva istorică centrală a statului, 1347–1620. Vol. I. București, 1957.

Ciocanu M. Ștergare moldovenești: (sf. sec. XIX – încep. sec. XX): Colecțiile muzeale: Catalog. Chișinău, 2003.

Conțescu I. Columna Traiană. București, 1990.

Costache V., Panaitescu P. Viața feudală în Țara Românească și Moldova (sec. XIV–XVIII). București, 1957.

Documente privind istoria României, veacurile XI–XV. Tomul A. Moldova (1384–1457). Vol. I. București, 1857.

Drâmba O. Istoria culturii și civilizației. București, 2004.

Ionașcu I. Relații internaționale ale României în documente (1368–1900). București, 1957.

Iordache Gh. Ocupații tradiționale pe teritoriul României. București, 1986.

Iorga N. Istoria românilor printre călători. Vol. II. București, 1921.

Izvoare privind istoria României. Vol. I. București, 1964.

Kernbach V. Dicționar de mitologie generală. București, 1978.

Mușu Gh. Din mitologia tracilor: studii. București, 1982.

Nicolescu C. Date noi cu privire la istoricul costumului în Moldova // SCIA, București, 1957.

Olinescu M. Mitologie românească. București, 1942.

Olteanu G. Șerban C. Meșteșugurile din Țara Românească și Moldova în Evul Mediu. București, 1965.

Pavel E. Studii de etnologie românească. Iași, 2006.

Postolachi E. Cercetările etnografice-bază fundamentală în renașterea și dezvoltarea artei naționale // Lucrările conferinței pentru o colaborare fructuoasă între cercetători și fermieri în mil. III. Chișinău, 2002.

Postolachi E. Covorul moldovenesc. Chișinău, 1985.

Postolachi E. Textilele – fenomen de cultură și istorie // Revista de etnologie, nr. 3, Chișinău, 2001.

Rezumat

Prezentul articol abordează evoluția țesutului ca meșteșug în istoriografie. Articolul conține informații și aprecieri ale călătorilor străini pe teritoriul Pruto-nistrean. De asemenea, un rol deosebit se acordă atitudinii poporului nostru pe parcursul timpului față de această îndeletnicire multiseculară.

Cuvinte-cheie: țesut, fusaiole, așezarea de la Garvăn, război de țesut.

Резюме

В данной статье рассматривается эволюция ткачества как ремесла в историографии. Статья содержит сведения и оценки иностранных путешественников, побывавших в Карпато-Дунайско-Понтийском регионе. Также особое внимание уделено вопросу отношения нашего народа к этому занятию на протяжении веков.

Ключевые слова: ткачество, обороты шпинделя, поселение Гарван, ткацкий станок,

Summary

This article considers the evolution of weaving as a craft in historiography. The article contains data and assessments of foreign travelers within the Prut-Dniester interfluve. Peculiar attention is paid to the attitude of our people to this occupation thvoughout the centuries.

Key words: weaving, spindle-whorls, Garvan settlement, loom.

COMUNICĂRI

Наталия ЗИНЕВИЧ, Татьяна СТОРОЖКО

УСТНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ ЦЫГАН/РОМОВ В УКРАИНЕ

Распад социальной реальности на различные поля и анклавы, множественность типов индивидуального опыта, плюрализм практик повседневности привели к росту научного интереса к локальным социокультурным формам бытия, стимулировали актуализацию проблемы пространства и пространственных измерений исторических исследований. В фокусе исследования находится разнообразие жизненных миров и индивидуальных траекторий, которые традиционно считались второстепенными или периферийными.

Устная история – актуальное направление исторической науки, позволяющее перейти от изучения «крупных событий и личностей» к «истории повседневности», раскрывая глубинные конструкты социального бытия сквозь призму субъективного опыта респондентов. В последнее время в украинском историографическом пространстве получают распространение устно-исторические проекты, направленные на разработку тематик, которые долгое время относились к маргинальным – это, в частности, гендерные штудии, история социокультурных и религиозных групп и этнолокальных сообществ.

Среди таких тем особое место занимает проблема изучения цыганского этноса с помощью устно-исторических подходов. Цыгане как этнос формировались на европейском континенте, на пересечении противоположных культур. Это обусловило их существование в нескольких системах координат – как отдельная общность, как интегральная часть нации государства проживания. Дисперсный характер расселения этноса обусловил поливариантность этносоциальных моделей развития цыганской культуры. В данном исследовании представлена попытка характеристики эвристических возможностей устной истории как специфической стратегии исследования с ориентацией на методы, адекватные образу социальности, построенной на разнородной почве дискретной, гетерогенной, мозаичной социокультурной реальности. Все приведенные выше характеристики свойственны цыганской этнической общности на протяжении столетий и характеризуют современные изменения социокультурного пространства.

Изучению устного исторического нарратива посвящены исследования О. Кись, Т. Пастушенко, Е. Стрекаловой. Рассмотрению нарративных источников как составляющей информационных ресурсов цыгановедения уделяют внимание в своих работах российские исследователи Н. Бессонов, И. Махотина, Г. Цветков.

Особенности применения устно-исторического подхода к изучению цыганского этноса обусловлены этнической спецификой сообщества. Исследование начинается со сбора материала в среде ныне живущих людей. С одной стороны, полученные источники открывают возможность изучать «информационно бедные» темы и составляют ценный архив для междисциплинарных исследований уникальных явлений и массовых процессов, с другой стороны, эти данные требуют осторожной оценки, проверки на репрезентативность и достоверность. Следует учитывать характерные черты языкового мышления и языковой картины мира цыган. Бытование в цыганском коммуникативном пространстве концепта «рома – гадже» накладывает отпечаток на уровень информативности и достоверности интервью. Практика показывает, что проведение повторного интервьюирования позволяет детализировать и уточнить полученную информацию, а также частично решает проблему ее верификации.

Переосмысление многолетнего опыта краеведческой работы породило критическое отношение как ко многим собранным в ходе такой работы источникам, так и к результатам их интерпретаций. Материалы этнографических экспедиций, как правило, попадая в архивы отдельных исследователей или научных учреждений, фактически становятся недоступными для большинства исследователей. Перспектива их камеральной обработки и источниковедческой публикации отодвигается в неопределенное будущее, практически исключая их использование для современных исследований в рамках социокультурной истории. Вместе с тем теоретико-методологические и этические приоритеты устно-исторических исследований, разработанные западными учеными и творчески переработанные украинскими исследователями, нашли отражение в археографо-этнографических экспедициях. Если во многих западноевропейских устно-исторических проектах активно задействованы социологи и культурные антропологи, то в Украине ими занимаются преимущественно историки, а в последнее время все активнее вовлекаются этнологи.

Инициативы и реализация начинаний, связанных с подготовкой и проведением устно-исторических проектов в Украине на протяжении последних десятилетий прежде всего во Львове, Харькове и Запорожье, а также организационные усилия легитимизировали деятельность устно-исторической междисциплинарной среды.

С конца 1990-х гг. в различных регионах Украины сформировалось несколько научно-образовательных центров: Институт истории церкви Украинского католического университета (1992), Институт устной истории Запорожского национального университета (1999), Переяслав-Хмельницкий учебно-научный центр (2005), Лаборатория устной истории Киево-Могилянской академии (2006), Учебная лаборатория Киевского национального университета им. Т. Шевченко «Центр устной истории» (2011). По инициативе участников

междисциплинарной научной конференции «Устная история в современных социально-гуманитарных штудиях: теория и практика исследований» (2006, Харьков) была основана Украинская Ассоциация устной истории (УАУИ), которая функционирует на базе Восточного института украиноведения им. Кузнечных при Харьковском национальном университете им. В. Каразина (председатель д. и. н. Г. Гринченко). На сегодня это скорее виртуальная организация, которая мобилизует региональные наработки и ориентирована на объединение интеллектуального потенциала как представителей различных социогуманитарных дисциплин (применяющих метод устной истории либо использующих устно-исторические источники), так и создаваемых в Украине специализированных институций (преимущественно на базе музеев и высших учебных заведений).

В Беларуси, к примеру, обособленная научная институализация на местах отсутствует, а функции ассоциации с конца 2011 г. выполняет интернет-ресурс «Белорусский архив устной истории», представляющий собой онлайн-хранилище коллекций устных воспоминаний, собранных разными исследователями истории Беларуси. Хранение и широкое использование подобных материалов направлено на формирование определенного нетрадиционного корпуса исторических источников. История Беларуси XX в., в том числе ее наиболее актуальные и малоисследованные проблемы, в представленных на сайте документах проявляются через призму взгляда свидетеля времени.

Можно говорить о том, что значительная часть устно-исторических проектов осуществляется при поддержке донорских организаций. Их анализ в рамках недавно проведенного Всеукраинского круглого стола «Устная история в Украине: современность и перспективы» (21 апреля 2012 г., Киев) засвидетельствовал преобладание изучения негативного, трагического опыта, познавательно-привилегированный статус «жертв» в исследовании тоталитарного прошлого (прежде всего в условиях сталинизма и нацизма). Это породило большой массив источников, альтернативных официальному героизированному советскому дискурсу, с одной стороны, и наличие в подобной виктимизации элементов политической манипуляции путем создания так называемых «идеальных жертв», с другой, Страдающая жертва выгодна для власти, поскольку фактически лишена возможности продуцировать собственную историю. Можем отметить, что большинство устно-исторических проектов, прямо или опосредованно касающихся изучения цыганского национального меньшинства, рассматривают свой объект в статусе пассивной жертвы. Таким образом, значительно сужается информационный потенциал собранных источников, а также возможности фиксации позитивного опыта на уровне коллективной социальной памяти о прошлом. Неомифологи так называемой «современной ромской элиты» при поддержке некоторых международных организаций способствуют кодификации предполагаемой ими версии истории. Существует также и ряд других проблем.

Сложное иерархически структурированное коммуникативное пространство цыган образует систему «кругов общения», с характерными лексическими маркерами в их языке (романи). Основой межкультурного разделения в цыганском языке является дихотомия «рома – гадже» («цыгане – нецыгане»), которая и сейчас остается важнейшим культурным концептом для всех групп цыган. Ее сущность тесно связана с отношениями с окружающей нецыганской средой: внешние условия (преследования, экономическая и социальная дискриминация, физическое уничтожение) зачастую служили катализатором процесса культурной изоляции, появления различных стандартов поведения и оценки для цыган и нецыган, приводили к минимизации контактов с последними.

Сейчас это явление можно проследить на примере отношения к журналистам. Неоднократно приходилось наблюдать: цыгане стараются вообще избегать любых интервью, опросов, особенно «боятся» фотоаппаратов («приходили уже к нам, расспрашивали о традициях, обычаях, интересовались историей, еще попросили сфотографировать всю семью, а потом в газете написали про какие-то кражи, наркотики и „карточку" нашу поставили»).

В работе с информантами определяющую роль играет налаживание доверительных отношений. В цыганский дом желательно входить с человеком, который пользуется в данной семье непререкаемым авторитетом. Как отмечает Н. Бессонов, «важно дать почувствовать, что вы интегрированы в цыганскую среду и обладаете базовыми культурными концептами».

Культурная дистанция между исследователем и носителем языка часто создает трудности для адекватного понимания культурного содержания цыганского языка и является причиной неточностей, встречающихся в научных публикациях в трактовке семантики социально значимых терминов. При общении с нецыганами основными стилистическими маркерами выступают, с одной стороны, шаблонные речевые формулы, а с другой – избегание упоминания о некоторых вещах и явлениях (языковые табу), или, наоборот, использование этих упоминаний. В цыгановедении пока недостаточно разработаны подходы, рассматривающие проявление особенностей этнической культуры в языковом мышлении и связь языка со спецификой структурирования мира его носителем. Причину подобного Г. Цветков выводит из нехватки этнических цыган среди ученых.

Во время перехода от доисточниковой стадии бытования устных сообщений к созданию устно-исторического нарратива возникает ряд вопросов, связанных с проблемой субъективности, а значит, и достоверности этого источника. Пристальное внимание к отдельно взятой личности с учетом особых ментальных устоев дает понимание сущности глубинных катализаторов поведенческих форм респондентов и обусловливает набор исследовательских методик «устных» историков в ходе создания, фиксации и последующей интерпретации новых источников устной истории.

Устные исторические источники, создаваемые на основе опросов и расспросов непосред-

ственных участников и очевидцев изучаемых событий, представителей своего времени, благодаря уровню развития современной техники пребывают в нескольких формах (видео- или аудиоинтервью, варианты транскрипции полученного нарратива). Наряду с ними в ходе экспедиций проводится сбор неустно-исторических материалов (фотографии, документы, вещи), которые являются важным дополнением к реконструкции «живой» истории. Во многом признание устной истории и ее подходов обусловлено принципами открытого доступа широкого круга исследователей и общественности к созданным архивам. Тем самым предусматривается возможность публичного рассмотрения и проверки адекватности авторских выводов, вычленения «голосов» как информантов, так и исследователей, сопричастных к созданию устно-исторического источника. Становится возможным плюрализм подходов к изучению и оценке исторических событий и явлений. Из негативного в позитивный фактор переводится диалогичность, связанная с проблематичностью, альтернативностью и неоднозначностью устного исторического источника.

Инновационным компонентом устно-исторических подходов является применение методов анализа сформированных «устных» источников, основанных на смене оптики от микропроцессов до массовых явлений. Произошла некая реабилитация второстепенной информации. Именно ранее отсекавшаяся часть информации устно-исторического источника (ошибочные факты, разнообразие оценочных характеристик) приобретает важное значение для изучения явлений коллективной памяти.

Прежде собиратели фольклора не оказывали должного внимания особенностям реализации рассказчиком устного текста, в его вербальной и невербальной составляющих. Между тем именно их функционирование позволяет получить дополнительные сведения об особенностях жизни традиций и роли памяти в фольклорном процессе.

Во многих случаях респонденты считают, что они ничего важного и ценного не помнят (или с ними ничего важного и интересного в жизни не происходило). В такой ситуации следует правильно сформулировать конкретные вопросы, которые помогли бы доказать обратное и убедить опрашиваемых в значимости и чрезвычайной ценности подробностей. Стилистическая окрашенность речи определяется различными аспектами коммуникации: гендерными, половозрастными, этикетными, конфликтными или нейтральными. Характер изложения зависит не только от рассказчика, но и от жизненной ситуации и аудитории. Когда одновременно в интервью участвуют двое (например, супруги) и более лиц (групповое интервью), появляется возможность зафиксировать не только монологические рассказы, но и живой обмен воспоминаниями. Индивидуальная и коллективная память постоянно пересекаются, формируя индивидуальные меморации под влиянием общественности, создавая образ реальности. Когда изложение материала переходит к упоминанию общего предка, переплетаются устно-исторические и фольклорные тексты, в результате чего происходит фольклоризация текстов, что дает возможность рассматривать их с точки зрения методических подходов фольклористики. Стоит заметить, что оптимальным при выборе подхода к записи интервью является биографический, в формате рассказа о своей жизни без вмешательства интервьюера. Во время свободного изложения в памяти рассказчика ассоциативно всплывают в первую очередь те эпизоды и моменты, которые имеют наибольшую субъективную ценность. Как отмечает Т. Пастушенко, это дает возможность выявить смыслообразующие моменты конструирования его биографического повествования.

Есть еще один аспект, отражающий взаимовлияние индивидуального и коллективного мнемонического потока, подчеркивающий своеобразие устных историй как источника. Воспоминания респондентов о событиях, происходивших вне их жизни или относящихся ко времени их глубокого детства, преимущественно основываются на рассказах старшего поколения или на непосредственном наблюдении за их реакцией на определенные события и ситуации. Поскольку представители младшего поколения в свои детские годы имели возможность общаться со своими значительно более старшими родственниками и были участниками многих событий (а детская память особенная – она фиксирует то, на что взрослые вообще не обращают внимания, и даже не могут вспомнить факт существования этого явления) они, не будучи непосредственными свидетелями, включают в свои биографии элементы биографии рода – предания и рассказы дедов, отцов.

Рассказы, связанные с детством, обычно особенно эмоциональны. В качестве своеобразных «подсказок», пробуждающих в памяти воспоминания, могут быть задействованы фотографии. Календарная дата в большинстве случаев для респондента неинформативна. Воспоминания становятся более четкими и полными, если человеку напоминают об участниках или месте события. В ходе многих социологических исследований оказывается необходимым актуализировать автобиографическую память респондентов. Например, если мы спрашивали о дате высадки на Луне или сроках президентского правления, они зачастую пытались сначала восстановить в памяти эпизоды своей жизни в этот момент: «это было, когда мама с отцом только покинули сцену», «моя сестра тогда еще не была замужем» и др.

Устная традиция в семье обычно передается по женской линии. Для женских воспоминаний характерна большая детализация фактов сравнительно с воспоминаниями мужчин. Н. Бессонов обращает внимание на односторонность подхода к воспоминаниям цыган, который обычно включает стандартный набор тем. Например, при описании таборной жизни традиционно предполагается рассмотреть свадебную и похоронную обрядность, материальную культуру, традиционную кухню и т. д. Между тем, у женской половины табора была своя специфика заработка, свой взгляд на окружающий мир.

Действительность гораздо шире шаблонных

представлений и этнических стереотипов. Так, остается малоизученной ситуация с межнациональными браками. Если в литературе присутствуют упоминания о цыганках (чаще всего хоровых), которые выходили замуж за представителей русской аристократии, то белым пятном остается вариант, в котором девушка из нецыганского окружения вышла бы замуж за кочевого цыгана и стала жить в таборе. Так, более-менее известным фактом в истории г. Ахтырки является брак кочевой цыганки и барона фон Радена, что связано, прежде всего, с дальнейшей благотворительной деятельностью баронессы. Из воспоминаний цыганских информантов стало ясно, что вторая модель брака была довольно распространенной. Девушки из числа коренного населения нередко связывали свою судьбу с табором. Они кардинально меняли образ жизни: гадали, просили милостыню, в совершенстве изучали цыганский язык и т. д. Девушки, которые после замужества жили в цыганских семьях, рассказывает В. П. Карамзина, «сами учились балакать по-цыгански, мы ж балакалы – и воны, и харашо балакалы». Здесь нельзя не вспомнить Елену Ильин, украинку по происхождению, о которой сами цыгане говорили, что «она была даже лучше настоящих цыганок». С особой гордостью отмечали, что в их среде Лена всегда общалась исключительно на цыганском языке. Сейчас в каждом цыганском доме, куда бы вы ни зашли, услышите об этом человеке только положительные отзывы.

Память на текст, считают исследователи, особенно проявляется в ходе освоения традиции. Она играет важную роль и для исполнителей, ориентированных на воспроизведение текста. Эвристический материал экспериментальной методики повторного воспроизведения текста обосновала А. Брицина. Сама методика осуществления повторных записей получает все большее распространение в мировой фольклористике.

Проведение повторного интервьюирования в различных жизненных ситуациях позволяет детализировать и уточнить многие вопросы, вернуться к упущенным фактам или подробностям и составить более цельную картину. Возникает проблема верификации (проверки правдивости собранной информации). Целесообразным является определение круга респондентов, знакомых с этими же темами (соседей, родственников). Выявленные несоответствия не всегда связаны с желанием что-то скрыть, часто это делается, чтобы приукрасить рассказ, подать себя в выгодном свете. Невыгодные же для себя моменты респонденты иногда предпочитают вообще не вспоминать. Исследователь, который проводит интервьюирование, должен иметь хотя бы начальные знания в психологии (а в нашем случае – этнопсихологии).

Обязательным этапом записи любого интервью является его юридическое оформление. Относительно цыган этот вопрос следует решать с учетом ментальных особенностей и специфики традиционного уклада цыганских семей. Зачастую проблему надо решать не столько с информантом, сколько с главой семьи.

К примеру, для цыган, которые в течение нескольких поколений живут на территории украинско-российского пограничья – Ахтырщины, характерно двуязычие – использование в семейном общении родного цыганского языка (смеси диалектов русска рома и сервицкого), а также широкое применение местного говора украинского языка. В диалектном тексте как разновидности языкового пространства содержатся не только региональные языковые черты, но и важные этнологические сведения о быте, историческом прошлом края, обычаях, традициях. Таким образом, потребность реализации собственного жизненного опыта в условиях его табуирования на общественном уровне происходила на единственно доступном – родственном.

Интересным является то, что часто родственники, живущие под одной крышей, из-за различия диалектов не понимают друг друга, и поэтому в быту все чаще пользуются языком окружающего населения. Так, ахтырский цыган Ю. Н. Лысенко вспоминает, что после женитьбы в доме часто возникали недоразумения с женой и тещей: «Как у нас вот слово что-то одно значит, а у них оно получается – ругня и обижаются тогда. А как разберемся, тогда уже самому смешно».

В зависимости от целей, задач и целевой аудитории публикации источников устной истории выделяют научно-критический и научно-популярный методы транскрибирования устных сообщений. Цыганская культура, несмотря на небольшую прослойку интеллигенции, остается устной. С этим связан ряд проблем создания интервью и их последующего транскрибирования. Цыгановеды Н. Бессонов и И. Махотина отмечают неотложность фиксации устной истории, прежде всего – воспоминаний «последнего кочевого поколения».

Чтобы избежать лакун в документальной социальной памяти и для обеспечения ее полноты необходимо комплектовать архивы фондами личного происхождения, материалами устной истории, коллекциями документов по истории отдельных регионов. Опыт формирования специализированных архивов при цыгановедческих центрах Болгарии, Великобритании, Сербии, Франции, Чехии заслуживает изучения и применения.

Часть этих вопросов можно вполне реально решить усилиями студентов, включив блок цыгановедческих вопросов в тематические вопросники устно-исторических проектов.

Ныне в Украине успешно осуществляется ряд проектов: культурно-исторический проект Института украинистики и Запорожского национального университета «Села Украины», проект «Устная история Степной Украины», «Устная история независимой Украины (1989–1991)» и др. Одним из проектов, в рамках которого записывались свидетельства цыган, стал проект Фонда исторических видеоматериалов «Люди, пережившие Шоа». Фонд был основан режиссером С. Спилбергом в 1994 г. для сохранения воспоминаний тех, кто пережил Холокост, а также воспоминаний других свидетелей и жертв нацистских преследований. В марте 2010 г. стартовал научно-исследовательский проект «Пути исчезновения. Память евреев и ромов Транснистрии». Цель проекта – путем интервьюирования методом «oral

history» определить связь между депортациями и истреблением еврейского и ромского населения Транснистрии в годы Второй мировой войны. Экспедиции по Украине проводит католический священник Патрик Дебуа, в ходе которых записано больше 700 интервью со свидетелями массовых расстрелов нацистами. Им написана книга «Собиратель воспоминаний. Кровавыми следами Холокоста» (издана в 2009 г. на украинском языке при содействии посольства Франции). Редакцией газеты «Романі Яг» в течение 2005–2006 гг. проводился сбор воспоминаний цыган, переживших геноцид. По его результатам была опубликована научно-популярная книга «Білий камінь з чорної катівні: Голокост ромів Закарпаття» (А. Адам, Ю. Зейкан, Е. Навроцкая). Примечательно, что среди рекомендуемой тематики конкурсных работ в рамках IX Международного конкурса творческих работ школьников, студентов и учителей «Уроки войны и Холокост – уроки толерантности» (2012) предлагается тема «Нацистская политика уничтожения ромов (цыган) во время Второй мировой войны».

В связи с вышесказанным сделаем ряд выводов:

- проблема изучения цыганского этноса из разряда второстепенных переместилась в число актуальных;
- своеобразный устно-исторический бум в Украине стимулировал институализацию и профессионализацию социогуманитарных исследований в этом направлении;
- большинство проектов имеют международный формат и кроме научной составляющей выполняют определенные социальные функции, в частности предоставление права «голоса»;
- такие подходы особенно актуальны в современном цыгановедении, где устные воспоминания являются важным компонентом источниковой базы изучения истории и культуры ромов/цыган;
- наметившаяся актуализация тематики, связанной с изучением цыган в рамках более широких (локальных, региональных, национальных, международных) проектов, по нашему мнению, ведет к необходимости более тесного сотрудничества цыгановедов с исследователями, реализующими устно-исторические проекты, в том числе использование теоретических и практических наработок, учет специфики цыганского этноса;
- отсутствие специализированных «цыганских» архивов и перспектив их появления в ближайшее время повышает значение отдельных тематических документальных фондов в составе активно формирующихся устно-исторических архивов;
- запись видеоинтервью дает возможность изучения невербального компонента коммуникации. Для реконструкции и создания целостной картины отдельных сюжетов истории важным является дополнение фондов копиями фотографий. Учитывая степень сохранения видео- и фотоматериалов в цыганских семьях, повышается значение оригиналов, хранящихся в специализированных центрах. Существование отдельного фонда, в свою очередь, ставит вопрос обеспечения вспомогательной литературой, которая касается цыганской диалектологии, в частности относительно украинских цыган;
- поскольку потребность реализации собственного жизненного опыта в рамках цыганских локальных сообществ осуществлялась, прежде всего, на семейном уровне, это актуализирует проблему аудио- и видеофиксации устной истории и дальнейшего транскрибирования меморатов цыган. Конструирование источниковой базы создаст основания для самоидентификации ромского этнического меньшинства и для толерантного отношения к нему как к «другому».

Светлана ПРОКОП, Татьяна ЗАЙКОВСКАЯ

СЛЕДУЯ ЗАВЕТАМ НАРОДНОЙ МУДРОСТИ

Возможно, сказка – самое прекрасное, что только есть в жизни человеческой. Со сказкой мы появляемся на свет, со сказкой засыпаем. Мы живем со сказкой и умираем с нею.
М. Эминеску

В рамках международного проекта, осуществляемого сотрудниками Института культурного наследия АНМ, при поддержке Межгосударственного фонда гуманитарного сотрудничества государств-участников СНГ, с 2011 г. идет работа над сбором, переводами, редактированием и подготовкой к изданию шести томов сказок серии *Сказки народов СНГ*: молдавские, гагаузские, цыганские, болгарские сказки (Республика Молдова); украинские сказки (Украина); армянские сказки (Армения).

Цель проекта – ознакомить читателя всего пространства СНГ со сказками этносов и этнических групп Украины, Армении и Республики Молдова. Ведущая роль в выполнении проекта принадлежит исследователям нашей республики, которые координируют деятельность по сбору и переводам сказок с другими республиками и формируют тома. В связи с этим следует отметить, что составление томов в значительной степени осуществляется за счет собранного на местах фольклорного материала, ранее не публиковавшегося. Это в первую очередь относится к болгарским сказкам, собранным на юге республики, к цыганским сказкам, которые собирались по крупицам в местах компактного проживания цыганского населения Молдовы (в р-нах Хынчешть, Сорока, Унгень и др.). Кроме

того, хотя часть сказок, вошедших в шеститомник, и были опубликованы, но это было так давно, что эти издания сегодня стали раритетными.

Серийное издание сказок этносов и этнических групп Республики Молдова, Украины и Армении позволит реактуализировать сказки народов постсоветского пространства, прежние переводы которых нередко содержали в себе идеологический подтекст, а также послужит благодатной основой для работы специалистов-исследователей, в научных кругах которых такого рода издания продолжают оставаться востребованными.

В эпоху глобализации и потери духовных ценностей возвращение к нравственным истокам, заложенным испокон веков в сказках тех или народов, продолжает оставаться одной из актуальных задач общества. Красочное издание, содержащее перлы народной мудрости, попадет во многие дома и семьи, где растут дети. Именно этим руководствовались авторы проекта при включении в каждый том около 25 цветных иллюстраций, выполненных специально для этих изданий молодыми талантливыми художниками нашей республики. Эти иллюстрации несут в себе богатую этнографическую информацию о костюме, жилище, утвари, ландшафте… Подобное издание будет способствовать также сближению культур народов СНГ, в силу исторических обстоятельств разделенных политическими и экономическими перегородками. Исходя из того, что в Республике Молдова проживают компактно представители различных этносов и этнических групп: молдаване, румыны, украинцы, русские, болгары, гагаузы, цыгане, немцы, белорусы, армяне, поляки, грузины и др., логичным представляется в будущем издание сказок и других этнических групп, обозначив, таким образом, перспективу расширения проекта, которая может касаться не только продолжения издания заявленных сказок, но и публикации новых. Поскольку жанр сказки, понятный не только взрослым, но и детям, является одной из наиболее доступных форм ознакомления с другой культурой и традициями, – жанр, способный в ненавязчивой форме передать подрастающему поколению вечные духовные ценности народа. Предлагаемый проект способен возродить деятельность по собиранию фольклора, в частности, в странах Восточной Европы.

Общеизвестно, что сборник братьев Гримм «Детские и семейные сказки», выходивший в период с 1812 по 1815 гг., не только оживил деятельность по собиранию фольклора в разных странах, но и открыл для широкой публики факт, до тех пор известный лишь узким специалистам: сказочные сюжеты во всем мире необычайно похожи. Так, например, в Европе и Африке, Азии и Америке бытуют схожие сказки, на сегодняшний день говорят о 75%-ном совпадении сюжетов. Именно в тот период стали появляться научные труды, объясняющие это явление, а также работы, в которых предпринимались попытки создать общую классификацию сказок. В этом контексте уместно подчеркнуть, что даже при совпадении сюжетов, этническая составляющая позволяет этим сказкам сохранять свою национальную самобытность и входить в мировую сокровищницу устно-поэтического творчества.

В европейском фольклоре жанр сказок объединяет много видов (волшебная, новеллистическая, о животных и др.). Посредством сказки маленькие дети, у которых отсутствует жизненный опыт, не развито абстрактное и логическое мышление, познают окружающий мир. Именно через сказку ребенок, подражая героям, постигает основы нравственного воспитания, заложенные в ней в непрекращающейся борьбе добра и зла. Ребенок, у которого не сформировалось понятие времени и пространства как продукт абстракции, способен воспринять сказку как один из способов подачи информации. Сказка служит для ребенка своего рода «золотым запасом» открытых человечеством мыслительных структур, духовных ценностей. Она является для ребенка упрощенной формой мышления современного человека, адаптированной формой подачи информации. Сказки доносят до нас древние типы мышления, давая представление о том, каким образом формировалась связная речь. С помощью однотипных повторов сказка наращивает лексический объем речи ребенка. Через сказку маленькие дети учат родной язык, запоминая не только отдельные слова, но и целые речевые структуры. Известно, что сказки изобилуют рифмами, отдельные фрагменты в сказках произносятся нараспев, так как рифмованную песенку запомнить гораздо проще, чем аналогичный по длине нерифмованный текст. Народные сказки отличаются особым поэтическим языком, а их содержание иррационально. Эта иррациональность понятна детям и очень им нужна. Сказки невозможно смоделировать вследствие их приближенности к духовной высоте и их особой образности. Они нужны народу, и прежде всего детям, для формирования национального самосознания, для сохранения своей самобытности. Рассказываемые перед сном, они закладывают в подсознание ребенка общечеловеческие и этнокультурные ценности, формируя его этническую идентичность, запоминаясь на всю жизнь и воспитывая его на примерах подвигов героев, победы добра над злом. В сказках есть та мудрость, которая с детства помогает представителю любого народа ориентироваться в жизни.

В наш век доминирования телевидения с его давлением на психику ребенка только народная сказка своим неспешным ритмом, сюжетом, нравственным содержанием успокаивает и задает изначально правильные установки, выверенные веками. Малыш, с детства слушавший сказки, вырастает здоровым душой человеком.

Сказки всегда создавали особую, праздничную атмосферу. В социально-исторических условиях, когда отсутствовали радио, телевидение, пресса и др., роль рассказчика имела чрезвычайное значение в семейной среде. Исследователями были выявлены реминисценции архаических верований об оберегающем предназначении сказок. Считалось, что громкое повествование может и отгонять злых духов, вредящих дому и членам семьи. Сказки также рассказывались на свадьбах, во время коллективных работ, чтобы преодолеть усталость. В прошлом сказка часто звучала на по-

сиделках. Ее характер складывался в соответствии с характером коллективного труда. Работа сопровождалась шутками, розыгрышами, песнями, загадками, рассказыванием всяких историй и, уж конечно, сказок. И по сей день в селах на таких посиделках неспешно разматывается нить сказки и люди слушают таинственный голос, дошедший из незапамятных времен.

Вместе со старинными песнями, балладами, пословицами и поговорками сказки составляют духовное достояние народа, ибо в них воплощены его мироощущение, понимание добра и красоты, его характер и светлые мечты, отражены его ценности.

В рамках проекта, осуществленного в Институте культурного наследия АНМ, к настоящему моменту вышли из печати все шесть томов сказок, которые вызовут несомненный интерес не только в республике, но и далеко за ее пределами.

Николай БЕССОНОВ

ЦЫГАНСКОЕ ЦИРКОВОЕ ИСКУССТВО

В Советском Союзе существовал профессиональный цыганский цирковой коллектив. Еще живо поколение, которое помнит его успешные гастроли и хвалебные отзывы в прессе. Но немногим известно, что традиции циркового искусства уходят у цыган вглубь веков. И даже в специальной литературе нам не встречались отдельные публикации на эту тему. В данной статье предпринимается попытка заполнить пробел в цыгановедении при опоре на печатные, архивные и нарративные источники.

Таборные традиции

Было бы правильно начать с корней явления. Несомненно, работа под куполом цирка вполне сообразуется с самыми древними национальными традициями. Со времен исхода из Индии цыгане устраивали уличные представления, составными частями которых были трюки с ручным медведем и заклинание змей. Об этом свидетельствуют еще византийские источники [1]. Между тем, дрессировка животных является именно цирковым жанром. Вождение медведя (и выступления с дрессированными обезьянами) стало профессией для ряда цыганских этногрупп на Балканах и в Восточной Европе. Множество авторов XIX в. пишет об *урсарах* и *маймунарях* [*], широко известных в Румынии, Болгарии, Турции и Сербии. Со временем болгарские цыгане-дрессировщики расширили свою гастрольную активность, появляясь как в Российской Империи, так и во всех странах Западной Европы. Я не буду останавливаться на этом сюжете, прекрасно разработанном моими коллегами [2]. Подчеркну лишь, что традиционный промысел *урсаров* соответствует ряду цирковых канонов. Здесь было музыкальное сопровождение, борьба со зверем, а также разнообразные смешные репризы.

Цыганский цирк Западной Европы

Если мы обратим свой взор на цыган западных этногрупп, то и здесь мы увидим работу в развлекательных жанрах. Не случайно Виктор Гюго сделал свою Эсмеральду не только плясуньей, но и дрессировщицей. Выступления с ручной козочкой Джали – это преломление реальных фактов в зеркале романа. К примеру, в начале XIX столетия таборы испанских *кале* ежегодно посещали французские ярмарки. Современник описывает девушек, которые плясали с кастаньетами, а также акробатов [3].

До сих пор мы говорили об элементах циркового искусства, которые входили в таборную жизнь. Однако к середине XIX в. профессионализм возрос. Обратимся к труду Рихарда Либиха (который описал материальную культуру и быт немецких цыган-*синти* и составил словарик их диалекта). В 1863 г. этот автор отметил, что цыганские мальчики и девочки с раннего детства начинают упражняться в танцах, гимнастике, а также искусстве канатоходца. В дальнейшем эти навыки очень помогают им заработать на жизнь. По словам Либиха, цыгане отличаются крепким здоровьем и умирают в преклонных годах, «если прежде не произойдет несчастный случай: то есть падение с каната или с лошади» [4]. Более поздние источники подтверждают слова из этого этнографического очерка. В XX в. среди немецких цыган были фокусники, содержатели танцплощадок и тиров, цирковые артисты. Как ни прискорбно, ясность в этот вопрос вносят данные, собранные нацистами в ходе подготовки к геноциду. Поскольку цыганское население бралось на учет, заполнялась и графа «профессия». К примеру, именно так было зафиксировано для истории, что в 1939 г. Рихард Розе работал акробатом в цирке [5]. Немало было в цыганских семьях и музыкантов из цирковых оркестров.

Сообразуется это и с моими данными. В России очень мало *синти*. Но мне довелось брать интервью в семье Домбровских, которых Первая мировая война выдавила из Польши в Россию. Эти *синти* были музыкантами-арфистами. Они работали в оркестре московского цирка, пока не стали жертвами операции по очищению столицы от «иностранных цыган» (июнь-июль 1933 г.). В сибирскую ссылку они уехали со своими арфами [6].

В наши дни во Франции работает «Цыганский цирк Романес» (Cirque tzigane Romanes). Этот коллектив основал потомственный цирковой артист **Александр Романес.** Представления проходят в собственном шапито или на чужих площадках. Среди артистов – французские, румынские и болгарские цыгане. В программе: жонглеры, дрессировщики, фокусники, акробаты под куполом и клоунада. Представления сопровождаются этнической музыкой. Звучат скрипка, контрабас, кларнет и аккордеон. Иногда номера перемежаются народной пляской. Национальный колорит подчеркнут костюмами. Цыганки выступают в длинных пестрых юбках, босиком.

На арене царит теплая семейная атмосфера: во время многих номеров за действием следят четыре поколения родственников. А иногда после окончания программы зрители могут пообщаться с артистами за чашкой цыганского чая. «Цирк Романес» много гастролирует. Ему доверили представлять культурную программу Франции на выставке Экспо в Шанхае. Был он и на калининградском фестивале «Балтийские сезоны» (со своей постановкой «Цыганский рай»). «Цирк Романес» имеет свой сайт [7], о нем много пишут в прессе и ведут телесъемки. Всплеск интереса был в 2010 г., когда президент Саркози решил очистить Францию от зарубежных цыган. В рамках этой кампании музыкантам из Румынии отказались продлить рабочие визы. В культурных кругах это было расценено как покушение на коллектив с достойной 18-летней историей. Стремясь предстать в этой спорной ситуации правыми, французские чиновники выдвинули новые обвинения. Особо цинично выглядел тезис, что цыганский цирк «эксплуатирует детский труд». Старинное понятие «цирковые династии» подразумевает, что дети и внуки артистов с самого раннего возраста перенимают навыки мастерства и выступают рядом со старшими. На эту преемственность и ополчились борцы с этнической угрозой.

Видеозаписи выступлений позволяют оценить творческий уровень труппы. На взгляд автора, привыкшего к высочайшему профессионализму московского цирка, коллектив Александра Романес все-таки ближе к самодеятельности. Здесь нет ни темпа, ни отточенности движений, присущих выпускникам советских цирковых училищ. Тем не менее, публику подкупает аура «кочевого племени» и живая музыка.

***

Итак, мы можем констатировать, что цыганская традиция точно совпадает с процессом развития циркового искусства. Как известно, последнее развивалось в два этапа. Изначально можно говорить о самодеятельных народных артистах (жонглеры во Франции, шпильманы в Германии, скоморохи в России, франты в Польше, дорбозы в Средней Азии) [8]. У цыган этому этапу соответствуют кочевые вожаки медведей. На втором этапе в Западной Европе появились профессиональные цирковые труппы, выступавшие на арене (II пол. XVIII в.). Достаточно быстро в эти коллективы влились артисты цыганского происхождения. Более того, в XX в. можно уже говорить о цыганских профессиональных труппах, выступления которых удачно обыгрывают национальную специфику.

Цыганский цирк в СССР

Мы не располагаем сведениями о цирковых цыганах в дореволюционный период. На данный момент предметное обсуждение может начинаться с 1930-х гг. Именно в это время у ряда российских цыган начался путь на арену.

Николай Алексеевич Иванов выступал в коллективе, созданном Владимиром Дуровым. Он обладал огромной физической силой: шутя вертел на мизинце пудовую гирю. Его номер был совершенно таборным – борьба с медведем. Интересно, что даже в военном билете Иванов значился как «дрессировщик медведей» [9]. Цирковая карьера этого цыганского богатыря была в 1938 г. прервана призывом в армию. После начала гитлеровской агрессии он отважно воевал до победы. Боевой путь Николая Иванова описан в монографии «Цыганская трагедия. Вооруженный отпор» [10].

В этом же издании впервые рассказано о судьбе его однофамилицы – русской цыганки **Маргариты Васильевны Ивановой** [11]. Перед тем как стать цирковой артисткой, девушка пела в цыганском ансамбле Дальского в ресторане «Савойя». Автору удалось скопировать из семейного альбома несколько фотографий артистов цыганской труппы. Наибольший интерес представляет снимок с прыгуном, застывшим в воздухе над кибиткой. Интервью с М. Ивановой раскрыло характер довоенных выступлений. Уже тогда это была ярко выраженная национальная программа. На арену выезжал настоящий табор (кони, медведи, собаки, крытые повозки, черноголовые ребятишки). Песни и пляски «кочевого племени» органично переплетались с собственно цирковыми трюками. Медведь не только плясал, но и гадал «барыне». Пестрые таборные наряды будили у публики романтические ассоциации. Цыганки были в цветастых юбках, с крупными серьгами и сверкающими монистами, босые. К слову сказать, последнюю деталь до нас донесли только воспоминания артистов и зрителей. Во время официальных съемок в полном соответствии с законами советской лакировки цыганкам приказывали быть в туфлях или сапожках. Такова, в частности, фотосессия, подготовленная знаменитым фотографом Александром Родченко для журнала «СССР на стройке». Эта серия снимков, имеющих высокую художественную и историческую ценность, так и не была опубликована. Шестой номер за 1941 г. был уже сверстан, но не был издан в связи с началом войны. Автор видел эти фотографии на московской выставке «Мода и стиль», проведенной в 2003 г.

Итак, набор журнала был рассыпан. Война разрушила и планы Риты Ивановой. Представления, которые тогда шли в Смоленске, были прерваны. Артистка вернулась в Москву, где вступила добровольцем в ряды Красной Армии. Отвоевав в зенитной части и получив контузию, девушка не вернулась на арену [*].

Как видим, цыганский цирковой коллектив существовал в СССР уже накануне войны. Энциклопедия «Цирковое искусство России» дает следующую информацию по этой теме:

«Первый Цыганский цирковой коллектив создан в 1939 году; премьера состоялась 24 ноября 1939 года в Калинине – «Цыганское ревю» (режис-

---

* Фронтовые ранения не помешали работать в цирке цыгану-лотву Александру Фрицу и крымскому цыгану Джемилю Джелакаеву. См. Бессонов Н. Цыганская трагедия 1941–1945. СПб., 2010. С. 52, 58.

сер Б. Шахет, В. Жанто). Второй Цыганский цирковой коллектив начал выступать в декабре 1940 года в Воронеже, премьера — «Свадьба в таборе» (режиссер Жанто). На базе этих двух коллективов в 1950 году возник объединенный коллектив; премьера «Праздник винограда» была показана в апреле 1950 года в Казани (сценаристы В. Агатов, Н. Зиновьев и И. Ром-Лебедев, режиссер Н. Зиновьев, художник Б. Эрдман, композитор С. Василенко, балетмейстер В. Бургмейстер). Постановки последующих лет: аттракцион-обозрение «Под цыганским шатром» (выпуск ЦСЦИ, 11 апреля 1957 года, Харьковский цирк, сценаристы Н. Эрдман и Зиновьев, балетмейстер И. Курилов); «*Амэ – рома*» («Мы – цыгане»; 25 сентября 1967 года, Запорожский цирк, сценаристы И. Финк и Курилов, режиссер и балетмейстер Курилов). Программы включали различные цирковые и эстрадные номера и отличались ярким национальным колоритом. Среди ведущих артистов первого Цыганского циркового коллектива певцы и танцоры: М. Артамонова, Е. Дубинина, А. Панков, Г. Леонтенко (старшая), И. Москалев, П. Савельев, М. Шкодников. В последующие годы: Б. Бреслер, К. Ферару (жонглеры на лошадях, танц-жонглеры), Д. Джелакаев, А. Москалёв, П. Суховский, С. Янковский (цыганская пляска), А. Джелакаева, Г. Лебедева, Г. Леонтенко, С. Савельев (танцы на лошадях, конный вольтиж), М. и Н. Ивановы, Т. Москалёва, И. Флоринская, М. Шишков (цыганская песня), Н. Шульгин (коверный клоун, комик), А. Ощук, А. Толкачёва (акробатические сценки), Н. Тимофеева и С. Савельев (игра с хлыстами), Шкодников, В. Чугунов (дрессировка). Эпизодически в цыганском цирковом коллективе выступал клоун Э. Середа. Художественный руководитель коллектива – Я. Бреслер (1909–1984), с 1975 года – М. Шишков (певец-солист). Из работ цыганского циркового коллектива – представление из жизни современных цыган «Четыре жениха» (премьера состоялась 5 ноября 1976 года; режиссер Шишков, композитор Я. Френкель, балетмейстер Г. Измайлова). В 80-е годы коллектив прекратил существование» [12 **].

Союзгосцирк был целой империей. Огромная организация, имевшая в своем распоряжении множество капитальных зданий и мобильных шапито. В его структуре были заложены национальные коллективы. Среди них: армянский, белорусский, киргизский, латвийский, литовский, татарский, казахский, украинский, таджикский азербайджанский. При официально провозглашенном равноправии наций, у циркового начальства не было никаких оснований отказывать и цыганам. Наоборот – их коллектив рассматривался как яркое дополнение в созвездии разноликих талантов. Напомним, что уже с первой половины XIX в. цыгане занимали в российской культуре место, которое было на порядок значительнее, чем их численность. По статистике национального состава цыганом был лишь один человек из тысячи. Но при этом о «кочевом племени» писали классики русской литературы, по мотивам таборной жизни создавались спектакли и оперы. Цыганские певцы и танцоры встречали восторженный прием у всех слоев общества. В этом культурном контексте цыганский цирк был просто обречен на горячее любопытство зрителей. Надо было только не обмануть ожидания публики. Таким образом, решение о создании этого коллектива было грамотным и принесло в государственный бюджет огромные сборы.

Следует особо подчеркнуть, что «Цыганский коллектив» состоял не только из цыган. Некоторые акробаты, жонглеры, а также работники, отвечавшие за животных, принадлежали к другим национальностям. Руководителем же был еврей. Надо отдавать себе отчет, что в ту эпоху это была распространенная практика. У истоков театра «Ромэн» стояли М. И. Гольдблат, А. Г. Тышлер и С. М. Бугачевский; администраторами многих знаменитых цыганских ансамблей также были евреи. Большинство цыган приветствовало такую кадровую иерархию. Подчиняться человеку со стороны было более комфортно, чем соплеменнику. Артистам не так докучала семейственность, лучше была организация гастролей и т. д. Если же вдобавок к организаторским качествам директор был профессионалом в своей области искусства, это выводило коллектив на качественно новый уровень. В рассматриваемом здесь случае *Ян (Яков) Давыдович Бреслер* (1909–1984) сделал свою карьеру именно в цирке. Уже в 15-летнем возрасте он был акробатом. Далее освоил силовые номера на кольцах и клоунаду. В 1933 г. Я. Д. Бреслер пробует себя в режиссуре. Он ставит в Харьковском цирке постановку «Конек-горбунок», которая выдержала свыше 200 представлений и пользовалась большим успехом. Далее была работа художественным руководителем Воронежского цирка. С цыганами судьба свела Бреслера в 1940 г. [13] При его многолетнем руководстве цыганский коллектив добился заслуженной славы.

Сын Яна Бреслера, который рос в окружении цыган, стал со временем виртуозным исполнителем таборных плясок и жонглером. Более того, окончив в 1968 г. ГИТИС, *Борис Бреслер* писал сценарии постановок (например, «Схватка в таборе», «Новогодние приключения друзей»). Режиссерская сторона его деятельности хорошо представлена в документах, хранящихся в РГАЛИ [14]. К счастью, у современных зрителей есть возможность оценить номер Б. Бреслера. Он заснят в фильме «Арена смелых» («Мосфильм», 1953 г., реж. С. Гуров, Ю. Озеров). Молодой артист жонглирует ножами и крутит таз на длинном шесте, водруженном на голову. Одновременно идет таборный танец в потрясающем темпе. Ни один цыган в наши дни не в состоянии повторить этот номер с таким блеском. Этот пример лишний раз показывает, что подлинно народная манера пляски обусловлена не «кровью», а настойчивым желанием вжиться в национальную культуру. Профессионалы цыганской эстрады всегда уважительно отзывались о евреях, русских, азербайджанцах и людях других национальностей, ко-

** При цитировании устранены сокращения слов.

торые сумели впитать сам дух «кочевого племени».

Тем не менее, фундамент проекта закладывали именно цыгане. Музыкальную часть курировал *Александр Александрович Панков* [15] (1899–1988)*. Его творческое кредо сформировалось в хоровой среде Петербурга еще в дореволюционные времена. Талант юного ученика был замечен очень рано, и в 11-летнем возрасте Саше доверили дирижировать хором. После Гражданской войны Александр Панков работал во многих цыганских коллективах, в частности два года у Е. Орловой в Театре малых форм (при московском клубе им. Н. Крупской). Уже в молодые годы А. А. Панков проявил себя как автор песен и собиратель фольклора. Авторитет прекрасного музыканта позволил ему возглавить цирковой цыганский хор. В программах выступлений военного времени он значился как «заведующий музыкальной частью, дирижер» [16]. Отметим, что в цыганской среде долгое время были равнозначны фразы «коллектив Бреслера» и «коллектив Панкова». Пусть это и не было верным с формальной точки зрения, но таким образом подчеркивалась роль последнего в общем звучании цирковой программы.

Что касается хореографии, то и тут у истоков мы можем назвать поистине звездное имя. *Мария Сергеевна Артамонова* уже в двадцатые годы считалась лучшей танцовщицей Москвы. Ее фамилия возглавляла афиши. Она была лучшей плясуньей в ансамбле Егора Полякова. Не обладая этнической внешностью, Артамонова преображалась на сцене. Драматург театра «Ромэн» Иван Ром-Лебедев так описывает концерты 1920-х гг.:

«Конферансье объявляет: „Мария Артамонова!" И все! В зале оживление, аплодисменты. Ее знают. Ее выхода – ждут. Я и Вава начинаем вступление к „Венгерке". Из-за кулис, уже танцуя, появляется пленительная цыганка. Ее движения плавны, четки. В линиях вытянутых рук – что-то индийское или египетское... Каждый жест запоминается. Неприметной женщины – нет. Вся она полна обаяния, все в ней – „берет в полон". Такое чудо превращения творит опять же талант! Артамонова была основоположницей городского эстрадного цыганского танца. Целое поколение цыганских танцовщиц училось у нее – и до сих пор в их танцах чувствуется „почерк" Маши Артамоновой. Среди многочисленных поклонников таланта Артамоновой был и Сергей Есенин. В то время Маша жила в Петровском парке, в бывшей даче коннозаводчика Телегина. Есенин приезжал к ней. Под гитару Вавы Полякова Маша танцевала „Венгерку". Взволнованный танцем, Есенин читал стихи и называл Машу – Мариулой. На четвертушке бумаги Есенин оставил Маше стихотворение, посвященное ее танцу» [17].

В 1922 г. Вячеслав Ковалевский издал поэму «Цыганская венгерка» в честь Артамоновой [18]. Посвящение на титульном листе было не случайным. Эта удивительная женщина вошла в историю цыганского искусства как смелый реформатор салонной городской пляски. В годы НЭПа в Москву приезжали американские джазы, в составе которых были негритянские степисты. Ростислав Блюменау, автор брошюры «Цыгане на эстраде», пишет в 1927 г.: «…Ресторанные лавры „негритянских чечеток" сильно захватили Артамонову, и она, не задумываясь, влила их в ритмическую венгерку» [19]. И хотя советский критик поторопился назвать это новаторство «декадансом», время все расставило по своим местам. Имя Блюменау давно забыто, а введенный Артамоновой степ воспринимается ныне как неотъемлемая (и даже изначальная) часть венгерки.

В том же 1927 г. журнал «Цирк и эстрада» отметил роль артистки в послереволюционном развитии цыганской пляски: «Первой в этой области оказалась М. Артамонова, которая использовала чечетку, балетную постановку ног и пластику классического балета» [20].

Ученицей Артамоновой считала себя прима театра «Ромэн» Ляля Чёрная. Можно себе представить, какой уровень хореографии был в цыганском цирке, если Мария Артамонова с первого дня стала там наставником молодежи! Именно в этом ключе описана ее деятельность в издании «Под цыганским шатром», которое увидело свет в 1958 г. [21].

Как известно, цыганский народ делится на множество этногрупп. В составе цирковой труппы были *русские цыгане*, *сэрвы, крымы*. Все они прекрасно уживались друг с другом. И еще одно наблюдение. Если в «традиционной среде» долго сохранялись отжившие обычаи, то артисты их игнорировали. Мужчины и женщины спокойно сидели за столами вперемешку. Большинство таборных цыган никогда бы не позволило замужней женщине ездить верхом (по их понятиям это привело бы к ритуальному осквернению лошади). Цыганская труппа игнорировала такой взгляд. К слову сказать, в историческом разрезе это правильно. Литературные источники и гравюры XVII–XIX вв. показывают, что в таборах Западной Европы цыганки, имеющие уже детей, ездили на лошадях или ослах. Таким образом, цирковые наездницы просто продолжали эту линию – что бы нам ни говорили ортодоксы.

В числе тех, кто был в цыганском цирковом коллективе с самого его основания названа здесь также *Гитана Георгиевна Леонтенко* [22] (1916 г. р.), известная среди цыган по прозвищу Ночка. По поводу ее появления под куполом цирка имеется интересная статья:

«Однажды студент Циркового техникума Володя Воробьёв оказался случайным свидетелем того, как возле тумбы, оклеенной афишами, остановились две цыганки – взрослая и девочка. Младшая, показывая пальцем на цирковую афишу, где была изображена наездница на лошади, сказала: „Хочу быть такой".

Услышав эти слова, Воробьев спросил цыганочку:

---

* Официальная дата рождения А. Панкова – 1899 г., но в своих автобиографических рукописях он настаивал ради солидности, что родился в 1892 г.

– Ты хочешь быть наездницей?

– Очень хочу! – ответила та.

– А может быть, хочешь работать на конфетной фабрике?

– Нет, я хочу быть наездницей!

– А не хочешь ли в магазине продавать куклы?

– Я хочу быть наездницей! – упрямо повторила девчурка и топнула ногой.

– Значит, ты хочешь быть наездницей и больше не хочешь ничего?

– Нет, я еще есть хочу!

– А что ты умеешь делать?

Ничего не ответив, цыганочка тут же пустилась в пляс. Это, конечно, был не танец, но темперамент она обнаружила невероятный, чем привела Володю в восторг. Вокруг них уже собралась толпа, и юная исполнительница, осознав свой успех, пошла с протянутой рукой по кругу. Но Володя прервал этот, очевидно, привычный для них способ добывания денег и повел женщину и девочку в кафе.

Дальше было так. Он привел своих новых знакомых в ТЦИ *, девочку просмотрели, она всем понравилась, но в приеме ей отказали из-за полного отсутствия какого-либо образования.

Спустя несколько дней подопечные Воробьёва снова появились в ТЦИ. У женщины была бумага из Наробраза, в которой директору Техникума предлагалось зачислить девочку на первый курс. В то время такое решение было оправдано: шла борьба с остатками беспризорности, и если подростка можно было куда-либо определить, этому всячески содействовали. А тут оказалось, что родителей у цыганочки не было, и дальняя родственница привезла ее из молдавского села в Москву в надежде как-нибудь пристроить ее здесь.

Так юная танцовщица, называвшая себя Ночкой, была принята в ТЦИ.

Не станем подробно описывать внешность Ночки, скажем лишь, что у нее, так же как и у большинства ее соплеменниц, всего было очень много: глаз, губ, смуглости кожи, темперамента. Всего этого хватило бы по меньшей мере на трех взрослых людей. А Ночка отличалась маленьким ростом – на вид ей можно было дать лет двенадцать-четырнадцать. Кстати говоря, она сама точно не знала, сколько ей лет.

Володя Воробьёв вовсе не зря поверил в эту маленькую беспризорницу: с первых дней своего обучения она буквально вцепилась в лошадь. Старый артист Наполеон Фабри, обучавший Ночку искусству наездницы, был доволен своей ученицей, ее способностями и готовностью репетировать в любое время дня и ночи. Директор ТЦИ Оскар Густавович Линднер, наблюдая за ее репетициями, как-то сказал: „Вы способная девушка, вы будете хорошей наездницей".

Многим из нас Ночка гадала на картах, предсказывая будущее, но часто ошибалась. Линднер, предсказав в этот раз цыганке ее судьбу, не ошибся – Ночка, она же Гитана Георгиевна Леонтенко, действительно стала замечательной наездницей» [23].

Молдавская цыганка, обладавшая яркой этнической красотой, нашла в цирке и свою любовь. Ее мужем стал воздушный гимнаст Аркадий Леонтенко. В 1935 г. на свет появилась девочка, которую тоже назвали Гитаной: настоящий цирковой ребенок – она впервые вышла на арену в 9-летнем возрасте (номер «пластический этюд») [24]. Еще через шесть лет зал взрывался аплодисментами, когда на одной лошади вихрем неслись две Гитаны – мама и дочка.

Никто не возьмется судить, кого в расцвете артистической карьеры публика принимала горячей: Леонтенко-старшую или Леонтенко-младшую. Но мы точно можем судить, кому больше повезло с «фиксацией» творчества. Выступления *Гитаны Аркадьевны Леонтенко* [25] отражены в журнальных статьях, буклетах, фотосессиях и даже в кинематографе. В уже упомянутом фильме-концерте «Арена смелых» юная Гитана Леонтенко предстает главным персонажем. На этой съемке 1953 г. и сейчас можно увидеть ее пляску на спине скачущей лошади, а также сольный танец (в финале которого девушка делает «колесо»). Этот акробатический трюк и в наши дни является «гвоздем» в выступлении нескольких цыганок. Но современные плясуньи делают «колесо» с разбегу – и один раз. А Гитана – на месте и пять раз подряд! Цветной документальный фильм показывает огромное артистическое обаяние цыганской красавицы. Ни с чем нельзя сравнить ее открытую светлую оптимистичную улыбку. К слову – позже Леонтенко снималась и в других фильмах («Конный цирк», «Чрезвычайное поручение», «В городе С», «Старый знакомый»).

К хореографии в цирке относились очень серьезно. Сохранились, например, сведения о приглашении балетмейстера Большого театра, Заслуженной артистки РСФСР С. Г. Корень для постановки двух танцев. В декабре 1961 г. комиссия одобрила включение этих хореографических номеров в аттракцион Гитаны Леонтенко «Танцовщица на лошади» [26]. Архивные документы Союзгосцирка показывают, с каким рвением относилась молодая артистка к своей работе. Не надеясь на тех, кому это полагалось делать по должности, она лично ездила на конный завод в Тульскую область и привезла оттуда «лошадь без документов и ветеринарного свидетельства». Приобретение по кличке Пикет пришлось потом после карантина оформлять задним числом [27]. Сохранилось и заявление Гитаны-младшей, в котором она пытается убедить руководство скорее заменить лошадей, которые «больны и пугливы». Как аргумент она выдвигает свою готовность провести все репетиции «в кратчайший срок» – во время положенного по закону двухмесячного отпуска [28].

Настоящее мастерство отличается тем, что труднейшие номера исполняются словно играючи. Но профессионалам понятно, что такое «курс». Прыжок на спину мчащейся лошади – это труднейший для женщины трюк. А у Гитаны этот номер в

---

* ТЦИ – техникум циркового искусства, созданный в 1930 г. на базе курсов циркового искусства.

программе был! Выступления Леонтенко-младшей были сопряжены с риском не только в связи с конными трюками. Например, клоун Эдуард Середа, отойдя на другой конец арены, выбивал у нее папиросу изо рта ударом длинного хлыста. Следующий удар разрубал карты [29].

Мужем знаменитой наездницы стал замечательный актер Алексей Баталов. Вот что он рассказывал в интервью «Вечерней Москве»: «Гитана выполняла трюки, стоя на лошади, которая идет карьером. Ежедневный риск, обязательные увечья… Многие девочки, которые вместе с ней выступали, переломали себе все, что можно» [30].

Цирк диктует своим работникам особый стиль отношений. На арене здоровье или даже жизнь подвержены опасности, поэтому очень важны доверие и готовность в любую секунду прийти на помощь. Цыгане особо ценили эту атмосферу и предпочитали трижды подумать перед тем, как уйти в эстрадный ансамбль. Отметим, что профессионалов такого уровня охотно взяли бы в любой коллектив. Цирковых артистов уважали как за талант, так и за высокую самоотдачу. Характерен отзыв, который относится к гастролям военного времени. Шура Бузылёва была солисткой цыганского ансамбля, выступавшего тогда в качестве фронтовой концертной бригады. Вот что она рассказывала о встрече с коллегами:

«Однажды встретили мы под Минском цыганский цирк Панкова. У них был еврей-директор, как и у нас. Смотрим – тоже все артистки босые. Оказалось – и они жалеют туфли. Но русским нравилось, что цыганки пляшут босиком – как в настоящем кочевом таборе. Хороший был коллектив у Панкова! Сильный. Ни дня без репетиции. Работали все на износ. Иногда даже травмы получали» [31].

Зрители не видели тяжелейшую изнанку праздника. Переломы и вывихи, опасность, исходящая от животных, изнурительный черновой труд, бытовые проблемы – все это положено было прятать от посторонних глаз. Только в личных записках тот же Александр Панков позволял себе жалобы по поводу гастрольных неурядиц. В стихотворении «О рядовом артисте цирка», написанном 1 марта 1953 г. [32], он иронизирует над бродячей жизнью:

Получил билет – и счастлив,
Вот и отдохнёшь.
Без квартиры на манеже
Дней с пяток вздремнёшь.

И тебе директор сладко
Песенку споёт,
Что начать работу должен –
Вот так переплёт!

А о том, что не устроен,
Это – не вопрос!
Отдохнёшь в вагоне, милый, –
Так не вешай нос.

На собраньях и в приказах
Сладко говорят.
Можешь спать и улыбаться.
Хвалят – не бранят!

Разве нужно знать закулисную сторону цирка родителям, которые приведут на представление детей? Ради них артисты мирились со множеством трудностей. Цыганский аттракцион – это целое отделение. И его надо было отработать с блеском…

***

Сохранились многие материалы по представлению «Праздник винограда», поставленному в 1950 г. В РГАЛИ хранится сценарий, написанный И. И. Ром-Лебедевым и Н. Н. Зиновьевым. Благодаря этому мы можем ознакомиться с диалогами, которые в уже упомянутом фильме «Арена смелых» остались за кадром. Авторы удачно создавали ощущение национального колорита за счет сочетания цыганской и русской речи. При этом на русском языке произносились все ключевые фразы, а на цыганском – второстепенные (о значении которых публика могла догадаться по смыслу). К примеру, так:

«Наши деды обучали нас старинному искусству цыган. Адава на бистырдо амэнца. Покажем его на нашем празднике винограда!

Голоса цыган:

– *Сыкаваса!*

– *Чачо!*

– *Шукар!*» [33].

В принципе, одобрительные возгласы и не нуждались в переводе. Но в сценарии были аккуратно снабжены переводом как песни, так и реплики; это было лишней гарантией от всяких сомнительных неожиданностей. На излете сталинской эпохи публично произнесенному слову придавали большое значение. Сценарий был документом, который во время гастролей предъявляли в местные инстанции. На титульных листах сохранились штампы «Разрешить» или «Разрешено к исполнению» от Репеткома БССР, управлений Украины, Ростова-на-Дону и Хабаровского края. Кстати, по этим штампам можно проследить гастрольный путь коллектива. «Праздник винограда» был показан в цирках Кишинева, Баку, Горького, Риги, Сталинграда, Омска, а также Иркутской, Свердловской и Одесской области [34].

В лучших советских традициях представление было построено на контрасте. «Проклятое царское прошлое» решалось в эстетике таборных лохмотьев, и ему были противопоставлены яркие наряды довольных цыган-колхозников. Вот как в сценарии показан пролог: «На манеж выходят усталые оборванные цыгане: старики, женщины, молодые, дети. Они тянут старую заплатанную кибитку». Естественно, звучит протяжная «долевая» песня «Вьюга» [35]. Между тем, в основной части представления музыкальный ряд – это веселые куплеты и лирика. Записки А. Панкова позволяют проследить, какие фольклорные произведения были добавлены им в сценарий (это песни «*Сыр мангэ прихаяпэ*» и «*Патря*») [36].

Антураж подчеркивал сельское изобилие: бочки с вином, корзины с виноградом, большие кружки и т. д. Сюжетный ход с колхозным праздником в Молдавии позволял устроить соревнования в ловкости, пении и плясках. Эффектный и зрелищ-

ный танец с шалями и мастерские мужские чечетки подводили к комическому номеру – «пляске стариков». Эта пляска требовала доброй самоиронии – а в конце молодые артисты срывали накладные бороды под хохот публики. Разумеется, не обошлось без борьбы с медведем (прекрасно снятой в фильме «Арена смелых»). Были фокусы. Невеста Маша наполняла из своей кружки десять других. Была виртуозная работа жонглера и очень опасные трюки с бичом. Сценаристы удачно обыграли конные трюки. Вначале незадачливый цыганский парень пробует показать себя умелым всадником – но кто-то подхлестнул лошадь, и бедняга в ужасе скачет, обхватив лошадиную шею с криками: «*Хасиям!* Дайте слезть!». Разумеется, после этого цыганская девушка демонстрирует чудеса джигитовки [37].

В целом представление полностью оправдывало ожидания зала. Специфически цирковые номера сочетались с народными песнями и плясками: которые многие зрители охотно посмотрели бы и без всяких трюковых дополнений – просто как профессионально поставленный концерт.

Цыганский коллектив находился в постоянном творческом поиске. О новой программе 1958 г. позволяет судить репортаж В. Ангарского, озаглавленный «Под цыганским шатром». Ниже приводится этот текст с минимальными сокращениями:

«Цирковой манеж покрыт пестрым ковром. Он напоминает огромную цыганскую шаль с кистями, как бы брошенную на землю. Шаль переливается яркими, живыми красками. Внезапно гаснет свет. Под звуки оркестра из мрака возникает новый узорчатый рисунок, словно сотканный из светящихся красок. Медленно поднимается светящаяся шаль, образуя гигантский шатер, под которым тлеет костер. Одну минуту шатер пуст, затем мы видим и самих цыган. В празднично-убранном возке едут они, распевая таборные песни.

Сюжет спектакля не сложен и повествует об увлечении молодого коверного клоуна красавицей цыганкой. Быстрая как вихрь, она постоянно ускользает от своего незадачливого поклонника, но тут же снова появляется в очередном номере с танцами, гаданием или комическим перевоплощением. Молодая цыганка дразнит его, стремится очаровать своим искусством. И это ей удается. Под конец спектакля молодой клоун сам становится членом дружной цыганской семьи.

А каждый по-своему талантлив.

Вот перед нами жонглер Б. Бреслер. Балансируя на лошади, он жонглирует разнообразными предметами, но его номер длится недолго: его сменяют гитаристы, исполняющие полные мягкости и задушевности цыганские напевы.

На середине манежа молодая цыганка. Она поет народную цыганскую песню, полную жизнерадостности и темперамента. Лирическая песня сменяется бурным танцем. Легкость в сочетании с задором и вызовом!..

В ансамбле ведущей артисткой является Гитана Леонтенко. И как бы определяя стиль своего исполнения, она впервые появляется... из пламени костра. Легкая, как пламя, она начинает цыганскую пляску сначала медленно, а потом все быстрее и быстрее. Как огненный вихрь, проносится она по манежу... Но вот снова гаснет свет. В луче лунного прожектора, как сновидение, появляется молодая цыганка. Она грациозно танцует под звуки вальса. И снова медленный танец переходит в бурную пляску. Цыганка ловко вскакивает на колесо и, взмахнув шалью, исчезает в кибитке… Г. Леонтенко – душа представления „Под цыганским шатром".

Артистка подлинного сценического обаяния, способная танцовщица, отличная наездница и акробатка, полная задора и лукавой женственности, она определяет характер всего обозрения, наиболее привлекательные его черты.

А вот перед нами появляется второй ведущий участник спектакля – ковёрный клоун Николай Шульгин, не на шутку увлекшийся молодой цыганкой.

– Эта цыганочка украла у меня мои золотые часы, – заявляет он.

– Какие часы? – спрашивает его старый цыган.

– Золотые! – отвечает ковёрный.

Весело смеются цыгане над незадачливым влюбленным, но все же решают возвратить ему его „золотые часы". Его укладывают на подушку, усыпляют, и вот перед ним, как сон, возникает молодая цыганка. Она увлекает ковёрного в кибитку, но здесь вместо молодой женщины его встречает... медведь. Веселый ковёрный не унывает. После ряда приключений он настигает цыганку, но та снова завлекает его, на этот раз в открытый сундук, и там неожиданно перевоплощается в старуху. Не успевает ковёрный вырваться из ее рук, как старуха превращается в молодого цыгана. Эти иллюзионные превращения красочно и интересно производятся артистом П. Савельевым. Он „переставляет" головы двум различным петухам, сажает ковёрного в мешок и в бочку, переодевает его по мановению волшебной палочки и производит другие интересные превращения. Ковёрный Шульгин разнообразен в своих интермедиях. Он исполняет пародийную цыганскую пляску, демонстрирует шуточное гадание на картах и, наконец, показывает „чудо природы" – дрессированного петуха, который поет по его приказанию.

В спектакле выделяется выступление артиста Михаила Шишкова, исполняющего песни русских цыган, а также венгерские и румынские цыганские напевы. Перед нами оживает древнее песенное искусство цыганского народа, разбросанного по разным странам Европы.

Говоря о спектакле, нельзя не упомянуть других артистов, способствующих успеху представления в целом. Выделяются скрипач К. Ферару, плясуны П. Суховский и А. Москалёв, певцы П. Савельев и Т. Москалёва, исполняющие таборные цыганские песни.

Спектакль создан режиссером Н. Зиновьевым по сценарию Н. Зиновьева и Н. Эрдмана. Режиссер и автор сумели выгодно использовать в постановке богатые возможности исполнителей и разнообразные постановочные средства. Четко поставлены танцы И. Куриловым, художники – Л. Силич и Е. Мандёльберг, композитор С. Бугачевский написал колоритную музыку» [38].

***

Интересный комплекс документов – протоколы худсоветов. Благодаря этим бумагам мы можем проследить за творческой кухней коллектива. Прежде всего, в глаза бросается высокая самокритичность. Артисты осуждают прогулы репетиций, а также вечный бич цыганских ансамблей – «саботаж» работы в хоре. Если кто не знает – некоторые вокалисты предпочитают выкладываться в сольных номерах (где есть возможность показать свой голос). Во время хорового пения те же лица просто открывают рот, надеясь на соседей.

Конечно, протокол не может отразить многие детали. Но складывается ощущение, что в 60-е гг. XX в. отношения в коллективе были очень конструктивными и человечными. Так, молодой артистке могли дать внеочередной отпуск в связи со свадьбой – хотя девушка позарез нужна была на арене. Неизбежные для творческих людей конфликты гасились умело. К примеру, бурная перепалка между балетмейстером и плясуньями (которая могла кончиться демонстративным уходом первого и административными взысканиями для последних), обошлась без последствий. Цыганки, остыв, прилюдно извинились, балетмейстеру мягко указали на его недоработки. После этого худсовет ограничился предупреждением [39].

В те времена к артистам относились не потребительски. Если подходить к делу формально, то от членов труппы требовалось только мастерство и самоотдача на арене. Но цирковому коллективу этого было недостаточно! Судя по протоколам, худсовет искренне желал, чтобы идущее на смену поколение имело достойное образование и широкий кругозор. В наши дни общее развитие артистов безразлично руководителям ансамблей. А тогда требовали от цыганки-танцовщицы, чтобы она «регулярно училась в школе рабочей молодежи» [40]. Очень трогательно выглядит заседание по поводу приема в артистический состав цыганских девочек. 28 июля 1969 г. три «ученицы» получили оклад танцевальной группы IV категории. На собрании коллектива в их адрес было сказано немало теплых слов (дружные, талантливые и т. д.). Но вместе с тем заседание было лишено парадности. Практически все выступающие советовали девочкам избавиться от недостатков. Взрослые напоминали о шалостях на репетициях и слишком ярком макияже. А главное – об учебе в школе. За годы советской власти в цыганской среде выросло убеждение, что недостаточно хорошо петь и плясать. Как же изменилась с дореволюционных времен нравственная атмосфера, если звучали вот такие фразы:

«Данченко А. П.: Сейчас у девочек каникулы, а я не видела ни одну из них с книгой…

Дубинин Н. Н.: Пополнение в коллективе хорошее, все выступающие желают вам добра, девочки. Но без учебы, настоящего образования Вы не сможете быть настоящими артистами, и Вам не будет места в искусстве, следовательно, основа – учеба в школе.

Все это не было пустым сотрясением воздуха. В конце заседания была оглашена программа работы с пополнением. От родителей потребовали, чтобы девочки больше читали газеты и художественную литературу. Для девочек организовали индивидуальные занятия по актерскому мастерству и гриму. Месткому и комсомольской организации поручили организовать для них лекции и усилить контроль за учебой в школе. В заключительном абзаце выражается надежда, что три ученицы вырастут „достойной сменой, хорошими артистами и гражданами нашей родины"» [41].

Кому-то может показаться, что это обычная советская риторика. Но в коллективе Бреслера вопросы решались грамотно – то есть с распределением сфер ответственности и соответствующим финансированием. Поскольку иногда в коллектив принимали малограмотную молодежь просто за талант, надо было подтягивать общее образование. Постановление худсовета от 16 июля 1963 г. наполнено конкретикой. Требовалось подготовить учебники и подстроить график репетиций, чтобы они не мешали учебе. Далее процитируем ходатайство по поводу преподавательских кадров:

«Просить руководство Союзгосцирка, как исключение, разрешить для национального цыганского коллектива двух педагогов в каждом городе для занятий с товарищами, которым требуется учеба до 5 класса. Оплачивать педагогам из средств разрешительного письма по повышению квалификации» [42].

По прошествии времени можно подвести некоторые промежуточные итоги. И в частности, посмотреть, не обманулись ли члены худсовета, рассчитывая, что готовят для цыганского искусства надежную смену.

Многие артисты, начинавшие свою творческую карьеру в цирке, добились известности. К примеру, Заслуженными артистками России стали сестры Янковские – Светлана и Ольга. Обе потом играли главные роли в «Ромэне». Я взял интервью у Ольги Сергеевны Янковской, и ее живой рассказ удачно дополняет деталями архивную основу нашего повествования:

«Папа мой [Янковский Сергей Егорович. 1932 г. р.] рос в детдоме на Смоленщине. После армии был в военном ансамбле. Окончил консерваторию по классу баяна. В танцах был выдающимся: прыгал выше всех, и там, где другие сделают 32 фуэте, он сделает 33. Его приглашали балетмейстером в знаменитый молдавский ансамбль „Жок", но он выбрал цирк. Там он вел танцкласс. Ведь цирковая школа – это как армейская школа. Все очень серьезно. Каждый день в течение часа делали растяжки и так далее *.

---

* Это объективная информация. Когда С. Янковский надумал увольняться по состоянию здоровья, коллеги очень просили его переменить решение. В протоколе читаем такую оценку его работы: «Художественный совет считает необходимым отметить большую плодотворную работу тов. Янковского С. Е., который много сделал для роста молодежи в танцевальной группе; одновременно художественный совет отмечает его безупречную работу как баяниста-музыканта, что служит примером для других (Протокол заседания худ. совета цыг. коллектива от 09.02.1966 // РГАЛИ, ф. 2499, оп. 2, д. 378, л. 3).

В цирке он женился. Мама моя [Алла Алексеевна Сличенко 1935 г. р.] была вокалисткой. Четверо детей! Больше, чем у них, ни у кого в коллективе детей не было.

Лет до 13-ти я колесила с цирком. В первый раз меня выпустили в пять лет. Была в представлении злая бабка, которая мешала влюбленным (играл ее Юра, добрейший парень, но я его в гриме страшно боялась) – меня выпускали и я бежала от него по краю манежа. Конечно, эту злодейку цыгане в последний момент хватали, и начинался свадебный танец. На мне было белое платье с крупными красными цветами. Когда у всех детей каникулы – у нас была самая работа! Во время новогодних елок я работала (уже в другой роли) по три представления подряд. Два утренника и еще вечернее представление.

Но школа была обязательно. Вот, допустим, месяц цирк работает в этом городе. С утра все цирковые дети – и цыгане, и русские – собираются на занятия. Ходят по номерам, стучатся друг к другу, будят. Поспать ведь многие мастера. Не от лени. У нас же работа, репетиции – поэтому уставали сильно… Хорошо никто не учился. Но и двоечников не было – за этим следили. Бреслер очень любил детей, волновался за нас. Это был душа-человек. Большой хохмач, но во все вникал, всем помогал в бытовых вопросах. Сплетен он не слушал, ссорам всяким не давал развиваться. Его не боялись. Его боялись обидеть – такой был человек. Перед каждым представлением Ян Давыдович всех собирал и напоминал об осторожности.

– Где там наши опилочные дети?

И нам, и новичкам обязательно скажет: „Не подходите близко к медведю!“. Это, и правда, было опасно. Помню, один раз – представление уже началось – слышу переполох за кулисами. Медведь всегда был крепко привязан цепью, но одна цыганка к нему слишком приблизилась – так он ее зацепил лапой и начал рвать. Оттащили, конечно. Медведя после этого заменили (Чугунов такие дела отслеживал четко; если зверь кровь узнал, его в труппе держать нельзя).

В цирке всегда есть риск. Отец в номере с бичом участвовал – чуть глаза не лишился. Хлоп – и залился кровью. Еще бы чуть-чуть… но Бог его спас.

Выступали мы в очень красивых костюмах. Все было государственное – и костюмы, и обувь. По эскизам художников. Для танцев шили очень удобные сапожки. Перед выступлением следили за гримом – чтобы его было не больше и не меньше. У женщин – обязательно длинные волосы. Красить в другой цвет не разрешалось. Только черные» [43].

***

В середине 60-х гг. коллектив Я. Д. Бреслера испытал серьезные кадровые трудности. Это время ознаменовалось ростом числа цыганских ансамблей. Искрометные песни и пляски гарантировали успех перед любой аудиторией. Начался пресловутый «чёс», когда десятки коллективов делали огромные сборы, добираясь даже до сельских клубов и колхозных полевых станов. Ветераны эстрады вспоминают о том, что иногда давали по 6–8 концертов в день. Естественно, заработки артистов, которые работали при филармониях, были очень высоки. На фоне таких триумфальных успехов коллег, артисты цирка имели большой соблазн покинуть арену. Иногда уходили даже солисты, имевшие персональную ставку [44]. Союзгосцирк делал все, что мог. Была проведена тарификация, в ходе которой оклады многих работников были повышены вдвое [45]. Но и эта мера не позволила выровнять доходы артистов эстрады и цирка. В начале 1966 г. сложилось угрожающее положение, когда уволилось 30% труппы, и на стол руководства ложились все новые заявления. Под угрозой оказалась и старая программа, и готовящаяся постановка [46].

Спасли коллектив два фактора. Во-первых, «цирковой патриотизм». Ядро труппы любило арену и готово было работать за скромную зарплату. Во-вторых, отчаявшись набрать пополнение из филармоний, цирк объявил конкурс на замещение вакантных мест [47]. Среди молодежи, которая откликнулась на призыв, был *Николай Николаевич Сергиенко* (впоследствии Народный артист России, один из режиссеров театра «Ромэн»). Вот фрагмент его интервью:

«По разговорам я знаю цирк с детства. Папа – если мне не изменяет память – работал там еще до войны. И он много рассказывал мне о первом составе. А сам я пришел туда с шестнадцати лет. Я шел по Харькову и увидел объявление – „Замещение на вакантные должности“ – в цыганский цирковой коллектив. Ну, и меня задело. И так подкалывало рассказать отцу! А потом думаю: „Нет – ничего не скажу“. Пошел и записался на просмотр. Спел. Почувствовал, что тепло меня встретило руководство. И вот проходит дней пять. Валяюсь на диване, слышу шум у двери. Бреслер пришел и Дубинин.

– Ну где, где он?

– Что случилось?

– А он что вам – ничего не сказал? Мы из цирка! Он один тур прошел, должен быть следующий. Но мы и так согласны! Не надо ему проходить. Мы его берем.

Мать говорит: „Нет, я его никуда не отпущу“.

А Бреслер: „Раз так, давайте всю семью!“

Брата оформили учеником, потому что он младше меня почти на три года. Отца взяли работать. А мама просто с нами ездила – тогда в цирке это возможно было. Потом, спустя какое-то время, и она стала петь.

Меня стали готовить. И акробатикой я занимался, и на лошади ездил. Но на одной репетиции она фальшстанула – и я на спину… И начались со спиной проблемы. А в акробатике я „фирку держал“. Что такое „фирка“? Это [колонна] плечи в плечи – и четвертого закидывали. И вот я стоял и держал. Бреслеру ассистировал, когда он кинжалы кидал. Там примерно такая же система, как в театре. Отбирали. А потом – репетиции, репетиции с утра до ночи. И смотрели, в чем ты больше себя проявишь. Это акробатика, танцы, вольтижировка. По всем статьям.

Я пошел по музыкальному направлению. А мог ведь и дрессировщиком стать.

Однажды я отработал отделение и шел мимо клетки с тиграми. Было это на гастролях в Риге. Смотрю – спокойно себя ведут. Мне тогда было лет 18–19. Я открыл клетку, подошел к тигру и погладил… Тут сзади мне кто-то говорит: „Пойдем потихонечку…". Это был рабочий, который смотрел за ними. „Спокойно иди, и все будет хорошо".

Ну, мы вышли.

И тут он как стал орать! „Ты что, сумасшедший?!! Ты куда полез?" А потом говорит:

– Ой. А ты и правда сумасшедший… Значит, у тебя большой кураж есть. Ты же не испугался.

И я стал приходить туда. Кормить. Я их за голову брал, с ними играл. Чувствовал какой-то восторг. Восторг! Это зверь. Вот это мощь! И ты с ним можешь играть. Это какое-то чудо. А глаза какие!

Потом Александров стал приглашать меня на репетиции. И пришел к моим родителям. „Дайте мне своего мальчика. Через два года я бесплатно отдам ему этот аттракцион! У него такой кураж! Он не боится. И звери его чувствуют". Но родители отказали наотрез.

Что такое цирк? Там нет предательства. Вот готовится программа. И приехал русский коллектив, акробаты. Вы еще друг друга не знаете. Вот только увидели друг друга… Но по городу идешь. Мало ли что? Какой-то конфликт. Кто-то к тебе начал задираться. Никогда не пройдут мимо! Тут же вступятся. Неважно! Они разбираться не будут. Начинается драка. Но какая! Это ж апачи! Ногой били с прыжка – с переворотами через голову. Тут милицию кто-то вызвал. Я говорю: „Тихо, тихо! У нас репетиция! У нас съемки скоро, а вы нам мешаете". Рукой вот так сделал: „Продолжаем, ребята!"» [48].

Воспоминания тех, кто провел на арене детство и юность, воссоздают атмосферу, царившую в коллективе. Архивные документы не могут передать сам цирковой дух. Между тем, живое слово способно заполнить этот пробел. *Ольга Джелакаева* рассказывает о цыганской труппе на заключительном этапе ее существования – когда бытовые проблемы были сведены к минимуму.

«Все за нас делалось, транспорт нам подавали. Самолет или поезд (в зависимости от дальности). Никто не знал – что такое таскать чемоданы, сумки. Всегда выдавался от цирка большой ящик. Все наши вещи перевозил контейнером сам цирк. Это была общая система для всех артистов *.

Гостиницы были хорошими. Там жили только актеры – никаких посторонних. Зарплаты были высокими. Мы жили, ни в чем себе не отказывая. У нас были машины. И отдых каждое лето под Новороссийском (город Кабардинка). Цирковой пансионат так и назывался – «Арена». Каждый год мы там отдыхали. Это все предоставлялось бесплатно – пожалуйста, приезжайте, отдыхайте! Кооперативную квартиру можно было купить.

Если мы – дети – приходили в школу и учились там два месяца, то нам выдавались справки. Мы шли с ними в новую школу, и нас всегда принимали с распростертыми объятьями. Тем более мы – дети артистов. С одноклассниками мы дружили, приглашали к себе в гости. И всегда вопросы: „А правда твои папа и мама?.."

И нам было что рассказать.

Вот моя история с медведем. Мне на тот момент исполнилось три годика. Я ходила, как всегда, по цирку. Ну и в какой-то момент я от родителей скрылась. Обычно ведь присматривали. Это же цирковые дети – никто не считался, чей ребенок. Все следили, кормили и так далее. И вот как раз готовили медведя на выход. Подогнали клетку. И я сама не помню, как оказалась у него. Я когда была маленькая, очень любила все мягкое и пушистое. Для меня это был не зверь. Это было то, что я хочу потрогать. Я зашла в клетку, обняла его:

– Мися моя, мися!

Гладила его, щипала. Когда все наши это увидели, у них был шок. Все очень сильно испугались, потому что вытащить было невозможно. Медведь мог поранить меня или того, кто будет отнимать. И все стояли в жутком ожидании, потому что это очень страшно, когда маленький ребенок находится в лапах у зверя. И сделать ничего невозможно.

Ну и в итоге я сама вышла. У всех камень с души упал. Мишка меня не тронул, слава богу, сыт оказался. Цирковые звери, как правило, сыты перед представлением. Их хорошо кормят.

В программе «Под цыганским шатром» работала моя сестра Аделина [Джелакаева]. Ей было тогда лет 14. У нее был костюм, как у Эсмеральды из „Собора Парижской Богоматери". И она в конце делала „арабские колесики" – десять раз подряд. А мы вели цыганский счет: „*Екх, дуй, трин, штар…*". Это сложный элемент. Не боковое колесо – а через спину. Смотрелось как вихрь. Это было эффектно, это было завораживающе. Непонятно, где руки, где голова – просто вот такой мелькающий круг из платья. И в конце она падала на шпагат.

Детские впечатления у меня остались на всю жизнь. Это запах цирка. Атмосфера цирковая. Не было ни в ком какой-то злости, какого-то негатива. Благополучие, спокойствие. Голова не болела о завтрашнем дне. Цирк – это одна большая семья. Даже если ты видишь человека впервые и никогда больше не увидишь – все равно это члены семьи, которые друг другу помогают. Цирк не делится на национальности. Этого нет» [49].

***

Постановка «Мы – цыгане», осуществленная в 1967 г., вскоре удостоилась отдельной статьи в журнале «Советская эстрада и цирк». Репортаж И. Черненко (который наблюдал как за репетиционным периодом, так и за первыми представлениями) дает представление о сюжете.

«Фабула проста. Веселятся цыгане-артисты. И вдруг вспоминают: а раньше как было? Раньше? Вот так:

---

* Ромалия Янковская дополняет: «Коллектив возил с собой биллиардный стол и стол для игры „новус". Между представлениями играли. И взрослые, и мальчики с девочками».

– Цыгане… Как птицы они прилетали,
По улицам песня гитарой плыла,
Мелькали на улицах пёстрые шали,
Цыганка гадала – за ручку брала.

Да, раньше так было. Пляшут на арене девушка и паренек (Света Янковская и Николай Дубинин), поводырь (Валерий Чугунов) показывает „ученого медведя". Веселится, гуляет цыганский табор, и никто не подозревает, что уже зреет конфликт. Красавица – дочь вожака (его достоверный образ создает Павел Савельев) – любит сына нищего цыгана-балагура (коверный Евгений Чеколтан). Но властный вожак, привыкший к повиновению, не может смириться со своеволием дочери (Ляля Воронина):

– Так было, так было, давно это было.
Кочёвка, вожак, злобный посвист бича.
Но сердце цыганки всё так же любило,
И кровь у цыгана была горяча.

Молодой цыган (Сергей Савельев) не хочет смириться с тем, что какой-то выкуп (у бедняка его, естественно, нет) стал преградой между любящими сердцами… С помощью цыган он заарканивает вожака, вскакивает с любимой на лихого коня и покидает табор.

Снова звучат строки романсового конферанса – своеобразного авторского комментария происходящих событий… Движется сюжет. Танцевальные и вокальные номера перемежаются (пока ещё недостаточно) цирковыми. Вольтижирует на лошади Сергей Савельев. В другой сцене он вместе с Ниной Тимофеевой демонстрирует игру с бичами и арканами. Акробатические прыжки входят в пляску Николая Дубинина. Танец с гитарой Бориса Бреслера, кстати, очень органичный в спектакле, естественно переходит в выступление жонглера с кольцами, ножами, балансирующего на лбу гитару, а затем кипящий самовар…

Кочевники стали артистами и радостно показывают свое искусство. Илья Финк… проявил взыскательность при отборе песенного материала… Написанные им хоровые песни, романсы проникнуты национальными мотивами (композиторы Семен Бугачевский и Сергей Янковский). Их проникновенно исполняют Михаил и Нора Ивановы, Алла Данченко, Ася Ларюшина и другие… Диапазон танцевального материала расширен, обогащена фактура благодаря введению танцев венгерских, румынских и испанских цыган. Хорош сочный и ритмически точный танцевальный дуэт Саввы Бариновского и Василия Сергиенко, красив румынский танец с шалями, в котором заняты Алла Джелакаева, Евгения Кайсын и Валентина Антоненко. Выступления вокалистов и танцоров сопровождает хороший оркестр в составе Владимира Маюренко, Ивана Москалёва, Сергея Янковского, Николая Дубинина и Николая Сергиенко (старшего)» [50].

***

На заключительном этапе цыганской труппой руководил *Михаил Михайлович Шишк*ов (1927–2005). Это был прекрасный вокалист, исполнитель протяжных таборных песен и романсов. Выступал во фронтовых концертных бригадах; в цыганском цирке работал с 1946 г. Кинозрители знают его по цыганским ролям в фильмах «Анна на шее», «Дорогой ценой», «Анна Павлова», «Я виноват» и др. В 1996 г. он был удостоен звания Народного артиста России.

Последняя постановка циркового коллектива «Четыре жениха» – режиссерская работа М. Шишкова. Премьера состоялась в 1976 г. Соперничество цыганских парней и их борьба за руку и сердце красавицы позволяли каждому из них показать трюки или вокальные номера.

Вообще-то задумка спектакля возникла гораздо ранее. Еще в апреле 1964 г. режиссер Н. Зиновьев и балетмейстер И. Хрусталёв начали репетировать эту постановку в Минском цирке. Работа была прервана из-за болезни Зиновьева и ухода артистов, которые уже освоили вольтижировку [51]. В версии М. Шишкова «Четыре жениха» имели успех. Но уже назревали события внутреннего и внешнего порядка, которые не позволили цыганам и дальше радовать зрителей.

Вопрос о том, почему цыганский цирковой коллектив прекратил свое существование, остается открытым. Среди ветеранов труппы популярны разные версии. По одной из них руководство Союзгосцирка предложило цыганам уйти с манежа и продолжить выступления на сцене. Говорят, что после этого ряд артистов уволился, считая такую работу профанацией жанра. В формате «цирк на сцене» остатки коллектива просуществовали недолго.

Подводя итоги, отметим, что за четыре десятилетия цыганский коллектив принёс государственному бюджету солидные доходы. Однако материальный успех проекта не был главным. Яркое романтичное зрелище формировало у публики симпатию к цыганам, укрепляя взаимное уважение народов.

Примечания

[1] Soulis George C. The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the Late Middle Ages // Dumbarton Oak Papers. Washington, 1961, № 15. С. 146, 151.

[2] Marushiakova E., Popov V. Bear Trainers in Bulgaria (Tradition and Contemporary Situation) // Ethnologia Bulgaria. Vol. 1. Sofia, 1998. P. 106-116; Vukanovic T. P. Gypsy bear-leaders in the Balkan Peninsula // Journal of Gypsy Lore Society (Ser. 3), 38:3-4, 1959; Вукановић Т. Роми (цигани) у Југославији. Врање, 1983. С. 187-189; Маринов В. Наблюдения върху бита на цигани в България // Известия на Етнографския институт и музей. 1962. Кн. 5. С. 252, 253; Марушиакова Е., Попов В. Циганите в Османската империя. София. С. 79.

[3] Nisard M. Histoire des principsles villes d'Europe. Цит по: Bernard H. Moeurs des bohemiens de la Moldavie et de la Valachie. 1869. P. 65, 66.

[4] Liebich R. Die Zigeuner in ihrem Wesen und in ihrer Sprache. Leipzig, 1863. P. 63, 89.

[5] Кенрик Д., Паксон Г. Цыгане под свастикой. М.: Текст, 2001. С. 49.

[6] Записано Н. В. Бессоновым в г. Москва в 2003 г. от Гизы (Лизы) Францевны Домбровской.

[7] http://www.cirqueromanes.com

[8] Цирк. Маленькая энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1973. С. 10.

[9] Военный билет, серия К № 761625, выдан Сталин-

ским районным военным комиссариатом г. Смоленска.

[10] Бессонов Н. Цыганская трагедия 1941-1945. Факты, документы, воспоминания. Т. 2. Вооруженный отпор. СПб.: Шатра, 2010. С. 250-254.

[11] Там же. С. 187-196.

[12] Цирковое искусство России. Энцикопедия. М.: Большая Российская Энциклопедия, 2000. С. 419.

[13] Зиновьев Н. 35 лет в цирке // Эстрада и цирк, № 9, сентябрь. М., 1959. С. 16, 17; Минаев Е. Равнодушным его не знают // Советская эстрада и цирк, № 2. М., 1970. С. 24.

[14] Бреслер Б. Я., Кострюков В. Д. Схватка в таборе. Сценарий детской цирковой пантомимы. РГАЛИ, ф. 2499, оп. 2, д. 712; Бреслер Б. Я., Кострюков В. Д. Новогодние приключения друзей. Сценарий по мотивам детских сказок для цыганского циркового коллектива. РГАЛИ, ф. 2499, оп. 2, д. 749; Постановки Б. Бреслера. РГАЛИ, ф. 2499, оп. 2, д. 1064.

[15] Панков Александр Александрович. Личное дело. РГАЛИ, ф. 2499, оп. 4, д. 4006.

[16] Программа № 3. Казанский госцирк. Гастроли цыганского ансамбля в составе 35 артистов «Свадьба в таборе» // Архив Л. Н. Панковой. Факсимильно воспроизведена в: Бессонов Николай. Цыганская трагедия 1941–1945. Факты, документы, воспоминания. Т. 2. Вооруженный отпор. СПб.: Шатра, 2010. С. 258.

Цыганский цирк Романес. Франция.
Фото: Laurent Paillier. Около 2010 г.

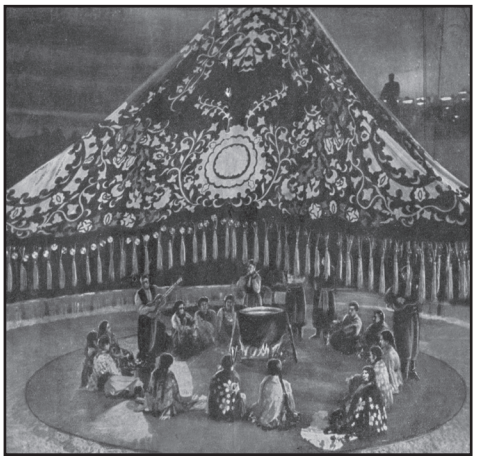


Фото из буклета «Под цыганским шатром». 1958 г.

[17] Ром-Лебедев И. От цыганского хора к театру «Ромэн». М., 1990. С. 156.

[18] Ковалевский В. Цыганская венгерка. М., 1927.

[19] Блюменау Ростислав. Цыгане на эстраде. М.-Л.: Кинопечать, 1927. С. 22.

[20] Цыганские пляски // Цирк и эстрада, № 13, 1927. С. 4.

[21] Под цыганским шатром. Цыганская цирковая труппа. Л.: Центральная студия циркового искусства, 1958. С. 4-5.

[22] Леонтенко Гитана Георгиевна. Личное дело. РГАЛИ, ф. 2499, оп. 4, д. 3055.

[23] Ночка. Цит. по: http://www.ruscircus.ru/forum/index.php?showtopic=5392

[24] Цирк. Маленькая энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1973. С. 182.

[25] Леонтенко Гитана Аркадьевна. Личное дело. РГАЛИ, ф. 2499, оп. 4, д. 3054.

Наездница Гитана Леонтенко.
Рекламный коллаж, конец 1950-х гг.

Борьба с медведем. Начало 1960-х гг.
Фото из архива цирковой семьи Джелакаевых.

[26] Документы о работе конного номера арт. Гитаны Леонтенко «Танцовщица на лошади» // РГАЛИ, ф. 2499, оп. 2, д. 1012, л. 13, 14.

[27] Там же, л. 16.

[28] Там же, л. 17-18.

[29] Цирк. Маленькая энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1973. С. 265.

[30] Баталов А. Я должен ей с первого дня знакомства, и долг все растет // Вечерняя Москва, № 6 (25752). 24 ноября – 1 декабря 2011 г. С. 10.

[31] Записано Бессоновым Н. В. в г. Москва в 2005 г. от русской цыганки-сибирячки Александры Ивановны Бузылёвой. Полностью интервью в издании: Бессонов Н. Цыганская трагедия 1941–1945. Факты, документы, воспоминания. Т. 2. Вооруженный отпор. СПб.: Шатра, 2010. С. 259-263.

[32] Панков А. О рядовом артисте цирка. Авторская рукопись в архиве Н. Бессонова.

[33] Ром-Лебедев И. И., Зиновьев Н. Н. Праздник винограда. Сценарий для циркового ансамбля цыган в одном отделении с прологом // РГАЛИ, ф. 2499, оп. 1, д. 44, л. 4.

[34] Там же, л. 1, 11.

[35] Там же, л. 3.

[36] Панков А. В. Праздник винограда // Рукопись в архиве Н. Бессонова.

[37] Ром-Лебедев И. И., Зиновьев Н. Н. Праздник винограда. Сценарий для циркового ансамбля цыган в одном отделении с прологом // РГАЛИ, ф. 2499, оп. 1, д. 44, л. 4-11.

[38] Анганский В. Под цыганским шатром // Советский цирк. М., 1958, № 2. С. 20, 21.

[39] Протоколы заседаний художественного совета цыганского циркового коллектива. 1963 г. // РГАЛИ, ф. 2499, оп. 2, д. 236, л. 1-6.

[40] Там же. Л. 20.

[41] Протокол заседания художественного совета цыганского коллектива от 28.VII.69 // РГАЛИ, ф. 2499, оп. 2, д. 550, л. 1-4.

[42] Протоколы заседаний художественного совета цыганского циркового коллектива. 1963 г. // РГАЛИ, ф. 2499, оп. 2, д. 236, л. 10.

[43] Записано Н. В. Бессоновым в г. Москва в 2012 г. от Ольги Сергеевны Янковской, русской цыганки по отцу и сэрвицы по матери.

[44] Протоколы заседаний художественного совета цыганского циркового коллектива за 1965 г. // РГАЛИ, ф. 2499, оп. 2, д. 316, л. 3.

[45] Протоколы заседаний художественного совета цыганского циркового коллектива за 1966 г. // РГАЛИ, ф. 2499, оп. 2, д. 378, л. 1.

[46] Протоколы заседаний художественного совета цыганского циркового коллектива за 1965 г. // РГАЛИ, ф. 2499, оп. 2, д. 316, л. 3.

[47] Протокол заседания художественного совета цыганского циркового коллектива за 1965 г. // РГАЛИ, ф. 2499, оп. 2, д. 316, л. 9.

[48] Записано В. Н. Янышевой в г. Москва в 2012 г. от Николая Николаевича Сергиенко 1949 г. р., русского цыгана по отцу и сэрво по матери; видеозапись интервью в архиве автора.

[49] Записано Янышевой В. Н. в г. Москва в 2012 г. от Ольги Юрьевны Джелакаевой 1970 г. р., русской цыганки по отцу, крымской цыганки по матери; видеозапись интервью находится в архиве автора.

[50] Черненко И. Создание спектакля // Советская эстрада и цирк, № 4. М., 1968, С. 12, 13.

[51] Протокол заседания художественного совета цыганского циркового коллектива за 1965 г. // РГАЛИ, ф. 2499, оп. 2, д. 316, л. 3.

Наталия ЮРЧЕНКО

ОПЫТ НЕОПУБЛИКОВАННОЙ РЕЦЕНЗИИ [1]
(о книге И. М. Бубиса «Зодчие Бернардацци»)

Рассказать о творчестве трех поколений Бернардацци, которые оставили заметный след в истории как русской архитектуры XIX – начала XX вв. в целом, так и истории архитектуры Бессарабии в частности – задача, несомненно, благородная, и, как справедливо замечает автор предваряющей книгу мини-рецензии Ю. Б. Туманян, до сего дня не исполненная ни искусствоведами, ни архитекторами.

Между тем, благородство помыслов не может само по себе служить гарантом возможности осуществления заявленной цели.

С данной работой нам приходится сталкиваться не впервые: еще более четверти века тому назад довелось рецензировать ее рукописный вариант. Тогда же нами была сделана масса замечаний по фактам откровенного плагиата и компиляции, приведены постраничные ссылки на источники, откуда И. М. Бубис списывал текст от точки до точки, при этом не только не утруждая себя закавычиванием его, но даже не делая сноски на используемую литературу. Судя по вышедшей книге, автор своеобразно учел те наши замечания, перенеся в нее тот же текст, но уже не совсем дословно, а изменив ряд речевых оборотов, кое-где указав при этом на источник почерпнутых сведений. Но суть от этого не изменилась. И. М. Бубис вновь попросту беззастенчиво пересказал текст – сначала из краеведческой книги Евгении Польской и Бориса Розенфельда «И звезда с звездою говорит…» (Польская, Розенфельд, 1980), затем из книги 1930-х гг. о строительстве Исаакиевского собора (Никитин, 1939), потом из книги об архитектуре Одессы (Тимофеенко, 1968) и т. д. Расценивать это можно опять же как компиляцию и плагиат, но уже завуалированные. Сказанное касается глав, посвященных деятельности первого поколения братьев Бернардацци в Петербурге и на Северном Кавказе, а также работам А. И. Бернардацци в Одессе.

Что до собственных измышлений И. М. Бубиса по поводу, в основном, кишиневских построек, то они порой не выдерживают никакой критики. Автор абсолютно не владеет анализом архитектурных сооружений, описания их зачастую беспомощны. Так, например, читаем: «Черепичная кровля в форме четырехгранной пирамиды над средним выступающим отсеком здания...» (здесь и далее подчеркнуто нами – Н. Ю.) (Бубис, 1997, 35). Под отсеком, очевидно, подразумевается выступающая

часть здания, называемая ризалитом. Или: «Бернардацци значительно дополнили проект: под всем главным корпусом ресторации сделан погребной этаж со сводами...» (Бубис, 1997, 15-16). Такого словосочетания «погребной этаж» просто не существует. Следует писать цоколь, цокольный этаж, подвал или погреб. Профессиональные и просто литературные недочеты легко улавливаются и в таких фразах, как: «Ухабистая поверхность немощеных улиц» (Бубис, 1997, 32); «Чертежи дифференцировались по планировке, стоимости и архитектурной внешности...» (Бубис, 1997, 8); «Джузеппе больше расположен к эмоциональному восприятию людей, вещей и явлений» (Бубис, 1997, 10); «С целью популяризации науки о зодчестве... читал лекции об архитектуре...» (Бубис, 1997, 32); «…образовывались лужи... Они становились очагами разведения комаров» (Бубис, 1997, 32). Подобные фразеологические обороты разбросаны по тексту всей книги

А вот примеры нелепостей не просто стилистического характера, а плохого знания истории, в том числе истории архитектуры: «Из приглашенных из-за границы зодчих наиболее деятельными были В. В. Растрелли, Д. Трезини, Дж. Кваренги, К. И. Росси, А. А. Монферран, Д. Жилярди, братья Бернардацци и другие» (Бубис, 1997, 8). Эти «другие» – как минимум десяток иностранных зодчих, внесших огромный вклад в историю русской архитектуры, которые то ли умышленно, то ли по незнанию опущены автором. В любом случае, такая расстановка имен в тексте просто некорректна. На одной из страниц можно прочесть такое, например, заключение: «В Кишиневе в силу сложившихся исторических условий – гражданская война. Великая Отечественная – многие документы по истории создания и развития города были уничтожены» (Бубис, 1997, 6). Подчеркнутый нами факт в истории Молдовы известен, очевидно, только автору книги. А вот и вовсе нонсенс, претендующий на «открытие мирового значения» в области истории архитектуры: «Следуя примеру городов России, центр Кишинева первой трети XIX в. застраивался зданиями позднего русского классицизма. На смену последнему приходит барокко, одновременно с которым развиваются григорианский и византийский стили» (Бубис, 1997, 33). Как известно, стиль барокко характеризует архитектуру стран Европы XVI–XVIII вв., и ему на смену идет классицизм, а не наоборот. Что касается византийской архитектуры, то расцвет ее приходится еще на VI в. Григорианского же стиля как такового вообще не существует. Очевидно, автор имел в виду использование во второй половине XIX в. в архитектуре эклектики элементов стилей прошлых эпох, в том числе древнегреческой, византийской и барокко. В приведенном же изложении фраза просто абсурдна.

К сожалению, текст изобилует профессиональными ошибками и иного рода, когда И. М. Бубис переписывает какие-то сведения у других исследователей и даже не подозревает, что тиражирует их ошибки, тем самым усугубляя их. Так, читаем: «Здание было спроектировано архитектором Шерлеманом...» (Бубис, 1997, 15). На самом деле фамилия архитектора – *Шарлемань*. Фамилию эту носило несколько архитекторов. И. М. Бубису этот факт наверняка не известен, поэтому и инициалы он, естественно, не приводит.

Слабое знание архитектурных стилей подталкивает автора и к следующему умозаключению: здание кишиневского вокзала 1871 г. было построено «в стиле готики и итальянского ренессанса» (Бубис, 1997, 54). Достаточно взглянуть на дореволюционную фотографию этого здания, чтобы увидеть, что подобные стили там и не просматриваются. Безапелляционно брошенная фраза – неверная абсолютно (!) – о том, что «частное строительство в старое время документально не оформлялось» (Бубис, 1997, 54) позволяет И. М. Бубису на основе отобранных им архитектурных приемов, присущих работам якобы одного А. И. Бернардацци, приписывать его авторство целому ряду кишиневских строений. Например, домам по ул. Тигина, 6; Хынчешть, 42; ул. Митрополитул Дософтей, 124 и Александру чел Бун, 49-51, а также зданию бывшей народной школы на углу улиц Н. Йорги и Матеевича, что считаем бездоказательным.

Данный ход мысли И. М. Бубиса, основанный на попытке сравнительного анализа между кишиневскими постройками Бернардацци и такими памятниками итальянского Возрождения, как собор Санта Мария дель Фьоре и церковь Орсанмикеле во Флоренции (что автор, несомненно, ставит себе в заслугу), к сожалению, подтверждает факт: только человек, не владеющий в должной мере предметом исследования, может решиться проводить столь прямые аналогии между шедеврами итальянского зодчества и творениями А. И. Бернардацци. Он не подозревает, что подобные элементы (в частности, орнамент парапета главного фасада церкви Санта Мария дель Фьоре и рисунок окон и дверей церкви Орсанмикеле) свойственны далеко не только рассматриваемым им сооружениям. Архитектура эклектики, к направлению которой относятся произведения А. И. Бернардацци, вообще характеризуется использованием и творческой переработкой элементов и мотивов разных архитектурных школ, стилей и эпох.

Почему-то этот же излюбленный Бернардацци прием, повторяющийся в здании Новой биржи в Одессе, И. М. Бубисом уже не акцентируется.

Очень часто автором рассматриваемой нами работы употребляются такие фразы, как: «Из сохранившихся архивных материалов видно...» (Бубис, 1997, 65); «Документы свидетельствуют...» (Бубис, 1997, 69). При этом нигде ссылки на сами документы или архивные данные не приводятся. Вывод: либо автор просто использует этот словесный прием, не подозревая, что научная этика в подобных случаях обязывает давать сноски, либо это заведомая уловка, а документов попросту никаких не существует или же они автору не известны. Аналитические ошибки, описки, фактологические неточности, откровенное «заимствование» материала у других исследователей, просто словесные ляпсусы можно перечислять долго. Но нет нужды больше это делать.

Следует указать только, что приведенный в конце книги скудный список библиографических работ явно не отражает даже той литературы, которой так откровенно пользовался сам автор.

Несколько слов следует сказать и по поводу открывающего книгу отзыва бывшего главного архитектора института «Кишиневгорпроект» Ю. Б. Туманяна, который, в частности, говорит о том, что «некоторые из описанных в работе объектов ранее в печати не рассматривались (например, больница в пос. Кодру/Костюжены – Н. Ю.)» (Бубис, 1997, 4-5). Но именно ей была посвящена заметка В. Боровского в журнале «Молдова» (Боровский, 1981). Не является новым и освещение общественной деятельности А. И. Бернардацци, в том числе его участия в работе съездов русских зодчих и технических обществ. Об этом можно прочесть в книге Е. А. Борисовой и Т. П. Каждан «Русская архитектура конца XIX – начала XX века» (Борисова, Каждан, 1971).

Вызывает также удивление необходимость приведения в книге частного письма Флавио Бернардацци (потомка семьи Бернардацци, с которым И. М. Бубис состоял в короткой переписке – Н. Ю.). Ему отведена роль своеобразного сертификата, удостоверяющего ценность данного издания, хотя очевидно – и это явствует из текста самого письма, – что Флавио Бернардацци не владеет всей полнотой информации о творчестве рода Бернардацци в России и не может, не будучи специалистом в области архитектуры и к тому же не владея русским языком, судить о степени точности приведенных фактов и тем более оценить уровень архитектурного анализа упомянутых сооружений и проследить нить изложения его результатов.

Ныне мы не столь категорично настроены по отношению к самому автору книги «Зодчие Бернардацци». Известная наивность его рассуждений во многом обусловлена тем, что он не был специалистом в области истории архитектуры. Стремление же его обнародовать собранные сведения вполне понятно, – уж больно заманчивой была тема, никем, повторимся, до того и, что удивительно, по сей день не раскрытая.

Важнее сегодня предостеречь исследователей, как уже знакомых с этой работой, так и тех, кто впервые к ней обращается, от повторения заведомых ошибок, в ней содержащихся.

Как ни парадоксально это звучит, архитектор-легенда, каким, действительно, является А. И. Бернардацци, заслуживает не мифического сочинения о том, что все более или менее видные сооружения Бессарабии второй половины XIX – начала XX вв. построены им, и не пересказа из статьи в статью, возможно, красивых домыслов (почерпнутых, в том числе, из книги И. М. Бубиса), а кропотливого и тщательного, подлинно научного исследования его творчества.

Примечание

[1] Данная рецензия на книгу И. М. Бубиса «Зодчие Бернардацци» написана еще в 1995 г. на предложенный к изданию в Кишиневе Фондом Сороса макет указанной работы. Тогда книга не прошла рецензирование, однако, спустя два года, была напечатана автором за счет собственных средств. Выпущенное в 1997 г. издание (Бубис И. М. Зодчие Бернардацци. Кишинэу–Louisville, Kentucky, USA, 1997) является полным аналогом смакетированной ранее книги, с которой нам и пришлось иметь дело.

По прошествии многих лет, возможно, не стоило бы выносить ее на суд, детально анализировать содержание да еще разбираться в частностях, если бы, увы, она не стала основополагающим трудом, на который в дальнейшем стали опираться многие последующие исследователи. Среди них, к сожалению, не только журналисты. Не подвергая упомянутое сочинение какому-то критическому осмыслению, не перепроверяя изложенные в нем факты, а главное, слепо следуя за ходом рассуждений автора, особенно в той части, что касается анализа архитектурных сооружений, они стали повторять его ошибки и неточности, тем самым не просто приумножая их, но и превращая в догму.

Учитывая, что проблема эта остается актуальной и по сей день, мы сочли необходимым привести основные положения той давней рецензии, исключив из нее лишь советы по поводу доработки книги, а также замечания на ряд отзывов, собранных автором в поддержку ее издания.

Литература

Борисова Е. А., Каждан Т. П. Русская архитектура конца XIX – начала XX века. М., 1971.

Боровский В. Атенцие: ун ансамблу де валоаре // Молдова, 1982, № l.

Никитин Н. П. Огюст Монферран. Проектирование и строительство Исаакиевского собора и Александровской колонны. Л., 1939.

Польская Е. Б., Розенфельд Б. М. И звезда с звездою говорит... Ставрополь, 1980.

Тимофеенко В. И. Архитектурно-строительное развитие Одессы. Л., 1968.

Бернардацци Александр Иосифович (1831–1907).

Книга И. Бубиса «Зодчие Бернардацци».

Antip ȚARĂLUNGĂ

POLINA ȘI NATALIA IOVU: DETERMINANTELE ASCENSIUNII LOR

„Ceea ce istoria nu uită devine legendă,
iar ceea ce istoria uită devine istoriografie".
Lucian Blaga

Nu intenționez să calific drept eroism cele ce vor fi expuse în următoarele rânduri. Cert este că adevăr și legendă întâlnim în orice colț al țării noastre, mai ales că se zămislește din fapte și eroi adevărați, care nu pot fi uitați, din personalități și evenimente reale ce corespund aspirațiilor materiale și spirituale.

Iată de ce autorul în lucrarea sa proiectează o reîntâlnire cu o personalitate, care a dat naștere unui început de dinastie profesionistă. În ansamblul academic de dansuri populare „Joc" au fost mai multe dinastii și una dintre acestea este cea a Polinei Pleșca-Iovu.

Polina Iovu s-a născut în satul Chirca, raionul Anenii-Noi, la 28 februarie 1943. Botezată cu numele Polina, fetița a copilărit în orașul Bender, unde locuiau părinți săi adoptivi. Faptul că aceasta fredona mereu melodii, încerca împreună cu copiii vecinilor să improvizeze unele figuri de dans sau acrobatice, i-a determinat pe părinți s-o înscrie la școala-internat pentru elevi cu aptitudini artistice din Chișinău. Actualmente în acea școală este dislocat Liceul Ucrainean (str. Eminescu, fosta str. Comsomolului, nr. 54,). Este dificilă identificarea adevăratelor cauze ce i-au decis pe părinți s-o dea la școala-internat: se prea poate că viața grea de după război sau poate, totuși, dorința de a o vedea pe fetiță un om mai fericit ca ei. Important este că aflarea sa în cadrul acestei instituții i-a determinat destinul și în anul 1958, la 1 septembrie, ea este înmatriculată la școala de muzică „Ștefan Neaga", în secția coregrafie.

Polinușca, așa o numeau colegii și pedagogii, a devenit una din cele mai bune eleve. Sârguincioasă, mereu dornică de cunoștințe, ea a devenit lider în torent. Deși se mai observa uneori pasul neantrenat, glezna neîntinsă, totuși, profesoara Rașeli Bromberg le spunea tuturor că Polina, grație forței de muncă și dorinței enorme de a excela, va deveni una din cele mai performante dansatoare. Prezicerea profesoarei avea să se adeverească. Practica a pedagogilor de pe vremuri, cea de a susține copilul care dorește să învețe, de a-l încuraja, a dat roade frumoase.

Nopțile nedormite, munca asiduă și scopul de a demonstra că ea este cea mai bună, au învins. În clasa a IV-a, a V-a, Polina era de acum lider la interpretarea majorității mișcărilor tehnice. Avea o tehnică avansată, mai ales la mișcările de rotire („vercenie", „șene", „turcik" etc.). De fapt, pe când era încă acasă, la Tighina, acolo, în curte, unde se adunau copiii, se juca, făcând mișcări acrobatice cu diferite rotiri, rostogoliri, de uimea chiar și adulții. La Chișinău, profesorii coregrafi au ajutat-o să-și întărească spatele, să coordoneze corect mișcarea mîinilor, picioarelor.

„Mișcarea „Șene" se învață, de regulă, începând cu clasa a VI-a. Polinușca, însă, interpreta deja această mișcare în clasa a V-a. Și nu doar pe diagonală, ci și în cerc! Dar „begunoc", dar „pas de pe călcîi", dar „*fuiette*".., în stilul dansului rus și ucrainean! Ne mai vorbind de „*fouette*" clasic!" – își amintește Iurie Gorșcov [1].

De aceea, când a ajuns Polina în ansamblul „Joc", ea a fost inclusă în lista soliștilor chiar din primele zile. I-au fost oferite roluri în „Dans ucrainean" și în „Dans rusesc", unde interpreta trucuri ca „obertas", „șene", „turcik". În suita „Joc", avea rolul uneia din cele două fete. Polina Pleșca și Raisa Gorșcova, fiind dublori, concurau mereu cu interpretele de bază ale rolului – Tatiana Usaci și Eugenia Șebinscaia. Interpretele, aflate pe post de dublori, fiind mai tinere, mai cu temperament, deseori reușeau să prezinte un dans mai proaspăt, mai impresionant.

„Trebuie de spus că Polina, chiar alături de asemenea maeștri precum Ion Furnică, Gheorghe Forțu, Spiridon Mocanu, strălucea în dans la fel ca ei. Pentru noi toți, ea reprezenta culmea desăvârșirii și în plan artistitic, și în plan tehnic," – spune Iurie Gorșcov [2].

În acea perioadă, în ansamblul „Joc" era o pleiadă de dansatori, care aveau tendința de a învăța, de a progresa, de a fi artiști bine instruiți în plan tehnic, artistic, actoricesc. Iată de ce și acum mulți foști dansatori își aduc aminte de ziua, când Polina Iovu și Raisa Gorșcova au plecat la pensie.

„Au ieșit în fața colegilor și, ca la comandă, au început să rotească *turcik*. Ajungând la cifra 32, s-au oprit, au spus «mulțumesc», s-au întors și au plecat", – își amintește din nou Iurie Gorșcov [3].

La secția coregrafică a Școlii de Muzică „Ștefan Neaga" studiau în întregime repertoriul ansamblului „Joc". Era o etapă de familiarizare a elevilor cu acel bogat repertoriu, în plan tehnic și multinațional. Era o practică destul de progresistă, căci absolvenții școlii, dacă treceau concursul și erau admiși în ansamblu, ei deja știau dansurile. Le mai rămânea să se acomodeze și să intre în noul ritm de lucru, însușind necesarul bagaj al nuanțelor de a deveni artiști cu adevărat. Pe lângă tehnica ireproșabilă pe care trebuie s-o aibă solistul, aici mai trebuie un aplomb corect și un anumit grad de înclinarea a corpului în momentul începerei mișcării. Este necesar să știe și acel fragment de secundă, când să te atingi cu piciorul lucrător de podea. Obligatoriu, poziția mâinilor la început de rotire, în timpul rotirii, însă principalul este că toate aceste nuanțe trebuiesc adunate într-un ghem de nervi cu o energie pozitivă ce impulsionează începutul rotirii. Aceste nuanțe Polina le acumula momentan, studiindu-le și aplicându-le în practică. Iată de ce Pșenicinaia o numea în glumă „Zolușka" „Jocului".

Dansul este un tablou viu pe care îl redau prin intermediul plasticii, mișcărilor și a emoțiilor. Ca regulă majoritatea coregrafilor ce montează, încearcă să folosească potențialul fiecărui interpret. Așa proceda I. Moiseev, L. Iacobson, V. Varcovițchii, V. Curbet, etc.

„Cizela ore întregi orice mișcare, orice truc, care i se propunea. Îl perfecta până când ajungea la auto-

matism ca interpretare. Ea nu copia pe nimeni. Și nici nu putea să joace ca Tatiana Usaci ori Domnica Negru. Ea era Polina Iovu în toate rolurile ce le interpreta. Și nimeni nu putea s-o copie, așa era de individuală ca interpretă, ca artistă. Mai ales în tabloul coregrafic „Răscoala de la Tatarbunar" [4], avea un rol deosebit, pe care nu-l dansa ci îl juca" [5].

În tot ce ne dezvăluie maestrul, Ion Furnică, căci coregraful – regizor, Vladimir Vorcovițchi, autorul sus numitului tablou coregrafic în toate creațiile sale, în primul rând se baza pe potențialul fizic al interpretului. Orice mișcare o concepea reeșind din individualitatea și trăsăturile artistului, atât fizice, cât și cele profesionale.

Iată de ce combinația de dans montată cu interpreta Polina Iovu în tabloul coregrafic „Răscoala de la Tatarbunar", avea o expresivitate individuală, căci artista trăia în scenă viața personajului pe care îl juca.

... În scenă apărea o figură plăpândă, cu pași tripli, întrerupți–muzical și își începea a depăna povestea ei de deținut politic, numai ce ieșită de la închisoare. Pașii simpli se transformau în mișcări coregrafice interpretate la demi plie, ba chiar și la grand plie, din pozițiile a III și a IV. Mișcări cu picioarele împletite, asemănătoare cu mișcarea „gâța", numai că interpretate cu o precizie uluitoare a ritmului și accentelor muzicale, deși poziția picioarelor în timpul interpretării era inversată și orice mișcare a mâinilor, corpului, picioarelor, la un moment parcă se întrerupea, dovedind astfel spectatorului că eroul a fost schingiuit, bătut, maltratat, etc., iar artista Polina Iovu redă prin limbajul său coregrafic anume acea stare sufletească, fizică a personajului, ce reprezenta o retrăire a evenimentelor istorice, care au avut loc în acea localitate a secolului trecut…

Artista Polina Iovu se evidenția cu rolul său prin jocul actoricesc, prin contopirea sa cu personajul jucat și, fără doar și poate, prin măiestria tehnică interpretativă a coregrafiei montate de autorul V. Varcovițchii, și nu în ultimul rând prin individualismul său profesional ca artistă de dans.

Conform regulilor scenei și după regia teatrală, în segmentul numit „culminație", era montat rolul Polinei Iovu, care interpreta și dansa rolul unui om bătut, chinuit, care abia de mai răsufla. Jocul ei producea asupra spectatorului o adevărată magie, care se poate de obținut numai în scenă, căci după cum povestesc martorii oculari, dansul se termina, iar întreaga sală, spectatorul, timp de vreo cinci minute stătea înmărmurit. În sală era o liniște nemaipomenită. Ca mai apoi aplauzele și strigăte de „Bravo" să se asemene cu o explozie, iar cei mai emotivi să-și șteargă lacrimile de pe obraz, apărute ca reacție la cele vizionate.

La fel de expresiva, artista Polina Iovu era și în suita „Joc", în solo interpretat de Spiridon Mocanu – artist al poporului, Polina Iovu – artistă emerită și Tatiana Usaci – artistă a poporului.

Era un mini dans alcătuit din mișcări ai dansului moldovenesc „Sfredeluș" și anume „cu pași laterali de sârbă" și „pași cu săritură în sus", combinații cu diverse încrucișări de picioare, pas-de-basc-uri scenice, înfrumusețat și cu pașii de „Sfredeluș" – rotiri pe călcâie în diferite părți. Astfel, dansul scenic devenea un ecou al dansului folcloric „Sfredeluș" (Țarălungă, 2006, 64).

Al doilea solo al Polinei Iovu în această suită era interpretat cu Ion Furnică. În lipsa lui, era înlocuit de Valentin Strungaru, iar pe urmă de Boris Rozneriță „Gâța", „Obertasul" și rotirile pe călcâi ce le interpreta Polina Iovu în acest solo, erau executate atât de simplu și ușor, că se crea impresia că artista nu dansează, ci se joacă aidoma unui copil ștrengar. De virtuozitatea ei se mirau însăși coregrafii care montau dansul, nemaivorbind de colegi și de spectatori, care o răsplăteau cu aplauze furtunoase. Trebuie de menționat că Polina Iovu deținea un potențial nemăsurabil și inadmisibil multor interpreți. Și anume potențialul ei, al tehnicității interpretative, obținut încă pe băncile școlii prin acea muncă zilnică depusă de ea. Era un actor ce interpreta orișice mișcare din dansurile repertoriului „Joc". „Pași cu săritură" ori „pași de sârbă laterali" din suita „Joc", cât și pași sincopați din horele de 2/4 ai dansului național. „Vercenie" pe diagonală ori pe cerc în dansurile rusești și ucrainești sau să luăm mișcarea „sene" în combinație cu mișcarea „turcichi". În practică astfel de combinații pentru orice solist se consideră dificil de interpretat din punct de vedere tehnic, căci a te roti de pe un călcâi locului ori pe diagonală cu sărituri în sus și cu picioarele strâns sub tine, cu rotiri în aer la 360° ori 720°, nu oricine sar încumeta s-o interpreteze. Polina Iovu, după cum ne spune colega ei din ansamblu Raisa Gorșcova, le interpreta râzând, ușor, elegant și artistic, de parcă servea un pahar cu apă rece într-o zi cu arșiță. Orice mișcare luată din dansul folcloric, reda dansului scenic frumusețe deosebită. Însăși dansurile erau pline de vigoare căci „mișcările împrumutate de la dansul „Sfredeluș" făceau posibilă desfășurarea și îmbogățirea acțiunii, păstrând senzația vârtejului pornit de o furtună" [7].

Și dacă dansul „Sârba în doi", fusese montat de coregraful Igori Moiseev pentru artiștii Nicolai Taracanov și Olga Gubanov, apoi la moment acel „vârtej" era dezlănțuit de artiștii Polina Iovu cu Ion Furnică, la fel de talentați sub aspect tehnic și profesionist de înaltă calitate. Trucurile solo, interpretate de Polina Iovu frapau pe orice spectator. (Să luăm de pildă suita ucrainească.)

...Răsună melodia dansului ucrainean, iar pe fundalul ei apare grupul de băieți, interpretînd mișcarea „Beguneț" în combinație cu mișcarea „padebasc". O mișcare ce demonstrează mai întâi de toate caracterul pompos al celor flăcăi, care mișcându-se pe scenă, încearcă să dovedească celor din jur că numai ei sunt și toți ei sunt principali. Însă regia dansului aduce în scenă fetele ce-și fac apariția zgomotos, vesele, pline de viață. Apoi băieții, fără să-și dea bine seama, sunt luați de fete în pereche și toți interpretează pe cerc un „Beguneț" asemănător unui vârtej, care aduce perechile într-un semicerc. Fetele, pe semne, la un moment dat uită că sunt prezenți și băieții ieșind înainte, prin intermediul mișcării „Pripadanie", formând un cerc al său închis. Pe cerc fetele interpretează mișcarea „podbivca", o mișcare asemănătoare pasului de bază a dansului moldovenesc „Sârba". La un moment dat, fetele devin mai lirice, aidoma melodiei lirice ce răsună și interpretând mișcarea „pripadanie", se îndreaptă spre băieți, formând în cele din urmă, cu perechile, un pătrat...

Cele două soliste, Polina Iovu și Tatiana Usaci ori roteau pe linia cercului, interpretând acel „șene" clasic, avându-l în centru pe solistul Ion Furnică, care la rândul său interpreta „turcichi „ ordinare și duble.

Mai apoi fetele interpretau pe loc mișcarea din folclorul ucrainean „obertas".

„Obertas"-urile interpretate de Polina Iovu, de fiecare dată se deosebeau unul de altul prin virtuozitatea interpretării ce creștea de la o evaluare la alta, ajungând în cele din urmă la un automatism viu. La fel, Polina Iovu, avea darul de a improviza, adăugând la mișcarea montată (de bază) vreun gest al mâinii, un *port de bra* al corpului, un *demi-plie* sau vreun *poclon* în plus.

De regulă, mișcarea „obertas" se interpretează, dacă rotirea este spre dreapta, apoi mâna dreaptă în momentul rotirii la 360°, numaidecât se ridică în poziția III. Polina Iovu în acel moment mâna stângă o aducea în poziția I, ori din poziția II o ridica și pe ea în poziția III, astfel dând corpului ce se rotea o nuanță imaginară de contopire a siluetei cu o ghiulea ce se avântă în ceruri.

În dansul rusesc, unde artista Polina Iovu era interpretă de rând și solistă, ea trăia o altă viață, deosebită de ceea ce era în afara sălii de dans și scenei de concert.

„Aproape fiecare fată din ansamblul „Joc" interpretă mișcarea „drobușchi" – ne spune Ion Rusu, artist emerit, fost solist al ansamblului „Joc", fost partener în dans al Polinei Iovu, actualmente pedagog-repetitor al ansamblului „Joc", însă ca Polina această mișcare n-o interpreta nimeni, atât de bine din punct de vedere tehnic curat și artistic ca Polina. Ea se juca, dansând orice mișcare. Ea avea plăcere de ceea ce făcea. Da bătăile cu talpa la podea „drobușchi" Polina le interpreta, ordinare, duble, chiar și triple. Dacă ascultai atent sunetul acelor bătăi, auzeai și trioluri ce se aseamănă cu triolurile cântate de păsări. A fost o artistă foarte talentată și robace. Acum jocul ei pot să-l compar doar numai cu al fiicei Natalia, care multe a învățat de la maică-sa" [8].

În diferite suite, dansuri ai programului „Joc", erau diferiți și toți cei ce nimereau să danseze cu Polina la repetiție, la concerte, socoteau drept cadou de la Dumnezeu, căci ea cunoștea chiar și amănuntele atât în rolul ei, cât și a băiatului.

Dansul „Moldoveneasca" îl dansa cu Nicu Rusu, „Rusescu" – cu Iuri Gorșcov, iar „Ucrainescu" – cu Nistor Găluşcă. Trebue de spus că conducătorul ansamblului Vladimir Curbet, în mod conștiincios făcea acele schimbări îndreptate numai spre folosului întregului ansamblu. A cunoaște atât partea dreaptă, cât și cea stângă a scenei, a dansului interpretat, este o cinste pentru fiecare membru al colectivului. Așa că schimbul de perechi ori schimbul de parteneri în dans, era și este necesar, mai ales într-un ansamblu profesionist. Iată de ce, când un băiat tânăr nimerea să danseze în pereche cu un așa maestru ca Polina Iovu, se socotea o cinste pentru el. Căci avea de la cine învăța, nemijlocit în procesul repetiției și a concertului, acumulând cunoștințele căpătate în practică atât de necesare pentru a progresa ca dansator, ca artist și ca actor.

În suita ucraineasca „Gopak", montată de Vahtang Vronschii, spectatorul este încântat de jocul artistei Polina Iovu, care împreună cu Tatiana Usaci și Ion Furnică interpretează un joc firesc într-un caracter pur ucrainesc. Mișcările dansului ucrainesc „Veriovocica", „padebascul", artista le interpreta de parcă „sciolcaet semușchi" – astfel se exprimă însăși coregraful, autor al acestei suite.

Apogeul creației sale, măiestria interpretativă, jocul actoricesc, artista emerită a Republicii Moldova – Polina Iovu, la dezlănțuit în tabloul coregrafic „Cumătrițele", montat de Leonid Iacobson. Aici ea își permitea să joace improvizat, în jurul rolului său montat de coregraf. Acele măsuri muzicale ce-i reveneau artistei spre a-și desfășura evoluția personajului jucat, Polina Iovu se dedica întru tot cu suflet. Era o contopire firească a sufletului și a corpului, care interpreta orice silabă muzicală. Atât de real, atât de convingător și expresiv le juca, încât sala „exploda" în aplauze furtunoase.

Cele cinci fete – Polina Șchibliuc, Tatiana Usaci, Eva Remasova, Polina Iovu și Antonina Galustean, prin jocul lor actoricesc, căci Leonid Iakobson, în această scenetă folosise limbajul coregrafic universal, care includea elemente a dansului clasic, plasticii libere, dansului popular moldovenesc și chiar unele elemente specifice dansului de estradă, nemaivorbind de pantomimă și neoclasică.

Artista și actrița Polina Iovu mai avea ceva ce la alți artiști deseori le lipsește, și anume, simțul de a-ți ajuta vecinul, colegii, mai cu seamă tineretul.

„Polina Iovu – relatează Ion Furnică – era o pildă vie pentru tineret. Ea tare mult ajuta tinerii artiști ca tehnic corect să-și interpreteze rolurile dansate. Ea cu tot sufletul dorea ca și după dânsa să fie în scenă dansatori buni, tehnic pregătiți și ca ei să devină o adevărata mândrie a ansamblului și a întregului popor" (Furnică, Amintiri).

După ieșirea la pensie, Polina Iovu înclinațiile pedagogice își aplica cu succes în studioul coregrafic al ansamblului „Joc" (1976), unde copiii prin intermediul profesorilor, foști soliști ai ansamblului, se familiarizau cu arta profesională.

Lichidarea studioului se resimte și actualmente în activitatea ansamblului „Joc", deoarece artiștii nu-s crescuți în „bucătăria" „Jocului", ei vin gata formați. Cei drept, crescuți într-un anturaj academic de studii, atât școala coregrafică, cât și secția de coregrafie a Academiei de Muzică și Arte Plastice. Ajungând în ansamblu, lor le trebuie o perioadă bună de adaptare, de deprindere etc. Iată de ce apar unele lacune la interpretarea mișcărilor, dansurilor în stilul ansamblului „Joc".

Chiar și atunci când s-a închis studioul, artista Polina Iovu a trecut cu lucrul ca pedagog-repetitor în ansamblul „Veselia", alături de cunoscutul coregraf Gheorghe Ivanov.

Trebuie de remarcat că Polina Iovu a mai realizat încă un solo, deosebit de performant în plan interpretativ în tabloul coregrafic „Chiriac", montat de Leonid Iacobson, jucând rolul fetei a treia, pe care o cerea de nevastă personajul protagonist, interpretat de către artistul Spiridon Mocanu, toate dansurile de mic metraj – miniaturile, tablourile coregrafice ce erau montate de către ansamblul „Joc" în mod obligatoriul pentru rolurile cheie, avea de regulă, solistul de bază și dublori. De aceea, în tabloul coregrafic „Chiriac", Polina Iovu o dubla pe Svetlana Triboi. Era a treia fată pe care o pețea Chiriac. Plăcându-i, el se căsătorește. La prima vedere, ultima mireasă, artista Polina Iovu, era îmbrăcată sărăcuț și la înfățișare ceda celorlalte două mirese. În schimb coregrafic, era mai expresivă, mai plină de viață și eroul tabloului coregrafic „Chiriac" se îndrăgostește nu de haina, ci de sufletul ei. Duetul lor – Polina Iovu și Spiridon Mocanu, montat de Leonid Iacobson în stil de neoclasică și combinat cu mișcări ai dansului

moldovenesc (pași de horă, pași de sârbă, poze în pereche), dădeau dansului acea sclipire, care ridica publicul în picioare ca să aplaude. A fost o lucrare regizoral – coregrafic excepțională ca valoare, însă neînțeleasă de organele de conducere și numai doar după câteva spectacole lucrarea a fost scoasă din repertoriu. Păcat, căci a fost o creație a legendarului coregraf Leonid Iacobson și a legendarilor actori, dansatori, interpreți – Polina Iovu și Spiridon Mocanu.

Se poate afirma că anume de la Leonid Iacobson a deprins și a învățat Polina Iovu acea minuțiozitate de a lucra cu interpreții, spre a reda esența atât a mișcării, cât și a întregului rol.

Polina Iovu s-a manifestat ca interpreta în miniatura „Старость не радость", montată de Grigorii Galperin (venit din Rostov), unde juca rolul unei fetiș-cane pline de viață, la văzul căreia „întinereau" chiar și bărbații bătrâni.

Artistismul, măiestria, jocul actoricesc al Polinei Iovu, au influențat benefic, zeci și sute de copii, care mai apoi și-au legat destinul de arta coregrafică. Nu e cazul să-i menționăm, căci sunt prea mulți, atât în ansamblul „Joc", „Fluieraș", cât și printre conducătorii ansamblurilor de artiști amatori.

Mă voi opri doar la fiica sa pe nume Natalia. Nu degeaba în filosofia vieții, a omului de rând, a moldoveanului se spune că copilul face nu ceea ce îi spune adultul, da ceea ce vede. Și dacă-i este pe plac, nu-l mai desparți cu nimica.

„De mic copil, de când am văzut-o pe mama pe scenă, mi-am dorit foarte mult ca să devin artistă anume al acestui prestigios ansamblu. Foarte des eram martoră la frumusețea ce le aduceau oamenilor artiștii. Vedeam cu câtă dăruire de sine jucau artiștii și cât de fericiți erau, când spectatorii îi răsplăteau cu aplauze furtunoase și îndelungate" (Natalia, Amintiri).

Fiind elevă a școlii nr. 39 și începând cu clasa a II-a, Natalia a înștiințat părinții că ea s-a înscris la cercul de dansuri în grupa pregătitoare a ansamblului „Speranța" de pe lângă Casa Republicană a pionerilor, pedagogul Nicolai Taracanov. Un an doar s-a ocupat Natalia, căci într-o zi lecția a petrecut-o doamna Lâsaia. Venise ca să facă o selecție pentru ansamblul de bază. Pe Natalia n-au acceptat-o. Și ca orice copil, nefiind luată în seamă, a părăsit grupa pregătitoare a ansamblului „Speranța" și s-a dedat învățăturii.

Însă gândul ce i se cuibărise în sufletul fraged de copil, că are un vis, că trebuie să ajungă ca și mama ei – artistă a ansamblului „Joc", nu-i dădea voie nici să doarmă liniștit, ori să se joace în curte ca alți copii.

Văzând un anunț că ansamblul de dans „Veselia" invită copii în grupele mici, Natașica, imediat după lecții a fugit să se înscrie. Mai târziu Natalia relata următoarele:

„Eu m-am dus la „Veselia", la dl. Ivanov și ca atare el este acela care m-a făcut dansatoare, el mi-a dat dragostea de a munci, de a dansa cu suflet. Acolo, când ieșeam după repetiții udă leoarcă și lipsită de puteri, în schimb fericită sufletește, am simțit că voi deveni dansatoare profesionistă, așa cum îmi doream. Și în 1986 am fost primită în Studioul „Jocului", iar după doi ani de învățătură, repetiții istovitoare, dar care își aduceau aportul lor la profesionalismul nostru al artistului, maestrul Curbet m-a invitat să dansez în ansamblul „Joc" (Natalia, Amintiri).

În acei ani studioul era condus de Tatiana Usaci – artistă a poporului și Nistor Găluișcă – artist emerit. Anume pe ei Natalia îi socate pedagogii care i-au dat răspuns la multele întrebări apărute încă în copilărie pe când admira dansatorii:

„Când eram mică, îmi plăcea foarte mult, să privesc de după culise cum dansează mama. Mă mîndream cu ea, căci cînd sala izbucnea în aplauze, eu fără să vreau băteam și eu din *palme* și strigam de bucurie. Mai bine zis repetam cuvintele ce se auzeau din sală „Bravo" și „Bis". Îmi plăcea cum dansa. Era foarte simplă ca om. Și foarte talentată ca dansatoare, ca artistă, ca actriță. De fapt eu atunci încă nu înțelegeam cum ea dansează așa de ușor, orice mișcare ea o interpreta de parcă se juca. Pe urmă, când am înțeles munca asta, am descoperit în ea un învățător foarte bun pentru dansatori, care le aduce toată mișcarea la picioare, numai să interpreteze. Ea împărțea mișcarea aidoma unui clește care fărâmițează grăuntele întreg puișorilor pe silabe. Și după ce le învățau aparte, artiștii o dansau mișcarea întreagă. Astfel ea îi învăța pe artiști să-și ridice profesionalismul tehnic" [12].

Iată de ce într-un timp foarte scurt o vedem pe artista Natalia Iovu – dansând în scenă, așa suite ca „Ucraineasca", „Ruseasca", „Bulgăreasca". Suite de dans diferite după caracter și dificile din punct de vedere tehnic. Spre marea uimire a pedagogilor și colegilor, Natalia a început să însușască pe lângă dansurile de masă mixte și solourile aparte (trucuri).

Irina Arabodji, Nadejda Năbășescu, fiind soliste ale ansamblului și pe semne dorind ca după plecarea lor la pensie solourile jucate de ele să fie preluate de artiști talentați, demonstrau mișcările și trucurile la toate dansatoarele, mai ales Nataliei Iovu.

Destul de repede o vedem dansând tot programul ansamblului (Moldoveneasca, Carpații, Crăițele, Bulgărescu, Nunta), într-un cuvânt, de la arhicunoscuta „Mărunțică" și până la tabloul coregrafic „Drăgaică". Și fie că dansa în dansurile de masă, fie că avea roluri aparte, Nataşa se dădea în întregime emoțiilor ce se năşteau în timpul evaluării. Să luăm de pildă în tabloul coregrafic „Nunta" unde Natalia dansează dansul „Hangul", care este un dans foarte energic, cu un caracter deosebit de celelalte dansuri prin maniera de interpretare. La prima vedere s-ar părea că este un simplu dans folcloric, lipsit de acea linie dramaturgică ce-i dă dansului o anumită dezvoltare scenică. Însă chiar din primele clipe de apariție a celor opt perechi, publicul vede și simte după mișcările tehnice interpretate cu caracter și într-un stil deosebit că dansul va avea desenul său ornamentat după o schemă invizibilă, numită de specialiști linia dramaturgică a creației. Acel pas sincopat a horei de 2/4, îl duce pe spectator departe de sala de spectacol, acolo pe median, unde se desfășoară jocul satului. Acel cerc închis al dansului, aidoma soarelui, unde Natali Iovu, împreună cu colegii săi interpretează pașii sincopați, ne creează imaginea unui rug încins, flăcările căruia (perechile) se iau la întrecere, care anume din ele se va ridica mai sus ori va lumina mai tare. Nu este un dans solo, însă jocul actoricesc și stilul de interpretare o evidențiază pe Natalia Iovu din întreg grupul de interpreți.

Ea se îndrăgostește de dansuri ca de ceva viu. Și nu în zadar ea își iubește atât de mult profesia sa. Iată

de pildă dansul românesc, montat de coregraful din Suceava, ea la îndrăgit încă de când se începuse montarea, mai ales ca aici toți dansează împreună, căci este un dans dinamic, cu o regie desfășurată și unde dansurile se schimbă unul pe altul, ca la hora satului.

„Știți în dansurile unde un interpret joacă soluri este mult mai simplu și mai ușor pe când în dansurile de masă, mai ales în suite… aici orice greșeală se observă, de aceea se cere multă muncă, stăruință și interpretare ireproșabilă" [13].

Și aici Natalia Iovu are perfectă dreptate, căci trucul este interpretat de un artist și spectatorul nu are cu cine să-l compare, pe când în dansurile de masă în scenă sunt prezenți de la 8-12-16 perechi de dansatori. De exemplu, la interpretarea dansurilor rusești. Descriind un cerc dansatorii formează un pătrat, unde se interpretă partea lirică a dansului, ce după legile dramaturgiei teatrale servește înodămîntul acțiunii. Atât băieții, cât și fetele în partea lirică a acțiunii prin intermediul limbajului coregrafic ajung la o înțelegere de a prelungi dansul cu un tempou mult mai avansat.

Se începe partea repede, care este alcătuită în mare măsură din trucuri, fetele, printre care este și Natalia Iovu, interpretează „drobușchi". Caracteristic este faptul că dacă în trecut același truc „drobușchi", fetele îl interpretau cu bătăi duble, apoi cu anii tehnica interpretării atât s-a ridicat, că Natalia, această mișcare (triuc) o interpretă cu bătăi triple, ceea ce demonstrează că interpreții și tehnica lor interpretativă au avansat substanțial. Mai mult ca atât, dacă la primul solo Natalia înterpretă trucul deplasându-se pe o linie dreaptă spre spectator, ori pe diagonală, apoi a doua oară aceeași „drobuscă", numit încă de specialiști tiolul în picioare, îl interpretă cu deplasare înainte și cu învârtirea prin rotire de 360 de grade, iar picioarele în momentul săriturii în sus și a rotirii se dezlipesc de la podea, ridicându-se îndoite de la genunchi în sus.

Melodia cîntecului „Светит месяц", interpretată de orchestră îi face pe dansatori să fie mai liberi și încrezuți în timpul interpretării, care prin deplasările sale pe scenă aduc desenul dansului la două semicercuri, dând posibilitate soliștilor să-și demonstreze măiestria pe deplin. După ce băieții prin oprirea sa în poza „moala" dau posibilitate din nou să apară fetele soliste, printre care este și Natalia ca să interpreteze soloul lor. De data aceasta dansul ajunge la culminație, trucul ei se numește „vertușca". Fata este așezată într-o „moala" morișca, vâîrtelnița aș spune, cu totul „adâncă" (grand plie) numai că picioarele sunt încrucișate, toată greutatea corpului e pe un singur picior. Piciorul pe care se sprijină și mâna dată băiatului deasupra capului, sunt ca o osie, în jurul căreia băiatul trebuie să rotească fata. Este un truc destul de dificil, iar pentru interpretarea lui se cere nu numai talentul interpreților, ci și o muncă enormă zi de zi, de antrenamente, de cizelare, de contopire sufletească și emoțională a interpreților în momentul interpretării.

Trebuie de menționat că interpreta Natalia Iovu, împreună cu partenerul de dans Vasile Prepeliță, au găsit acea tangență comună, ce în scenă dă rodul său – o interpretare excelentă a trucului „Vertușca". Următorul truc din acest dans al Nataliei este soloul celor trei fete. Și anume mișcarea „turcichi în poziția V a picioarelor" Actualmente în ansamblu interpreții această mișcare o mai numesc „podjatîie" – așa fetele îi zic trucului lor, care este o săritură în sus cu picioarele strânse sub ele și totodată cu o rotație, ori două, în jurul osiei sale la 360o. La fel este un truc foarte dificil din punct de vedere tehnic și numai după eforturi enorme, prin antrenamente istovitoare, poți ajunge să-l interpretezi în așa fel, ca spectatorul să-și creeze impresia că dansatorul în scenă pur și simplu se odihnește interpretând acest truc.

Un alt dans, unde pe lîngă dansul de masă, apare și cu un truc, este „Suita Țigănească", aici Natalia, ca și mama ei Polina, își permite în timpul interpretării să fie „furată" de fantezia ce se naște odată cu melodia acestui dans și trucul interpretat de fiecare dată este înfrumusețat de improvizarea mișcărilor studiate, învățate, însușite în orele de antrenament. Este un lucru firesc când dansatorul – actorul se lasă purtat de aripile sufletului ce-l impune ca la mișcarea deja învățată să mai adauge un gest, un port de bras ale brațelor, chiar și o mimică grăitoare. Dacă vom incerca să comparăm mama Polina Iovu și fiica Natalia Iovu, în plan artistic vom vedea după cum spun ceia ce au dansat, iar acum sunt pedagogi:

„Nataşa foarte mult seamănă cu Polina și fizic și ca interpretă, însă ea este rațională ca și toți dansatorii actuali. Atunci noi dansam de la inimă, de la suflet, ne dădeam rolului și îl jucam la toate 200% . Ei azi nu știu de ce măsoară. Într-un rol ei se dedică cu trup și suflet, iar în alt rol, îl joacă de formă. De aici și decăderea artei scenice, fiindcă arta interpretativă vine în primul rînd de la inimă și suflet, nemaivorbind de tehnica acumulată cu anii, căci numai „arzînd", jucînd rolul ajuns să fii văzut, apreciat și onorat" – ne spune Iurie Gorșcov [14].

Natalia a luat de la mama ei tehnica, virtuozitatea, dăruirea de sine rolului cel interpretează, căci mama Polina, după cum ne spun foștii ei colegi, a lucrat foarte mult cu Natalia. Și datorită acelei munci, Natalia sa ridicat la nivelul mamei pe plan interpretativ. Însă Nataliei nu i s-a dat să strălucească la fel ca mama ei. Pricina a fost și este influența negativă ce a avut de suferit arta profesională odată cu destrămarea fostei URSS și încercările unor indivizi de a distruge ansamblul „Joc". Acești factori au afectat soarta mai multor interpreți, făcîndu-i să părăsească ansamblul în care au crescut. Natalia Iovu a rămas fidelă și devotată ansamblului „Joc". Și cum ne mai spune dl. Iurie Gorșcov: „– Nataşa este copia Polinei, aidoma unei copii a unui tablou renumit" [15].

Dacă facem o paralelă între interpreta Polina Iovu – mama și Natalia Iovu – fiica, vedem că ambele își demonstrează măiestria cu dăruire de sine, ambele au darul improvizării, ambele aduc de pe scenă bucurie spectatorului. Și ambele la rândul său sunt mame. Deci acea funcție supremă a femeii pe pământ au îndeplinito cu cinste.

În știință nu este loc pentru superstiții ori magie, însă în lucru este cert că Natalia, chiar din spusele ei în scenă, de fiecare dată cînd îi vine rândul să demonstreze trucul, o simte alături pe mama ei. Deci, se poate de presupus că sufletul celei ce i-a dăruit viața, acum o veghează, o apără, o protejează. Și nu e pentru prima dată când Natalia simte alături o putere ce o susține pretutindeni.

„Era o zi ca toate celelalte, eram ocupată în toate dansurile programului de concert. În timpul trucului din suita țigănească „vertușca", la un moment, am sim-

ţit că-mi părăseşte pământul de sub picioare. Unicul lucru la care m-am gândit, numai să nu cad pe scenă. Pe o clipă îmi pierdusem echilibrul şi deodată… o putere m-a pus pe picioare, iar un glas asemănător mamei mi-a zis: continuă eu sunt alături de tine… De atunci, în clipele grele, simt alături de mine ceva ce mă susţine, ce îmi dă puteri" [16].

Întâmplarea povestită de artista Natalia Iovu, este pe cât de misterioasă, pe atât şi de reală. Cert este faptul că ea nu numai crede, dar şi simte acea putere ce o ocroteşte atât în dans, cât şi în viaţă.

Iar dansurile interpretate de Natalia Iovu, fie că are un rol mic, neînsemnat cum zic alţii – solouri, ori trucurile, fie că dansează cu toţii în dansurile de masă, ea le înfrumuseţează cu sufletul său aidoma mamei sale, pe care o privea din culise, cu ochii ei de copil. Iată aici şi se ascunde principalul, darul şi harul la orice artist. Talentul de a dărui bucurie celui ce te priveşte astfel devenind o muză, o fiinţă înzestrată cu har Dumnezee Polina Iovu este, o fiinţă mai presus decât omul de rând.

Şi Natalia Iovu, pe parcursul anilor ce a interpretat rolurile sale îndrăgite încă din copilărie, visate cu ochii deschişi, atît din culisele scenelor, cît şi în nopţile nedormite, a ajuns să fie acea Muză. Chiar necătînd că mama ei, Polina Iovu – solistă a ansamblului Academic de Stat „Joc", Artistă emerită, ştiind ce muncă grea este ca să fii artist de balet, era împotrivă ca fiica ei, Natalia să meargă pe urmele ei, să fie sclava scenei, vieţii istovitoare şi lipsită de bucuriile omeneşti.

Însă soarta a fost de partea visurilor ajutând-o pe Natalia să cucerească noi trepte ca dansatoare profesionistă. Şi orice dans interpretat de ea pe parcursul celor douăzeci de ani, fie el din Ţara Oaşilor, ori Suita Ruseasca, ori Nunta, Crăiţele, chiar şi sceneta coregrafică „Baba mea", unde Natalia interpreta rolul uneia din cele patru fete, „Suita ţigănească", „Drăgaica", „Suita transcarpatică", „Dans de codru" şi alte din dansuri programul ansamblului „Joc", Natalia Iovu le interpretează cu dăruire de sine la fel ca şi mama ei – Polina Iovu.

Şi totul – în numele Muzei Terpsihora de a aduce oricărui spectator bucurie, linişte sufletească, de a-l înălţa pe acel om ce o priveşte deasupra grijilor cotidiene. Spre ai face acea clipă cea mai fericită din viaţa lui. Şi cred că artista, dansatoarea şi actriţa Natalia Iovu a fost, este şi va fi capabilă mereu prin jocul ei actoricesc şi dăruirea de sine, să aducă mereu lumină şi căldură în sufletul celor ce o înconjoară.

Note

1 Din amintirile lui Iurie Gorşcov artist emerit fost solist în ansamblu „Joc".

2 De fapt coregraful Varcovitchii a conceput acest tablou coregrafic şi montat sub denumirea de „Nabat", muzica fiind semnată de Vladimir Radu.

3 Din amintirile lui Ion Furnică, artist al Poporului, solist al ansamblului Academic de Stat „Joc", partener de dans al artistei Polina Pleşca-Iovu.

4 Spiridon Mocanu – o legendă vie. Chişinău, 2006. P. 64.

5 Idem.

6 Din amintirile lui Ion Rusu artist emerit, actualmente pedagog-repetitor în ansamblul „Joc".

7 Amintiri a lui Ion Furnică, partener de scenă în ansamblul „Joc".

8 Amintiri a Nataliei Iovu.

9 Din amintirile Nataliei Iovu. Vorba directă a solistei.

10 Vorba directă a Nataliei Iovu.

Polina Iovu, solo în suita iugoslavă.

Natalia Iovu, solo în suita ţigănească.

Сергей КАПУСТИН

ВКЛАД ЭТНОГРАФОВ-НЕМЦЕВ В ИЗУЧЕНИЕ ЭТНОГРАФИИ БЕССАРАБИИ

Среди выдающихся ученых-этнографов немецкой национальности много знаменитых имен, внесших большой вклад в развитие этнографии Бессарабии. Один из них – Кеппен (Köppen) Петр Иванович. Его предки происходили из Бранденбургского городка Шведта (Кеппен, 1911, 1), расположенного у реки Одер, неподалеку от границ Померании. Дед П. И. Кеппена (Johann Friedrich Köppen) был городским врачом, единственный его сын, также Иоганн Фридрих (впоследствии Иван Иванович Кеппен), получил превосходное медицинское образование и в апреле 1786 г. по приглашению императрицы Екатерины II в числе 24-х немецких медиков переселился в Россию, поступив на казенную службу (Кеппен, 1911, 2). В августе 1790 г. И. И. Кеппен женился на Каролине Ивановне Шульц (Caroline Frederike Sculz), которая в 1773 г. переехала из Гамбурга в Россию и поселилась в Харькове (Кеппен, 1911, 3).

Петр Иванович Кеппен (Köppen) родился в Харькове 19 февраля 1793 г., в этом же городе защитил в 1814 г. магистерскую диссертацию и затем переехал в Санкт-Петербург (Кеппен, 1911, 29). В мировую историю П. И. Кеппен вошел как этнограф, статистик, библиограф, академик Российской академии и Петербургской Академии наук, один из основателей Общества любителей российской словесности и Русского географического общества.

Он много путешествовал, в 1828 г. посетил Бессарабию. В разговоре с графом М. С. Воронцовым – генерал-губернатором Новороссийским и Бессарабским – П. И. Кеппен поставил вопрос о составлении алфавитных списков населенных мест Новороссийской губернии. Находясь в крае, он посещает некоторые немецкие и болгарские колонии, ведет записи, которые впоследствии легли в основу его научно-этнографических работ (Кеппен, 1911, 136). В 1825–1826 гг. он издавал журнал «Библиографические листы». Организовал систематический сбор статистических данных о численности, национальном составе населения России и издал свой фундаментальный труд – первую в России «Этнографическую карту Европейской России» (1852) (Кеппен, 1952). В этом труде среди прочих народностей указана численность немецкого населения европейской части России: в то время немцев в России проживало 373 000 человек (Кеппен, 1952).

Еще один наш земляк, уроженец Бессарабии, сын одесского мещанина с немецкой фамилией – Лев Семенович Берг был выдающимся этнографом, географом и зоологом. Л. С. Берг родился в 1876 г. в г. Бендерах, в августе 1885 г. он был зачислен во вторую Кишиневскую гимназию. Немалую роль в жизни юного Берга сыграл открывшийся в Кишиневе «Зоологический Сельскохозяйственный и Кустарный музей Бессарабского губернского земства»: смотритель музея, Франц Францевич Остерман, привлекал к работе юного гимназиста Льва Берга. Как потом вспоминал Н. А. Димо, Ф. Ф. Остерман привил Л. Бергу любовь к науке и родному краю. После окончания Московского университета Л. С. Берг приступил к научной деятельности. Из-под пера Л. С. Берга вышли фундаментальные труды, не потерявшие актуальности и в настоящее время. Берг прославился тем, что обладал разносторонними знаниями. Его по праву можно назвать энциклопедистом, в сферу его интересов входили этнография, география и история русской географии, он был также и выдающимся ихтиологом. Первая печатная работа Л. С. Берга, посвященная ихтиофауне рек Молдавии, вышла в 1897 г. Ведя широкие исследования в различных областях науки, Л. С. Берг не забывает о Бессарабии, он внимательно следит за тем, что появляется нового в литературе о бессарабском крае – ее природе, хозяйстве, населении (Крупеников, 1976, 66).

До этого, еще в Москве, он начинает усиленно собирать литературу по Бессарабии, в том числе и газеты, делая это целенаправленно, чтобы со временем написать книгу. Ученый подробно исследует все стороны жизни в Бессарабии, для чего часто посещает музеи – Румянцевский и Русский. Изучив обширные этнографические коллекции, он скрупулезно зарисовывает образцы национальной одежды молдаван и других жителей Бессарабии. По результатам длительных исследований в свет выходит работа ученого о национальном составе населения «Русская Буковина» (Берг, 1916, 720-721). В ней представлены данные об украинской части буковинского населения. Подробно описана традиционно-бытовая культура народа, его особенности ведения хозяйства, земледелия и вероисповедания.

Между тем была уже готова и полная рукопись другого его труда – «Бессарабия: Страна, Люди, Хозяйство» (Берг, 1918). Книга предназначалась для публикации в прогрессивном издании того времени – «Огни», в котором печатались выдающиеся этнографы П. П. Семенов-Тян-Шанский и П. П. Богоявленский. Но разразилась революция, и многие запланированные к изданию книги были отложены на неопределенный срок. С книгой Л. С. Берга, однако, все произошло как раз наоборот. Территория между Прутом и Днестром стала предметом возникших споров, на политической арене появился «бессарабский вопрос», и книга Берга Л. С. оказалась востребованной: в 1918 г. в Петрограде, невзирая на нехватку бумаги, она вышла в свет.

В предисловии к своей книге автор пишет: «…Вряд ли какой край заслуживает – и с любой точки зрения – такого внимания, как Бессарабия. Это страна с благодатным климатом, допускающим такие ценные культуры, как виноград, кукуруза, табак, с плодородной почвой, дающей 120 миллионов пудов хлеба в год <…>. Этнограф имеет возможность наблюдать здесь необычную пестроту народов, не встречающуюся ни в какой другой губернии Европейской России <…>. Но еще более

удивительна та вереница народов, которую на театре Бессарабии показывает нам история <…> Не следует забывать, далее, и того важного политического значения, которое имеет Бессарабия как пограничная страна, притом весьма изобильная естественными богатствами» (Берг, 1918, 5-6). Берг писал о народах, придавая особое значение описанию их жилища, хозяйства, занятиям. Останавливался на освещении их особенностей в одежде, пище, познакомил читателей с обычаями и обрядами населения края.

Л. Берг был человеком энциклопедических знаний, и, как отмечает молдавский этнограф В. П. Степанов, он был одним из немногих исследователей, который попытался обобщить накопленный материал о Бессарабии. Делал он это, используя сравнительный и исторический метод, что, безусловно, отличало его от работ предшественников (Степанов, 2001).

В дальнейшем Берг Л. С. продолжает свою работу в области этнографии. Одним из самых интересных этнографических исследований ученого являются его труды, изданные Российской академией наук – Комиссией по изучению племенного состава населения России. В этой книге, выпущенной в Петербурге в 1923 г., в разделе «Немцы» уделяется пристальное внимание этническому составу немецких колонистов Бессарабии, указывается также год основания первых немецких колоний и их численный состав. В данном труде Л. С. Берг описывает этнический состав Бессарабии и на основании своих исследований прилагает к этой книге этнографическую карту Бессарабии с подробными пояснениями и историческими справками. Это поистине титанический труд ученого, внесшего большой вклад в историю этнографии Молдовы (Берг, 1923).

Кайндль (Kaindl) Раймунд-Фридрих – этнограф, историк, фольклорист, по происхождению австриец. Родился он на Буковине в семье черновицкого учителя. Если проанализировать истоки таланта Р.-Ф. Кайндля, мы увидим, что немалая заслуга в становлении Кайндля как личности принадлежит простой домашней служанке-гувернантке. Гуцулка по национальности, она и привила ему беззаветную любовь к этнографии родного края, к величественной Буковине. В детстве и раннем отрочестве Кайндль самозабвенно впитывал в себя ее замысловатые сказки, бесконечные рассказы и манящие тайнами народные легенды о родном крае. Затем Р.-Ф. Кандль успешно окончил немецкую гимназию, университет и навсегда заболел украиноведением. И как исследователь позднее писал в своих произведениях, он родился там, где «…в горах шумит вековой лес и живет таинственный маленький народ верхних гуцулов». Прославлению этого этноса Украины и посвятил свои научные работы Р.-Ф. Кайндль. Первые его публикации по истории города Черновцы и Буковины появились в 1888 г., и, как указано в Украинской литературной энциклопедии, среди самых значимых его работ числится работа – «Історія німців Прикарпаття». Этот научный труд во многом проясняет развитие исторических событий в период заселения немцами переселенцами Бессарабского края. За свою жизнь исследователь написал более трехсот работ, в том числе монографию «Гуцулы», которую очень высоко оценил И. Франко. Примечательно, что Р.-Ф. Кайндль, поясняя происхождение слово «гуцул», приводит его неоднозначную трактовку: от готского «guta» – «гот» (по М. Фасмеру), и от румынского слова «hoţul» – «разбойник» (по В. Полю).

Монография «Гуцулы» Р.-Ф. Кайндля была неоднократно переведена на иностранные языки. Перед Первой мировой войной он был духовным лидером карпатских немцев, избирался главой «Товариства християнських німців». В это же время он пишет трехтомную работу по истории и культуре немецких колонистов, проживавших в Карпатском регионе (Geschichte der Deutschen, 1906–1911). Занимаясь этнографической наукой в Черновицком университете, Р.-Ф. Кайндль успешно защитил диссертацию по этнографии под названием «Набуття Буковини Австрією». Он проводил свои исследования на территории пограничной с Бессарабией, но, принимая во внимание известный тезис о том, что этнические границы имеют весьма условное разделение, эта работа, бесспорно, оказала влияние на создание историографии бессарабского края.

К значительным работам Р.-Ф. Кайндля в области этнографии можно также отнести следующие труды: «Історія Буковині», «Історія Чернівців», «Календар свят у русинів і гуцулів», «Фольклорні матеріали», «Русинські казки й міфи на Буковині» и другие его произведения. Труды Кайндля были высоко оценены членами Научного Общества имени Т. Шевченко города Львова. Д. Дорошенко писал о нем: «…Наизаслуженнейший и наипродуктивнейший представитель немецкого народа, описавший жизнь украинского народа Австро-Венгрии» (Дорошенко, 1954). По сути, все работы, вся научная деятельность Р.-Ф. Кайндля служила сближению народов Буковины и Бессарабии.

Труды, изданные в то время, не потеряли актуальности и по сей день. Например, книга, выпущенная буковинским научно-исследовательским центром при Черновицком национальном университете им. Юрия Федькович, а в настоящее время переиздана, и в разделе «Інші народності на Буковині» освещена история немцев этого края. С этнографической точки зрения это издание открывает возможность, в том числе и немецким читателям, познакомиться с богатой историей нашего края (Буковина, 2004).

Клаус (Klaus) Александр Августович родился 13 декабря 1829 г. в немецкой колонии Норка Камышинского уезда Саратовской губернии в семье кистера и органиста. Начальное образование получил в церковно-приходской школе в родном селе. Затем поступил в 1-ю Саратовскую гимназию, которую окончил в 1851 г. Начав работать в Саратовской конторе иностранных поселенцев смотрителем колоний, по долгу службы детально знакомится с положением дел в немецких колониях. Продвигаясь по службе, он занимается написанием ряда статей, в 1868–1870 гг. начинает печататься в журнале «Вестник Европы». Осенью 1869 г. входит

в состав комиссии Министерства государственных имуществ. В этот период А. А. Клаус создает солидное социально-экономическое исследование под названием: «Наши колонии. Опыты и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России» (Клаус, 1869). В отечественной историографии это этнографическое произведение становится первой обобщающей работой о немецких колонистах в России и, в частности, в Бессарабии.

Написанная им работа является результатом исследований не кабинетного ученого, а человека, знакомого с ситуацией «изнутри» с ранних лет, а позже обогащенного знанием многих сотен документов, проходивших через его руки. Автор представил широкую и разностороннюю картину жизни колонистов в исторической ретроспективе, при этом используя огромную массу архивных источников. В основу его книги были положены статьи, напечатанные А. А. Клаусом еще в 1868–1869 гг. в журнале «Вестник Европы». Его очерки о Сарате и менонитских колониях, о роли духовенства в жизни колонистской школы позже вошли в его монографию в качестве отдельных глав. Одна из глав этой работы полностью посвящена немцам-колонистам Бессарабии. Книга охватывает описание почти всех колоний Новороссии, в ней содержится важный вывод о том, что образ жизни немецких колонистов Бессарабии очень схож с жизнью колонистов той же национальности в Новороссии, в ней отмечается также динамика отдельных эволюционных процессов в среде колонистов.

В Российской империи обратили внимание на рачительное, бережное отношение немцев к земле. По мысли А. Клауса, эта эффективная система агрокультуры помогла бы общему развитию российских крестьян.

Появление журнального варианта будущей книги привлекло внимание министра государственных имуществ. Он заинтересовался публикациями, оценил их своевременность и важность, затем высказал пожелание, чтобы работа А. А. Клауса была выпущена массовым тиражом. Кроме очерков, в книге появились главы о практической стороне жизни немецких колоний, например о порядке наследования колонистов, страховании строений от пожаров, о волостных банках и другие ценные сведения, освещающие различные стороны жизни немецкого народа. Среди важных приложений к книге – «Ведомость о колониях иностранных поселенцев», карты территорий южной Бессарабии и поволжских колоний. Выход в свет книги стал событием не только для немецких колонистов. «Великие реформы» Александра II набирали силу и затронули население почти всей России. Появление очерков, а потом и книги А. Клауса совпало с началом работ Министерства государственных имуществ Российской империи по реформированию немецких колоний. Выражаясь современным языком, данную книгу в полной мере можно связать с информационной поддержкой начатых реформ. Понимая важность своего исследования для набиравшей динамику неотложной модернизации России, Клаус старался донести до сведения общественности накопленный опыт немецких колонистов по освоению новых, залежных земель и передовому хозяйствованию: внедрению новых приемов, обработке земли, выращиванию скота, общественному управлению колониями. В нелегких природных условиях России опыт немецких колоний был живым доказательством успеха начавшихся реформ. Правительство России, более ста лет назад начав процесс иностранной колонизации, предполагало, что немецкие колонисты привнесут элементы просветительства в среду местного населения, но этого не произошло. В своей работе Клаус особо подчеркивал, что нет вины простых немецких колонистов в том, что их культурное влияние на соседей возымело минимальный эффект, и изолированность немецких колоний вовсе не является причиной этого. «Рационально осмысленный и разумно организованный» строй свободных колонистов резко контрастировал с окружающей жизнью России, отягощенной закрепощенностью крестьян, отсутствием на русской земле по-настоящему свободных хозяев. Именно в этом Клаус видел главную причину неудач в широком распространении опыта немецких колонистов на развитие общероссийского земледелия и сельского хозяйствования России в целом. Книга А. А. Клауса содержит ценный этнографический, исторический и экономический материал по немецким колониям. В своем труде автор логически подводит читателя к важному выводу о том, что опыт немецких колонистов должен обязательно стать общим достоянием России. Книга, конечно, вызвала глухой протест со стороны не только русского чиновничества, но и отдельных слоев немецких священников. В IX главе, которая называлась «Духовенство и школы», автор резко осуждал деятельность поволжского духовенства, и это вызвало бурю негодования и жалоб со стороны немецких пасторов. Воспользовавшись этим обстоятельством, А. А. Клауса вскоре увольняют из министерства. Но он не пал духом, будучи от природы наделенным упорством и пытливым умом, уже в зрелые годы, с 1871 г., вновь поступает на государственную службу и начинает все с самого начала, но совершенно в другом ведомстве и в другом качестве. В Министерстве путей сообщения его принимают на самую низшую должность – делопроизводителя. Но вскоре его служебное рвение, старание и ответственность ставятся его начальством в пример другим подчиненным и неожиданно для многих по достоинству оцениваются. За успешное проведение в жизнь Правил от 4 июня 1871 г. А. А. Клаус в числе высших государственных чиновников России был награжден 6 марта 1872 г. земельным наделом, получив в личное пользование 1000 десятин земли. Проходит всего несколько лет, и его карьера вновь пошла вверх: в 1873–1875 гг. он уже занимает пост вице-директора Департамента шоссейных и водных путей России.

Последние годы жизни А. Клаус состоял председателем Екатеринославской губернской земской управы и даже дослужился до надворного советника.

Вклад этнографов-немцев в изучение этнографии Бессарабии способствовал развитию науки

и глубочайшему изучению населения Бессарабии и Буковины, среди которого волей судьбы оказались люди разных национальностей: молдаване, украинцы, болгары, гагаузы, евреи и др.

Этнографы-немцы, касаясь описания немецких колоний Бессарабии, основывались на своем личном опыте, с глубоким знанием дела, изнутри, описывали жизнь этого народа, подмечая те ее нюансы, которые не видны на первый взгляд. При этом их труды остаются актуальными и сегодня. Каждый из немцев-этнографов специализировался в своей области, например, этнографические карты П. И. Кеппена наглядно свидетельствуют о национальной палитре Бессарабии, Л. С. Берг сумел зафиксировать бытовые стороны жизни в немецких колониях, А. А. Клаус занимался историей возникновения колоний и статистикой в России, Р.-Ф. Кайндль отразил в своих этнографических работах особенности немецкого населения. В работах немцев-этнографов создается целостная и подлинная картина развития не только немецких колоний в Бессарабии, но и рассматриваются особенности жизни и быта других народов, проживающих в крае. Научное наследие немецких ученых не утратило своей значимости вплоть до настоящего времени, являясь важным источником в деле изучения региональной этнографии.

Литература

Берг Л. С. Бессарабия: Страна. Люди. Хозяйство. Петроград, 1918.

Берг Л. С. Население Буковины. Известия Русского географического общества. Т. 52. Вып. 9. 1916.

Берг Л. С. Население Бессарабии. Этнографический состав и численность. Труды комиссии по изучению племенного состава населения России. Петроград, 1923.

Буковина. Науково-дослідний центр буковинознавства при Чернівецькому національному університеті ім. Юрія Федьковича. Черновци: Зелена Буковина, 2004.

Дорошенко Д. Україна і Німеччина. Німецько-українські відносини в XIX ст. Мюнхен, 1954.

Капустин С. В. К вопросу об этнокультурном и демографическом развитии немцев Бессарабии в XIX – начале XX вв. // Р. Ф. Кайндль. Викно в Європейську науку. Материали II Міждународного наукового семінару «Кайндлівськіі читання». Чернівці, 28–29 травня, 2005. Чернівці, 2005.

Кеппен А. П. Биография П. И. Кеппена. Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. LXXXIX, № 5. СПб., 1911.

Кеппен П. Об этнографической карте европейской части России. Издание Императорского русского географического общества. СПб., 1952.

Клаус А. Наши колонии. Опыты и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России. СПб., 1869 г.

Крупеников И. А. Берг Л. С. Страницы жизни и творчества. Комиссия по истории и технике. Географическое общество Молдавии. Кишинев. 1976.

Степанов В. П. Труды по этнографии народов Бессарабии. Кишинев: Pontos, 2001.

Geschichte der Deutschen in den Karpathenlandern, bd 1-3. Gotha, 1906–1911.

Евгений БРИК

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ СИНАГОГ КИШИНЕВА

Этнокультурный феномен синагоги как центра сохранения культурного наследия еврейского этноса Молдовы до настоящего времени практически не изучался. Синагоги на территории стран СНГ были описаны в работе М. Бейзера (Наше наследство: синагоги СНГ в прошлом и настоящем, Иерусалим, 2002). Подробный каталог сохранившихся синагог Польши дан в работе Е. Бергмана и Я. Ягильского (Bergman, Jagilski, 1996).

Большая часть информации относительно Молдовы осталась не собранной и не систематизированной. Краткое описание 15 синагог страны приводится в вышеупомянутой работе (Бейзер, 2002, 85).

В 2007 г. были собраны и представлены краткие сведения о современном состоянии 23 синагог на территории Молдовы, включая и Приднестровский регион, а также их фотографии (История.., 2007, 92). Этот список является не полным, в нем не указаны архивные данные и найденная в последние годы информация.

Первой этнографической работой по рассматриваемой тематике является наша статья, опубликованная в 2011 г. в материалах республиканской научной конференции «Проблемы истории и права евреев Молдовы» (Брик, 2011, 14).

Этноконфессиональные особенности синагог Молдовы в научной литературе исследуются впервые. В данной статье осуществляется постановка проблемы.

Цель настоящей работы: на основе анализа динамики исторического развития синагог Кишинева показать этнокультурный феномен элиминирования этноконфессиональных противоречий субэтнических групп евреев Молдовы, что способствовало их слиянию в единый этнос.

Синагога являлась и является тем центром культурного наследия, который помог сохранить евреев как этнос. Благодаря ей сохранились язык и традиции еврейского народа. В синагоге все службы велись на древнееврейском языке – иврите. Основы знания иврита, умение читать текст и произносить основные молитвы были присущи большинству членов еврейской общины. Оставаясь языком молитвы, иврит сохранялся в письменном и устном вариантах.

В отличие от христианской церкви синагога не является Храмом. Синагога во все времена и во всех странах была объединяющим центром культурной и религиозной жизни еврейского народа. Храмом мог считаться только Иерусалимский Храм [1.]

Первые синагоги Кишинева могли быть построены в конце XVII в. Они располагались в районах старых еврейских кладбищ, в настоящее время

полностью исчезнувших. Одна из синагог находилась на указанном на картах Кишинева XVII в. еврейском кладбище, в современном районе моста на ул. Измаильской, другая – на кладбище в районе Рышкановка, в непосредственной близости от церкви Константина и Елены.

Всем проживающим в Молдове евреям разрешалось строить деревянные синагоги (Кантемир, 1973, 147). Учитывая бурную историю края, неудивительно, что большинство деревянных синагог к началу XIX в. не сохранилось. Подробное описание и следы деревянной синагоги сохранились только на территории современной Румынии (Иванов, 2002, 168).

Первые синагоги в Кишиневе были построены одновременно с поселением первых евреев на его территории. В данном случае интересен «еврейский след» в возникновении населенного пункта на территории современного города. Об этом рассказывает одна молдавская легенда [2].

Согласно этой легенде, купцы на телегах, запряженных волами, останавливались на месте будущего Кишинева на отдых. На реке Бык животные пили воду и справляли нужду. Как место, где быки справляли естественные надобности, оно получило название Кишилэу. Останавливались купцы под открытым небом, и евреи, увидев это, решили построить постоялый двор или корчму, где люди могли бы нормально отдохнуть, поесть и поспать. Название места из *Кишилэу* превратилось в *Кишинэу*.

В данной легенде нас интересует «еврейский след». В том случае, если несколько еврейских семей поселилось на территории нового населенного пункта, они должны были иметь место, где проходила молитва и еврейские обряды. Это могла быть синагога или небольшой молитвенный дом. Но если речь идет о существовании постоялого двора, то там могла быть и комната, выделенная под синагогу, что также допускается еврейской традицией. Никаких сведений о еврейских синагогах или еврейской жизни в Кишиневе ранее начала XVII в. нами нигде обнаружено не было. Это имеет свое объяснение. В 1579 г. господарь Молдовы Петр Хромой изгнал всех евреев из Молдовы (Еврейская.., 1991, 217), и евреи местечка Кишинэу попали под этот указ.

Нам удалось обнаружить документы о существовании самой ранней синагоги Кишинева в 1740 г. (НАРМ Ф 1404. оп. 1, д. 1073, лл. 24-25). Кто был раввином в данной синагоге – неизвестно. Однако нельзя исключать вариант, что синагога была построена, но раввина на тот момент не было. Возможно также, что синагога была построена, а раввин был приглашен или приехал в более поздний период. Талмуд допускает существование синагоги и отсутствие раввина [3].

В Танахе сказано, что каждый еврей и каждая община может построить синагогу, и это является благодеянием. Чтобы синагога могла считаться еврейским культовым сооружением, в ней должен в обязательном порядке присутствовать рукописный свиток Торы и должно быть отведено специальное место для его хранения (Ганцфрид, 1864, 12). Бессарабская устная традиция говорит, что желательно хранение более одного свитка Торы.

В XVII в. евреи проживали как в самом местечке Кишинэу, так и в близлежащих селах – Рышкань и Буюкань (ныне районы Кишинева). Вопрос о существовании в этих поселениях синагоги или молитвенного дома ранее середины XVIII в. требует дальнейших исследований.

Первыми раввинами в Кишиневе были ученики знаменитого хасидского цадика Бааль Шем Това: Залман бен Мордке Шаргородский, рабби Исхар и рабби Фолик [4]. Залман бен Мордке Шаргородский и рабби Фолик умерли в 1782 г. Таким образом, в XVIII в. в Кишиневе синагоги существовали и действовали. Учитывая войны данного периода и неоднократные пожары в Кишиневе, они могли быть полностью разрушены. В случае их частичного разрушения на их месте уже в XIX в. строились новые синагоги и молитвенные дома из камня.

В 1812 г. в Кишиневе хасидский раввин из Черновиц Хаим Тиррер основал Большую синагогу. В начале XIX в. она значительно превосходила другие. Название Большая, учитывая время ее возведения и расположение на берегу реки Бык, могло быть связано с оборонительным значением. Здание было предназначено, в том числе, для спасения людей в случае осады города. Каменные оборонительные или крепостные синагоги назывались в местечках Большими или Старыми (Котляр, 2004, 76). Они, как правило, были окутаны мифами и легендами. Считалось, что некоторые из них существовали с незапамятных времен и были раскопаны переселившимися евреями. По другим поверьям, под ними имелись подземные ходы, ведущие в Иерусалим. Похожие легенды существовали и в Кишиневе в начале 60-х гг. XX в.

В 1812 г. Бессарабия попадает под юрисдикцию Российской империи, а с 1818 г. включается в черту оседлости. Во времена царизма, с учреждением черты оседлости, в которую были «заперты» еврейские общины с конца XVIII в. [5], евреи постоянно сталкивались с запретами на проживание, а также на строительство синагог. В царском «Положении о евреях» от 1835 г. были установлены следующие ограничения: строительство молитвенных домов на каждые 30 еврейских домов в населенном пункте, на каждые 80 – синагога. Согласно российскому законодательству, молитвенным домом называется особое здание или помещение, где одновременно молятся не менее 10 человек старше 13 лет (Еврейская.., 1991, т. 11, 231).

С 1844 г. правила еще более ужесточились. Было запрещено возводить синагоги и устраивать молитвенные дома в пределах 100 саженей от христианского храма, если оба здания находились на одной улице, в 50 саженях – если на разных (Голицын, 1881, 34). Исходя из такого положения дел, евреи должны были обладать большой дипломатией, терпением и немалыми финансовыми средствами, чтобы получить разрешение и построить синагогу.

В черте оседлости вопросом открытия синагог и молитвенных домов занимался губернатор. Добрососедские отношения евреев Молдовы с другими

этносами региона способствовали существованию большого количества синагог и молитвенных домов и постоянному увеличению их числа.

С ростом еврейского населения в нашем регионе увеличивается количество синагог и молитвенных домов. К середине XIX в. в Бессарабии действуют 17 синагог и 500 молитвенных домов (Магдер, 2009, 38). Ряд молитвенных домов приобретает к концу XIX в. статус синагоги. На этнографических картах Бессарабской губернии начала XX в. указано более 300 синагог. Вероятнее всего, молитвенные дома в данный список не вошли.

Наибольшее количество синагог и молитвенных домов в Кишиневе зафиксировано в 1940 г. Многочисленные ссылки на список главного раввина Бессарабии Лейбы Цирельсона [6] указывают цифру от 73 до 77. Однако документ, подтверждающий наличие именно 77 синагог, до настоящего времени не обнаружен (Магдер, 2009, 45).

В книге «История в камне» указаны цифры по Кишиневу: 59 синагог в 1911 г. и 77 в 1940 г. (История.., 2007, 93). Интересна точка зрения заслуженного архитектора Молдовы С. Шойхета, который ссылается на список Цирельсона от 3 июня 1911 г., где указано 59 синагог. Также он приводит данные о существовании официального списка из 65 синагог (Евреи.., 1997, 102). По нашему мнению, возможны несколько вариантов появления числа 77 в литературных источниках. Прежде всего, это число могло привлечь своей каббалистической составляющей, и сказанное осталось в фольклоре, а не в подтверждающих документах. Цифра 7 имеет интересные каббалистические интерпретации, также как и ее двойное упоминание (Лайтман, 2001, 17). С другой стороны, можно выдвинуть еще две версии, требующие дополнительных исследований. Во-первых, в Кишиневе действовали еврейские школы и училища, работала еврейская больница. В том случае, если еврейское учебное заведение находилось не при синагоге, в нем должно было быть выделено специальное место для молитвы. Это помещение или комната приравнивались к синагоге, но могли не войти в официальный список переписи, проведенной румынской администрацией. Во-вторых, в так называемый список Цирельсона могли войти некоторые синагоги в пригородах Кишинева.

Традиция придает синагоге огромное значение, называя ее *микдаш меад* (малое святилище). Она позволяла всем членам общины принимать участие в коллективной литургии и являлась основным институтом сохранения культурных традиций. Синагоги абсолютно независимы, и любые группы верующих могли и могут организовать ее и управлять ее общественными функциями, в зависимости от законов страны, где она расположена. В Молдове, в отличие от других стран, это способствовало культурному обогащению самых разных субэтнических групп еврейского народа.

На территории Молдовы и Бессарабии проживали различные субэтнические группы еврейского населения, основными из которых были ашкенази, сефарды и крымчаки. В отличие от других регионов, они слились в единый этнос (Брик, 2010, 13). Их влияние на культурное наследие евреев Молдовы почти не изучено.

Ашкенази, или ашкеназим, – субэтническая группа евреев, сформированная в Европе в эпоху Средневековья. Исторически бытовым языком подавляющего большинства ашкенази был идиш. Термин происходит от слова *ашкенази*, еврейского названия средневековой Германии. Считается, что в Молдову ашкенази стали попадать в XVI в. (Rozen, 1988, 14). Автор разделяет точку зрения исследователя И. Табак на то, что среди первых евреев, поселившихся в Молдове, могли быть и ашкенази, но их количество было незначительно (Табак, 1997, 155).

В отличие от других стран Европы, в Молдове не наблюдалось противоречий между ашкенази – выходцами из разных государств. Не существовало также противоречий между ашкенази из Литвы (в Молдове их называют литваками) и ашкенази из Подолии, которые приняли хасидизм. Противоречиям в других регионах Российской империи и борьбе между Хабадом и литваками посвящено исследование главного раввина Кишинева и Молдовы рэб Залмана Абельского.

Сефардские евреи, или сефарды, – субэтническая группа евреев, сформировавшаяся на Пиренейском полуострове. Исторически бытовым языком сефардских евреев служил ладино. Как относительно многочисленная этническая группа они сохранялись в Молдове вплоть до 1916 г. (Берг, 1923, 37).

Крымские евреи, или крымчаки, – немногочисленная этническая группа, представители которой традиционно исповедовали ортодоксальный иудаизм. Проживали в Крыму и говорили на крымчакском языке, близкородственном крымскотатарскому языку. Существование их как отдельной небольшой группы в XIX в. и позже не выявлено: вероятнее всего, они к этому времени уже слились с другими евреями, проживающими в крае. Однако в семьях бессарабских евреев была популярна именно крымчакская поговорка «Кровь не вода».

Сефарды и крымчаки появились на территории края значительно раньше ашкенази (Гоберман, 2000, 5).

На территории Молдовы 2 основных фактора оказали влияние на строительство синагог – ашкеназийский и сефардский.

Ашкеназийские синагоги Европы предусматривали раздельное размещение мужчин и женщин в помещениях на одном уровне. Помещение для женщин отделялось от мужского перегородкой, в которой были проделаны окна, что позволяло им наблюдать за тем, что делают, как проводят молитвы и обряды мужчины. В том случае, если в синагоге не было женского отделения, им отводились специальные скамьи, отделенные занавесом (Еврейская.., т. 14, 1991, 266).

В сефардских синагогах помещение для женщин строилось как второй этаж. Сказывалось ли в этом влияние мусульманской мечети или концепция, что здание синагоги должно быть высоким, – однозначно ответить нельзя. Это требует специального исследования положения и внутренних традиций зимми (евреев в мусульманских странах).

Бóльшая часть сефардского и ашкеназийского населения края слилась в единые семьи. Посещая общие синагоги, они выработали и некоторые этнографические особенности, характерные именно для территории Молдовы. Например, здесь существует еврейская поговорка «Место женщины на втором этаже». Это связано с тем, что в сефардских синагогах для женщины отводилось специальное место на втором этаже.

В 1867 г. в Кишиневе действовали 1 синагога и 26 молитвенных домов. В 1886 г. была построена Сенная Синагога (здание сохранилось до настоящего времени). Название «Сенная», связано с расположенной рядом Сенной площадью, где торговали сеном. Построенная в XIX в., Синагога дровосеков (в настоящее время здание КЕДЕМ) могла быть связана со специальностью приходивших туда людей. По рассказам старых кишиневцев, приезжие торговцы лесом могли останавливаться рядом, в расположенном выше, в сторону парка Пушкина, здании (сегодня – сеть ресторанчиков и кафе), где также была либо синагога, либо молитвенный дом. Установить точность данной информации будет возможно только после восстановления списка Цирельсона либо после нанесения на план современного города полного списка синагог. Сложность составления такого плана заключается в том, что ряда улочек и переулков сегодня уже не существует, а некоторые улицы изменили свое направление и непрерывность либо несколько раз меняли свое название (Chişinău, 1997, 41).

В 1913 г., к 300-летию дома Романовых, открывается самая крупная синагога Кишинева – Хоральная. Там участие в богослужении принимал хор, состоящий исключительно из мужчин. Первая хоральная синагога в Российской империи была построена в 1840 г. в Одессе.

Хоральная синагога как особое этноконфессиональное явление требует отдельных исследований, поскольку ряд элементов в строениях и основание связаны не с ортодоксальной, а с либеральной традицией в иудаизме. Автор разделяет точку зрения исследователей, которые считают хоральные синагоги влиянием либерального течения в иудаизме (Котляр, 2004, 46). Данная точка зрения для кишиневской хоральной синагоги только подтверждается упоминанием названия в различных документах – Храм, что соответствует именно либеральному подходу (Synagogen.., 2007, 23). Особенностью данного явления в Бессарабии является тот факт, что официальной враждебности между различными направлениями в иудаизме зафиксировано не было. Это привело к тому, что многие продолжали считать хоральную синагогу ортодоксальной. Исследователи Р. Клейман и И. Шихова полагают, что по историческим причинам евреи Бессарабии, особенно в советский и постсоветский период, тяготели к ортодоксальному иудаизму (Клейман, Шихова, 2010, 15). При глубоком и искреннем уважении к движению Хабад, я считаю, что данный вопрос остается дискуссионным и требует дополнительных исследований.

Кишиневская хоральная синагога была построена на ул. Синадиновской (ныне Влайку Пыркэлаб) в 1913 г. на средства еврейской общины города. Выстроенная напротив городской Талмуд-Торы (общинной еврейской школы), синагога первоначально замышлялась как молельный дом для учащихся.

Здание синагоги не пострадало в годы II Мировой войны. В 1945 г. после ремонта оно было передано Русскому драматическому театру им. А. П. Чехова, который располагается там до настоящего времени. В 1966 г. здание было перестроено, внутренняя планировка полностью изменена.

В 1913 г. в Кишиневе открывается также Синагога стекольщиков, которая действует до настоящего времени и относится к направлению Хабад. В некоторых источниках указан другой год ее открытия – 1910 (История.., 2007, 93).

В 30-е гг. XX в. в Кишиневе действует 65 синагог и молитвенных домов. Синагога, будучи центром жизни общины, помогала как процессу просвещения, так и консолидации общины. Школы, которые находились в большинстве синагог Кишинева, способствовали тому, что бóльшая часть еврейского населения была грамотной и не забывала язык своего народа. Синагога выполняла консолидирующую роль в сохранении общины, традиций и основы уникальной этнокультуры бессарабского еврейства.

Данная статья является первой попыткой научного исследования этноконфесиональных особенностей синагог Молдовы (на примере Кишинева) и не претендует на полноту освещения.

Примечания

[1] Иерусалимский Храм (ивр. *Бейт а-Микдаш*, то есть «Дом Святости»; ивр. *Микдаш*) являлся центром религиозной жизни еврейского народа между X в. до н. э. и I в. н. э. Храм располагался на Храмовой горе (ивр. *Хар а-Баит*) в Иерусалиме. Он служил единственным разрешенным местом жертвоприношений Единому Богу, которые приносились коэнами и левитами. Храм являлся объектом паломничества всех евреев три раза в год: на Песах (Пасху), Шавуот (Пятидесятницу) и Суккот (Праздник Кущей). Первый Храм был построен царем Соломоном в X в. до н. э. Разрушен в 586 г. до нашей эры вавилонянами. Бóльшая часть евреев была уведена в вавилонский плен. Второй Храм был построен в 516 г. до нашей эры и полностью разрушен римлянами во время Иудейской войны в 70 г. н. э. (Нир, 2000, 54).

[2] Данная легенда была рассказана автору научным сотрудником Института культурного наследия АН Молдовы И. Думиникой. Он ее услышал от проживавшего в селе Чоколтены Оргеевского района Василия Рошки, 1905 г. р. Сам Василий Рошка ссылался на рассказы своих дедушек.

[3] Торой, как правило, называют Книги Моисея, или Пятикнижие. В самом широком смысле так именуют всю совокупность еврейского традиционного закона. Иногда Торой называют весь Танах. Танáх – принятое в иврите название еврейского Священного писания (в христианской традиции практически полностью соответствует Ветхому Завету.) Талмуд (ивр. *учение, учеба*) – многотомный свод правовых и религиозно-этических положений иудаизма (Краткая.., 2009, т. 8, 102).

[4] Данные о первых раввинах Кишинева см. в: Дубнов С. Краткая исторія евреевъ. СПб., 1912; Краткая еврейская энциклопедияю Т. 5. Иерусалим, 2009; Общая еврейская энциклопедия. Нью-Йорк, 1943.

[5] Так называемая черта оседлости была принята 23 декабря 1791 г. специальным указом Екатерины II, в котором

было сказано: «...мы признали за благо право гражданства евреям сверх белорусских губерний, на Екатеринославское наместничество и область Таврическую». Полное собрание законов Российской Империи. Т. 23. № 17006.

[6] Иегуда Лейб Цирельсон, 1859–1941, раввин, общественный деятель, один из крупнейших галахических авторитетов XX в. На протяжении нескольких десятилетий главный раввин Бессарабии писал на иврите, идиш, арамейском, а также русском и румынском языках (Магдер, 2009, 41).

Литература

Абельский З. Алтэр Рэбэ. Кишинев, 2011.

Бейзера М. Наше наследство: синагоги СНГ в прошлом и настоящем. Иерусалим, 2002.

Берг Л. Население Бессарабии. Этнографический состав и численность. Петроград, 1923.

Брик Е. Евреи Юга Бессарабии: этнографические и исторические аспекты. Кишинев, 2010.

Брик М., Брик Е. Синагога как этнокультурный феномен в Бессарабии и Молдове // Проблемы истории и права евреев Молдовы. Кишинев, 2011.

Ганцфрид Ш. Кицур Шулхан Арух. СПб., 1864.

Гоберман Д. Забытые камни. СПб., 2000.

Голицын Н. История русского законодательства о евреях. СПб., 1886.

Евреи в духовной жизни Молдовы. Кишинев, 1997.

Еврейская энциклопедия. Т. 11, 14. СПб., 1991.

Иванов А. Семь остановок у Огненной реки. М., 2002.

История в камне. Кишинев, 2007.

Клейман Р., Шихова И. Культурное наследие евреев Молдовы. Кишинев, 2010.

Котляр Е. Образ Иерусалимского Храма в традициях синагогального зодчества. Киев, 2004.

Краткая еврейская энциклопедия. Тт. 5, 8. Иерусалим, 2005.

Лайтман М. Наука Каббала. М., 2001.

Магдер Т. Слово о выдающемся деятеле. Кишинев, 2009.

Национальный архив Республики Молдова. Ф. 1404, оп. 1, д. 1073, лл. 24-25.

Нир Р. От Иевусейского города к столице Израиля. Тель-Авив, 2000.

Полное собрание законов Российской Империи. Т. 23, № 17006.

Табак И. Особенности расселения евреев Бессарабии на левобережье Днестра в XIX – начале XX в. Кишинев, 1997.

Bergman E. Jagilski J. Zahovane sinagog I domy modlitwy w Polske. Katalog. Warshawa, 1996.

Chișinăul in 1941. Chișinău: Museum, 1996.

Rozen M. Evreii din România. București, 1988.

Synagogen. Die shonsten Gotteshauser des Judenstums. Erfstadt, 2007.

RECENZII

Recenzie
la monografia autorilor Zina și Valentin Șofransky cu titlul „Cromatica tradițională românească" (București: Editura Etnologică, 2012)

Monografia este consacrată cromaticii tradiționale românești, în care sunt abordate cele mai diverse probleme ce țin de acest subiect. Lucrarea cuprinde terminologia, metodele de obținere, proprietățile coloranților naturali în spațiul carpato-danubiano-pontic.

Opera recenzată are un caracter multilateral și pluridisciplinar, însumând cunoștințe ample, care țin de cromatica tradițională românească, oferind totodată și date științifice valoroase din cele mai diverse domenii de cercetare, cu care se intercalează subiectul abordat cum sunt: istoria, geologia, mineralogia, arheologia, geografia, chimia, biologia, fizica, etnografia, folclorul, lingvistica etc. Lucrarea are la bază un suport teoretic trainic atât la domeniul cromaticii tradiționale românești cât și la domeniile adiacente și celor tangențiale subiectului examinat. Autorii au încercat să pună în evidență și cele mai noi realizări din domeniul „cromaticii" cum sunt „nanocoloranții" – nanoparticulele și nanotehnologiile noi apărute în baza lor, precum și punctele cuantice.

Rezultatele cercetărilor reflectate în monografia „Cromatica tradițională românească" poartă un caracter fundamental profund, dar în aceeași măsură și aplicativ, fiind îndreptate spre reanimarea, scoaterea în evidență și dezvoltarea domeniului coloranților naturali de origine vegetală, animală și minerală, acțiune care pe lângă valoarea istorică, etnologică și culturală, capătă și o nuanță ecologică importantă.

Arhitectura structurală destul de reușită a lucrării face posibilă parcurgerea istorică de către cititor a problemei abordate de către autori din vremurile foarte străvechi, chiar și din punct de vedere geologic, până în perioada contemporană și chiar până în zilele noastre.

În *Introducere* autorii formulează foarte clar scopul și sarcinile lucrării, argumentează convingător importanța teoretică și practică a rezultatelor cercetării, inclusiv și proprii, care stau la baza acesteia.

Istoriografia problemei abordate, periodizarea istorică, noțiunile generale și cercetările de teren au fost stabilite și argumentate printr-o analiză profundă a surselor bibliografice din domeniul respectiv, printr-o abordare științifică a cromaticii mostrelor arheologice și etnografice, stabilind tipul materialelor și epocile în care au fost confecționate, schimbările chimice și mineralogice care s-au produs în timp. Cercetările respective au făcut posibilă efectuarea unei individualizări și clasificări corecte a lor.

Autorii dau o analiză minuțioasă a izvoarelor provenienței denumirilor culorilor și nuanțelor populare originale din cele mai străvechi vremuri, precum și clasificarea denumirilor culorilor în funcție de provenienta lor: vegetală, animală, minerală etc. Se propune de asemenea clasificarea provenienței denumirilor culorilor în funcție de moștenirea lor de la limbile popoarelor ce au populat teritoriul respectiv, dar și de la limbile altor popoare: franceză, turcă etc.

În monografie se face o expunere profundă multilaterală și destul de accesibilă a celor trei clase principale, după originea lor, de coloranți: vegetală, animală și minerală.

Astfel, în *Capitolul III* se scoate în evidență rolul și importanța coloranților de provenienţă vegetală, utilizați în special în secolele XVII–XIX, dar și evaluată importanța naturii coloranților, mordanților, cât și a materialelor supuse vopsitului. Tot aici se descriu varietăți de plante lemnoase, cărora le este caracteristică prezența unor culori și desene specifice naturale, utilizate în confecționarea pieselor de decor, mobilierului, instrumentelor muzicale etc., ceea ce oferă meșterilor lemnari oportunități artistice remarcabile în crearea artei decorative a pieselor din lemn, utilizând proprietățile fizice specifice - culoarea și desenul lemnului ca atare.

Subiectul *Capitolului IV* îl constituie coloranții de origine animală și umană. Aici se face o analiză amplă a modului de utilizare a acestora în trecut, se face o clasificare științifică a diferitor tipuri de coloranți de provenienţă animală cu indicarea domeniilor de utilizare a acestora.

Capitolul V este consacrat coloranților de provenienţă minerală, în care se face o sinteză analitică profundă referitor la această clasă de coloranți, care în trecut erau utilizați pe larg în realizarea diferitor construcții, piese decorative și de bijuterie, vase din ceramică și sticlă colorată etc.

Prin analiza teoretico-științifică amplă, prin concluziile referitoare la obținerea și utilizarea coloranților de origine vegetală, animală și minerală făcute în lucrare, prin recomandările elaborate în această privință, autorii au contribuit fundamental la reflectarea cromaticii în toate ramurile de ocupații populare și la perspectivele dezvoltării domeniului respectiv pe viitor.

Este foarte originală și binevenită ideea autorilor de a include în opera lor realizările științei și tehnicii de ultimă oră în domeniul „cromaticii" netriviale și mai puțin obișnuită.

Astfel, în capitolul VI „Culori nanostructurale" sau „Culori fără coloranți" autorii au făcut o încercare de a introduce în circuitul etnografic cele mai recente realizări științifice și tehnologii moderne, bazate pe proprietățile nanoparticulelor, pentru obținerea unor culori mai puțin obișnuite în lipsa oricăror coloranți. Deși aceste tehnologii nu pot fi considerate ca aparținând la cromatica tradițională românească, această încercare a autorilor poate fi considerată ca una curajoasă și merită o înaltă apreciere.

Prin spectrul foarte larg al aspectelor abordate, prin capacitatea de analiză, și în special prin cea de interpretare a materialului factologic deosebit de bogat, prin nivelul științific foarte înalt, această lucrare poate fi considerată o carte de căpătâi pentru specialiștii din domeniu, studenți, masteranzi, doctoranzi, meșteri populari, pictori și zugravi, dar și pentru publicul larg de cititori, care manifestă interes față de subiectul abordat.

Datorită valorii științifice înalte, caracterului larg,

multidisciplinar și inovativ al acestei monografii, diversității subiectelor abordate și problemelor soluționate în ea, cercului foarte larg de cititori, pentru care aceasta prezintă interes și nu în ultimul rând perfectării foarte frumoase, care „fură" ochiul cititorului, sunt convins că lucrarea recenzată va necesita reeditarea chiar în viitorul apropiat. În legătură cu această perspectivă doresc să propun autorilor și unele sugestii, care, în viziunea mea, vor putea contribui la îmbunătățirea acestei opere, care și așa reprezintă o adevărată perlă etnografică. Astfel, cred că lucrarea nu ar pierde din valoarea proprie dacă ar fi omise unele dintre tabelele și planșele privitor la trecutul istoric al Pământului, câteva materiale preluate din revista *Химия и жизнь*, informația și utilitatea cărora nu este pe măsura minunatei opere.

Ar fi binevenită, și cred chiar necesară, scrierea pe planșele utilizate denumirile plantelor, animalelor și mineralelor și în limba română, ceea ce ar fi de un real folos pentru cercul larg de cititori.

Consider de asemenea că în textul lucrării ar fi necesar de corectat unele formule chimice, erori admise la editarea lucrării.

Toate aceste sugestii nu diminuează în niciun fel valoarea științifică, calitatea editorială și aspectul acestei minunate opere.

Ion BULHAC

JUBILEE

К ЮБИЛЕЮ НАТАЛИИ АНТОНОВНЫ ЮРЧЕНКО

Наталия Антоновна – искусствовед, специалист в области истории архитектуры дореволюционного периода. Родилась 25 мая 1952 г. в Киеве. Окончила институт живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина Академии художеств СССР в Ленинграде (Санкт-Петербург) по специальности «История и теория изобразительного искусства» (1975).

После окончания Института с 1975 по 1991 гг. трудилась в Отделе этнографии и искусствоведения АН МССР.

В 1981–1983 гг. прошла стажировку в Москве во Всесоюзном научно-исследовательском институте искусствоведения.

В настоящее время работает в Институте культурного наследия Академии наук Молдовы, занимаясь исследованием истории архитектуры Кишинева XIX – начала XX вв.

Ее работы отличают строгий профессиональный подход к анализируемому материалу, тщательная выверка фактов, стремление воссоздать подлинную картину состояния дореволюционного Кишинева, выявить утраты и обретения ушедших лет, сохранить для потомков историю становления столицы бессарабского края, ее первозданный облик. Об этом убедительно говорят ее статьи «О формировании архитектурного облика г. Кишинева в первой трети XIX в.» (1981), «Основные этапы развития архитектуры Бессарабии XIX в. и некоторые аспекты их освещения в работах молдавских исследователей» (1989), «Учебные здания Кишинева второй половины XIX в., их роль в формировании новой городской среды» (1990), «Ансамбль Кафедрального собора в Кишиневе» (2002), «Потерявшийся памятник архитектуры – тюремный замок в Кишиневе» (2004), «О некоторых разновидностях жилых домов Кишинева последней трети XIX в.» (2006), «Триумфальные арки Кишинева II половины XIX – начала XX вв. (Малые архитектурные формы в среде города)» (2007).

Ряд своих статей Н. Юрченко посвятила взаимосвязи русского зодчества с молдавскими архитектурными традициями. В их числе – «Образцы русского провинциального классицизма в Кишиневе» (2006), «Традиции русского зодчества в архитектуре и градостроительстве Кишинева XIX в.» (1996).

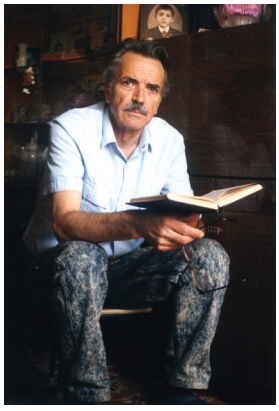
В одной из своих статей всемирно известный композитор Молдовы Еуджен Дога писал: «С чего по-настоящему начинается родина, так это с порога отцовского дома. У него есть ступени не только из косэуцкого камня, но и из духовного материала, и насколько выше ты по ним поднимаешься, настолько шире откроются горизонты. И подъем этот бесконечен».

В этот светлый и значимый для Вас день, дорогая Наталия Антоновна, мы желаем Вам вечного, неутомимого подъема в творчестве, неустанного научного поиска и дальнейшей успешной борьбы за сохранение культурного наследия республики – архитектуры бессарабского края – этой «застывшей музыки» нашей жизни.

Константин ШИШКАН

IN MEMORIAM

СЧАСТЬЕ ТРУДНЫХ ДОРОГ ГАВРИЛА ГАЙДАРЖИ



(1937–1998)

14 сентября 2012 г. исполнилось семьдесят пять лет со дня рождения видного отечественного ученого-лингвиста, слависта, тюрколога, заслуженного деятеля науки Республики Молдова, доктора филологии Гаврила Аркадьевича Гайдаржи, оставившего неизгладимый след в истории науки в целом и гагаузоведения в частности. На протяжении сорока лет он принимал активное участие в научном и образовательном процессе страны, в многочисленных региональных, республиканских и международных научных и общественно-политических форумах. Г. А. Гайдаржи является автором и соавтором целого ряда работ научного, научно-популярного, учебно-методического, литературно-художественного и публицистического характера.

Г. А. Гайдаржи родился в 1937 г. в бессарабском селе Карболия (ныне в составе Вулканештского района, АТО Гагаузия, Республика Молдова) в многодетной крестьянской семье.

В 1952 г. окончил сельскую семилетку, через год поступил в Тираспольское педагогическое училище им. А. С. Макаренко, переведенное в 1954 г. в Кагул, по окончании которого в 1957 г. в числе пятипроцентников был рекомендован для поступления в вуз.

Еще в период учебы в Кишиневском государственном университете (1957–1962) приобщился к научно-исследовательской работе, принимал участие в научных экспедициях по сбору лингвистического и фольклорно-этнографического материала в русских (старообрядческих) и гагаузских селах, в том числе в составе экспедиций АН МССР. Специализировался по языкознанию под руководством профессора Б. П. Ардентова, а на выпускном курсе, в ноябре 1961 г., был прикомандирован к Московскому государственному университету им. М. В. Ломоносова для специализации по языкознанию и выполнения дипломной работы «Выражение времени в гагаузском языке». Работа получила самую высокую оценку со стороны тюркологов и показала, что Г. А. Гайдаржи обладает незаурядными способностями к научно-исследовательской деятельности в области языка.

В 1969–1970 гг. Г. А. Гайдаржи учился в годичной аспирантуре Института языкознания АН СССР (Москва), где выполнил и в 1972 г. успешно защитил кандидатскую диссертацию «Типы придаточных предложений в современном гагаузском языке». В результате исследования им было определено, что гагаузскому языку свойственны три способа связи компонентов сложноподчиненного предложения – союзный, относительный и бессоюзный. Первые два способа являются ведущими, господствующими, которые ставят гагаузский язык в особое положение среди родственных языков.

В 1981 г. Гаврил Аркадьевич окончил докторантуру Института языкознания АН СССР (Москва), подготовив диссертацию «Синтаксический строй гагаузского языка», которая так и осталась, к сожалению, незащищенной, а в 1992 г. получил в Институте языкознания РАН диплом о присвоении ученого звания «старший научный сотрудник» по специальности 10.02.06 – тюркские языки.

С июля 1962 г. по сентябрь 1963 г. работал в г. Бельцы в редакции газеты «Искра», сначала литературным сотрудником, затем ответственным секретарем.

В сентябре 1963 г. был принят на работу в Бельцкий государственный педагогический институт (БГПИ) им. А. Руссо преподавателем кафедры русского языка и общего языкознания, где читал ряд курсов: «Введение в языкознание», «Общее языкознание», «Современный русский язык», «Сопоставительная грамматика русского и молдавского языков», а также различные спецкурсы, вел спецсеминары по методике русского языка. С 1966 г. – старший преподаватель, в 1970–1972 гг. – заместитель декана филологического факультета, с 1975 г. – доцент. В течение почти 12 лет (1972–1984) руководил кафедрой методики русского языка на филологическом факультете.

С 1996 г. Г. А. Гайдаржи исполнял обязанности университетского профессора Кишиневского государственного педагогического университета им. И. Крянгэ (где работал преподавателем с 1988 г.) и Комратского государственного университета (в котором преподавал с 1991 г.). Кроме того, в 1990–1993 гг. принимал участие в подготовке журналистов-гагаузов в Молдавском государственном университете.

За период работы в БГПИ им. А. Руссо он подготовил семерых кандидатов наук по профилям: «Современный русский язык», «Русская диалектология», «Методика преподавания русского языка в национальной школе», «Социолингвистика»; в АНМ руководил аспирантами по сравнительному языкознанию, тюркскому языкознанию и фольклористике, один из которых впоследствии защитился (2001).

Благодаря стараниям Г. А. Гайдаржи в 1998 г. в системе АНМ была открыта докторантура по специальности 10.02.06 – тюркские языки (гагаузский язык).

Работая в АНМ с 1987 г., он не только исполнял обязанности заместителя директора по научной работе Института национальных меньшинств (1991), но и возглавлял (по совместительству) Отдел гагаузоведения (1996).

Являлся членом Советского комитета тюркологов (1986), членом Главного совета Международной ассоциации востоковедов (1996), был признан научным миром как ученый, внесший весомый вклад в разработку синтаксической теории сложноподчиненного предложения в тюркских языках.

В качестве председателя Республиканской комиссии по орфографии гагаузского языка Г. А. Гайдаржи являлся автором концепции и утвержденного проекта гагаузского алфавита на базе латинской графики (1993), основным автором-составителем «Правил орфографии и пунктуации гагаузского языка» (1995), а также председателем Республиканского комитета по терминологии гагаузского языка.

Среди крупных международных проектов, в которых принимал участие Г. А. Гайдаржи, – составление Лингвистического Атласа Европы (работа велась поэтапно, начиная с 1982 г.), а также два проекта Турецкого лингвистического общества: «Сравнительная грамматика тюркских языков» и «Большой сравнительный словарь тюркских языков» (1994–1995). Кроме того, в 1994 г. как соисполнитель международной темы «Тюркские литературные языки» (на турецком языке) написал раздел «Современный гагаузский литературный язык».

Вне всякого сомнения, большим подспорьем в творческом росте Г. А. Гайдаржи стали сбор и изучение гагаузского фольклора в период научных экспедиций, исследование тюркоязычного и балканского фольклора славянских народов, а также взаимодействия молдавского и гагаузского фольклора.

Специализируясь в области гагаузского языкознания, Гаврил Аркадьевич постоянно обращался к устному народному творчеству с тем, чтобы проиллюстрировать и/или подкрепить конкретными примерами то или иное свое предположение или утверждение. Вот как, например, он пишет о самобытности гагаузского языка с точки зрения фольклориста и мифолога: «В языке гагаузского фольклора, именнике отражены мифологемы, тюркские этнонимы, языческие имена, исторические и географические реалии: *Суук-Ана* (мифический образ женщины-великана), *сары йылан* “желтая змея”; *беженек / бажанак* “печенег”, *кыпчак, читак, хайдамак* (запорожский казак, гайдамак), *македон, куман, Котин // Котän, Узи-ел / Узу-ел / Уза-ел* (Страна узов), *Ер-Су / Ер-Гök* “Вселенная” и собирательное имя божества; *тапы > Тапы* “предмет поклонения”, “языческое божество”, “*балбал*” и др.» (Гайдаржи, 1992, 12-13).

Научные интересы Г. А. Гайдаржи были связаны с проблемами общего и гагаузского языкознания, языковой типологии, функционирования русского языка в инонациональной среде. Автор монографии в двух частях, написанной на базе кандидатской диссертации (Гагаузский синтаксис. Относительное и бессоюзное подчинение придаточных. Кишинев, 1973; Гагаузский синтаксис. Придаточные предложения союзного подчинения, Кишинев, 1981), соавтор и редактор «Гагаузско-русско-молдавского словаря» (Москва, 1973), двух вузовских пособий, методических пособий для учителей, четырех школьных учебников и около шестидесяти научных статей по проблемам гагаузского синтаксиса, общей и сравнительной тюркологии, русской диалектологии и русской лингводидактики в национальной школе, по сопоставительной грамматике русского и молдавского, русского и гагаузского языков, методике преподавания русского и родных языков, по социолингвистике и т. п.

Как известно, Г. А. Гайдаржи был не только лингвистом, но и литератором широкого диапазона: его перу принадлежат научно-популярные публикации литературоведческого и литературно-критического характера, посвященные гагаузской художественной литературе, ее ярким представителям, общему состоянию и тенденциям развития (Гайдаржи, 1969, 150-153; Гайдаржи, 1975, 137-143; Гайдаржи, 1985, 284, 355). В них отмечается «значительный шаг от традиций народной литературы к самобытному решению художественного замысла» (Гайдаржи, 1975, 137) в творчестве гагаузских писателей первого поколения. Кроме того, стоит сказать и о том, что Гаврил Аркадьевич сам создавал оригинальные литературные произведения на фольклорной основе (*«Саллангач тӱркӱсӱ»* (колыбельная песня); *«Кара Котой»* (сказка); *«Даадан гелер, таштан гелер...»* (загадки)) (см.: Гайдаржи, 1972; Чык, чык, гӱнеш, 1981, 65-66, 70-77, 102-115).

Как литератор Г. А. Гайдаржи выпустил сборник стихов в 1972 г. – «Ана тарафым» («Край родной»), внес большой вклад в сборник стихов, сказок, загадок для детей «Чык, чык, гӱнеш!» («Взойди, взойди, солнышко!») (Кишинев, 1981), вложил немало усилий в успех сборника стихов «Фрунзеле роший» («Красные листья») (Кишинэу, 1984). Помимо этого он опубликовал столько стихов, рассказов, фельетонов в периодической печати и учебниках, что их хватило бы на целый сборник, перевел много художественно-литературных текстов для учебников.

Особо хочется остановиться на сборнике «Ана тарафым», который явился творческой удачей автора, подтвердив его поэтическое дарование. Это книга о прошлом и настоящем гагаузов, об их национальных традициях, традиционно-бытовом сознании народа, отраженном в его фольклоре. Поэт воспевает Буджак, бывший некогда пустынной окраиной Российской империи и ставший цветущим краем благодаря неустанному труду населяющих его людей. Пишет о тружениках села, о молодежи – энтузиастах всех великих свершений, ее зрелых суждениях и воспитании на традициях героического прошлого, об этических идеалах народа, об отношении к понятиям добра и зла. Тему любви, затронутую в ряде стихотворений и куплетов-четверостиший на манер народных маани, автор передает в лирическом и романтическом ключе, поэтизируя силу и бесконечность любви и добра на земле, простое человеческое счастье жить и творить новую жизнь.

В стихотворении «Зор йолу – кысмет» («Сча-

стье трудных дорог»), опубликованном в этом сборнике, Гаврил Аркадьевич так определил свое жизненное кредо:

Кысметлийим бӑн ондан,	*Оттого и счастлив был,*
Ки чамур кардым,	*Что глину я месил,*
Ки хич качмадым зордан,	*Что от труда не бегал,*
Ки гӳчтӑн даттым.	*Что горя я вкусил.*
Сорсалар, кайылмыйым	*Если спросят, соглашусь ли*
Генӑ зор йола?	*Снова в трудный путь?*
Бӑн дейӑрим кендимӑ:	*Сам себе скажу тогда я:*
«Хей, колай гелӑ!»	*«Давай, бог в помощь будь!»*

(Перевод наш – В. С.)

Стихам Г. А. Гайдаржи в целом свойственны богатство языка, ритмичность, точность рифмы, глубокое раскрытие поэтических образов.

Завершая обзор жизненной деятельности Гаврила Аркадьевича Гайдаржи, надо подчеркнуть, что его всегда отличали неуемная тяга к знаниям, стремление познать неизведанные области родной культуры, незаурядные способности к аналитическому восприятию окружающего мира. Он обладал огромным трудолюбием, умением отдавать себя любимому делу всего без остатка. Природа одарила его также большой работоспособностью, ему было свойственно стремление к совершенствованию навыков педагогического и исследовательского труда. Естественно, что такая целенаправленность не могла остаться втуне, она принесла заслуженный успех в самых различных областях его деятельности.

Г. А. Гайдаржи был отмечен знаками отличия и почетными званиями: знак ЦК ВЛКСМ «За освоение целинных и залежных земель» (1958), знак «Отличник народного образования МССР» (1970), звание «Заслуженный деятель науки Республики Молдова» (1997), звание «Почетный гражданин Гагаузии» (1997). Его имя носит Комратский теоретический лицей и улица в селе Карболия.

Гаврил Аркадьевич Гайдаржи ушел из жизни 14 февраля 1998 г. в Кишиневе, похоронен в родном селе.

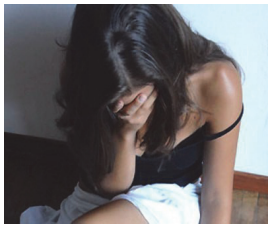
В 2000 г. из печати вышел сборник памяти Гаврила Аркадьевича Гайдаржи «Сын Буджака», подготовленный коллегами по Академии наук Республики Молдова. Имя Г. А. Гайдаржи свято почитаемо как у нас в стране, так и за рубежом. 2012 год в Гагаузии официально объявлен Годом Гаврила Гайдаржи. Это означает проведение цикла разного рода мероприятий: круглые столы в научно-образовательных и культурно-просветительских учреждениях, тематические номера и/или выпуски в СМИ, открытые уроки и лекции в системе народного образования, издание фольклорного сборника на основе записей самого исследователя, открытие бюста Г. А. Гайдаржи на Аллее славы в столице Гагауз Ери и др.

Гаврил Аркадиевич Гайдаржи, видный молдавский и гагаузский ученый, крупный педагог, талантливый писатель, оставил всем нам значительное научное и литературное наследие, а тем, кто имел счастье знать его и общаться с ним, – еще и светлую память о себе как о человеке прекрасной души, тонкого чувства юмора и глубокого ума.

Виталий СЫРФ

IULIA BEJAN-VOLC

FENOMENUL MIGRAȚIONAL RURAL. REALITĂȚI ȘI ASPECTE CONCEPTUALE



CUPRINSUL

Introducere…….....177

Capitolul I. TEORIILE CUNOAŞTERII, SURSE, METODOLOGIE DE LUCRU

1. Clasicii sociologiei despre metodă-sistem în cercetarea ştiinţifică: înţelegerea fenomenului migraţional 180
2. Evaluări epistemologice şi etnometodologice: noţiuni gender 186
3. Fenomenului migraţional rural: dimensiuni de gen 188

Capitolul II. FAMILIA ÎNTRE MIGRAŢIE ŞI RELAŢII GENDER

1. Caracterul multidimensional şi multicultural al cercetării 191
2. Noţiuni şi termeni: dimensiuni conceptuale 197
3. Familia rurală: evaluare gender 204
   3. 1. Căsătoria – un cod de principii morale 207
4. Familia migraţională: realităţi rurale 209
5. Determinative teoretice şi reprezentări practice 214
6. Obiectivele de cercetare ale familiei rurale 221

Capitolul III. FENOMENUL MIGRAŢIONAL ÎNTRE TEORIE ŞI PRACTICĂ

1. Reprezentările valorice ca sistem şi concept 225
   1. 1. Diversitatea de valori a proceselor migraţionale 227
   1. 2. Limbajul imaginar al fenomenului migraţional 229
   1. 3. Cunoaşterea de sine şi cunoaşterea celuilalt 231
   1. 4. Realităţi, conexiuni, interferenţe: aspecte gender 235
2. Noţiuni şi termeni-cheie: delimitări conceptuale 240
   2.1. Studiul de caz ca strategie de cercetare 242
      2.1.1. Analiza studiului de caz: portret socio-psihologic 244
      2.1.2. Naraţiuni şi performanţe 247

Concluzii şi recomandări 249
Balada satului 252
Rezumate 257
Literatura 260

INTRODUCERE

În monografie își găsesc explicație: metoda-sistem analizată în operele clasicilor E. Durkheim, M. Weber, V. Pareto; ambiguitatea terminologică și conceptele pluraliste în științele antropologie, etnologie, sociologie ale lui C. Levi-Strauss; ideile conturate de adepții Institutului de Antropologie din România etc. Aceste orientări ale autoarei, prin conexiuni incitante, evidențiază modalități de existență a concretului social, *cultural și psihologic*, argumentând, că metoda în sine devine comensurabilă nu întotdeauna, ci mai ales prin prisma modalităților prin care ea se dezvoltă în interiorul gândirii noastre. În acest context *metoda și sistemul* în cercetarea temei sunt constante în aplicarea concretă de deducere și argumentare a diverselor categorii și legi științifice în lumina teoriilor ale lui Weber, Durkheim și Pareto, iar utilizând materialul de teren am apropiat concretul logic de sinteză și cercetarea temei de un nou model în științele socio-umane, de investigații pluridisciplinare.

Prin urmare*, cercetarea temei are un caracter moral-spiritual, constituie o orientare științifică interdisciplinară și apropie cunoștințele noastre de etica vieții rurale, care-și propune să protejeze, pe cât de posibil, viața omului de la sat (a migranților, în cazul nostru) sub toate aspectele ei – în lumina valorilor și principiilor sociale și morale, eticii vieții rurale, constituind relația omului cu sine, cu alți oameni și cu mediul înconjurător. Această determinare relevă ipoteza generală a cercetării temei.*

În contextul dat savantul E. Fromm menționează, că oamenii posedă o tentație enormă pentru sănătate și fericire – componente ale stării lor firești naturale, iar după marii înțelepți (Spinoza, Aristotel, Freud) cercetările științifice au confirmat că valorile, cărora oamenii le acordă cea mai mare importanță, sunt *fericirea și iubirea*. Aceste adevăruri sunt conservate și pe fondul idiomatic al limbii. De exemplu: – *Dacă vrei să fii fericit, fii; – Dacă vrei ca alții să te respecte, respecte-te pe sine însuți și pe celălalt.*

Lucrarea de față, îndeosebi, pune accentul pe conținutul înțelepciunii populare: – *Lucrul care le încurcă oamenilor, în cea mai mare măsură să fie fericiți, este nedorința și incapacitatea lor de a se cunoaște*. În această ordine de idei o soluție spre schimbare ar fi, ca oamenii de la sate (și nu numai) să învețe a se schimba pe sine, cunoscându-se mai bine, altfel devin o sursă pentru alegerea căilor greșite de autoafirmare și autorealizare. Despre aceasta ne amintește *Lope de Vega, „Cine vrea să judece pe alții, să înceapă cu sine”,* iar *Servantes scria, că „Învățătura neînsoțită de virtute este asemenea perlelor aruncate la gunoi”*. Ceea ce ne propunem în investigația științifică sintetizată în această lucrare, și într-o măsură (rămâne de văzut) dacă reușește, este *sondarea interacțiunilor dintre social și cultural, material și spiritual, estetic și moral, dintre oameni și schimbare, dintre unitate familială, privită mereu ca instituție socială, și comunitatea rurală, dintre cauză și efect, tradiție și valoare în contextul fenomenului migrațional.*

În lucrarea prezentă *obiectul de cercetare* interdisciplinară este familia migrațională din comunitățile rurale, oamenii fiind și „actorii” proceselor migraționale.

Ipoteza generală a cercetării constituie – fenomenul migrațional, ca „fon indigest” al societății rurale, ce direcționează și semnifică relațiile între genuri.

Pentru a dezvolta ideile expuse am analizat pentru început teoriile postmoderniste privitor la câteva modele filosofice ale cercetării omului – evidențiindu-l ca obiect natural și ca fenomen „Ego” – aceste teze se raportează la antropologie, sociologie, psihologia cunoașterii. Pe această cale cercetarea noastră găsește cheia de înțelegere a procesului cunoașterii – ea fiind comprehensiunea reciprocă direcționată spre schimbarea *a mea însumi și a celuilalt.*

Spre o cunoaștere științifică sugerăm ideea că omul poate constitui obiectul de cercetare și în cazul când acesta rămâne a fi și subiectul de studiu, adică în rezultatul experimentelor (proceselor) de cercetare, acesta (omul) este analizat prin realizarea lui și ca subiect în multiple activități – o situație cunoscută de mulți specialiști din alte domenii de cercetare. În acest context problema cunoașterii la Platon o înțelegem sub două perspective: pe de o parte cunoașterea este suprema purificare, pentru că prin ea se dobândesc virtuțile, deci este un mod de viață, iar o a doua perspectivă presupune un discurs filosofic, o anumită concepție teoretică. În această ordine de fapte revenim la ideea, că Binele este cunoașterea supremă, idee prin care și cele drepte și toate celelalte bunuri devin utile și de folos...

Mulți savanți cu renume în lucrările lor subliniază, că omul și modul lui de trai constituie obiectul și subiectul de cunoaștere științifică multidisciplinară – acesta formează câmpul orientativ și intenții serioase de cercetare. Despre aceasta ne amintesc lucrările „Трактат о человеческой природе” (autor D. Ium), „Антропология с прагматической точки зрения” (aut. Em. Kant).

În viziunea noastră și conform teoriilor savantului filosof M. Heidegger, fenomenul gender migrațional, înseamnă a analiza multidimensional obiectul și subiectul de cercetare și a explica ce înțelegem prin paradigma „fonul indigest” al societății.

Așadar, cunoaștem că studiile cu privire la problema sărăciei în Republica Moldova, evidența dinamică a factorilor individuali și psihologici, social-economici și politici constituie o sinteză a cunoașterii realității existente, privind asemănările și deosebirile între tipurile și dimensiunile sărăciei rurale, tendințele de creștere a acesteia pe zone și localități sătești, pe grupe și familii.

Subliniem, că perioada de trecere la relațiile de piață a declanșat procesul de reducere a consumului pe cap de locuitor și s-a transformat în *sărăcie de consum*. În contextul principiului „o nenorocire nu vine niciodată de una singură”, la *sărăcia de consum* în mediul rural s-au alăturat alte fenomene negative: bunurile existente își pierd din valoare – iese din funcție utilajul (aparatajul) casnic, se acumulează datorii unităților publice locale, „își iau avânt” tendințe negative ca: alcoolismul, violența (de toate formele), banditismul, criminalitatea, astfel orientările valorice ale oamenilor de la sate „lasă mult de dorit”. Se înstrăinează rudele și prietenii, ia amploare egoismul, invidia și indiferența. Deci, *sărăcia* se instalează ca stare, de fapt, în toate sferele vieții din comunitățile rurale, inclusiv și în cea spirituală. Și dacă sărăcia de consum mai poate fi ocolită

și „tratată" prin procesul de creștere economică, apoi *sărăcia multidimensională* este o problemă-cheie în RM, care solicită cercetări teoretice și aplicări practice a diverselor politici de stat și, în primul rând, a celora din perspectiva drepturilor fundamentale ale omului, definite în Rezoluțiile ONU și ale Consiliului Europei, stipulate în Constituția R. M.

Principalele trăsături ale *sărăciei rurale* sunt cele economice și social-psihologice, care se caracterizează prin: lupta permanentă pentru supraviețuire, salarii mici, șomaj, organizarea activităților ocazionale și tenebre și deficit educațional considerabil (lipsă de virtuți), violență în familie și comunitate, boli cronice, dependență de alcool și stupefiante, omoruri premeditate.

Cercetările de teren, efectuate în diferite zone ale Republicii Moldova într-o perioadă de peste două decenii, arată fără echivoc că numărul locuitorilor din mediul rural, care-și caută un loc de muncă, mai bine plătit peste hotarele țării, s-a mărit de la an la an și de la lună la zi – acesta constituind (neoficial) circa un milion de persoane.

Investigațiile de teren din ultimul deceniu mai demonstrează, că veniturile multor familii rurale (în componență având migranți) au făcut posibil ridicarea nivelului de trai al oamenilor de la sate: a luat naștere businessul mic și mijlociu, s-au deschis întreprinderi mici, asociații, locuri de muncă. *Venitul financiar al migranților constituie rostul vieții multora din ei – acesta asociat fiind cu noțiunea de fericire, ceea ce înseamnă o familie împlinită și copii cu studii, confirmă circa 70 % de respondenți* (Materialele de teren, 2007-2010).

Cercetătorii, în scopul de a scoate în evidență individualitățile social-culturale ale genurilor (femei, bărbați) aflate în procesul migrațional, semnificațiile acestora, pentru cunoașterea realității în contextul relațiilor dintre tipurile de migranți, orientările lor valorice, încearcă să modeleze noi categorii mentale – stereotipuri de gândire și comportament, să introducă unele noțiuni de spațiu și timp, de opoziție și contradicție, fiind departe de gândirea tradițională rurală. În căutarea unor obiectivități etnologii, antropologii, psihologii sociali, sociolingviștii, etnosociologii păstrează semnificații umane, în scopul ca fenomenele cercetate să rămână a fi comprehensibile, adică intelectuale și sentimentale, bifocalizate și în contextul celor zece porunci creștine. Așadar, cercetarea fenomenului migrațional urmărește în viața socială rurală un sistem de aspecte legate între ele organic și este orientată mai cu seamă în relevarea noilor tipuri de migranți – după sistemul de rudenie, înrudire și simț prietenesc, toate constituind diverse semnificații în formele de trai migrațional. Aceste idei le găsim și în lucrările savantului etnolog-sociolog M. Mauss (Franța).

Prin urmare, o cercetare-model etnologică/antropologică ne orientează spre determinarea și definirea semnificațiilor în relațiile dintre membrii familiei migraționale, modului de trai, aceste determinative fiind și un discurs filosofic, un exercițiu spiritual, o practică menită să determine o schimbare a genului (femeie, bărbat) – astfel, orientându-ne la teoriile platoniene despre aceea, că are loc o dezvoltare a Eului în totalitatea realului sufletesc sătesc, care trebuie să tindă fără încetare ca să îmbrățișeze întregul și universalitatea divinului și a umanului, să contemple totalitatea timpului și a ființei. Deci, valorile umane – exigențe ale conștiinței umane, a cunoașterii realității – sunt bazate pe principii ale unei raționalități pozitive și trebuie să promoveze *Adevărul, Binele și Frumosul.*

În consecință, fenomenul gender migrațional rural, constituie aspecte semnificative conceptuale de cercetare și ar fi imposibil a înțelege vreunul din acestea fără a-l regăsi și a-l reașeza printre celelalte. Această idee constituie o ipoteză explicativă în cercetarea obiectului și subiectului propus.

Pentru o argumentare științifică a temei este necesar, ca în textul lucrării să fie explicate/ți noțiunile și termenii – cheie: fenomen, migrație, gender, sărăcie rurală, cunoaștere socială, semnificație, construcție gender, stereotip gender; să fie scoase în evidență formele lexicale de exprimare ale actorilor sociali asupra fenomenului relațional familial în contextul „gender tradițional rural".

Un fenomen constituie un proces (social, economic, cultural, politic, migrațional) în deplină manifestare, în evoluție într-o societate, în cazul nostru, într-o comunitate rurală.

Migrația ca fenomen desemnează deplasarea populației rurale dintr-o localitate în alta, dintr-o zonă în alta, dintr-o țară în alta. Nu întotdeauna oamenii care se deplasează sunt cei mai săraci, mai degrabă aceștia sunt indivizii capabili să sesizeze decalajul dintre aspirațiile lor și posibilitatea de a le realiza. Descrierea consecințelor fenomenului migrațional le găsim în diverse lucrări științifice, în care sunt analizate multiple aspecte conceptuale. Gândit astfel, fenomenul migrațional scoate în evidență trăsături specifice. În unele țări emigranții dețin o asimilare culturală deplină – adaptându-se la modelele culturale ale societății în care s-au stabilit. Astfel, are loc un proces de integrare sau asimilare culturală. În unele state (SUA, Italia, Israel etc.) grupele etnice (din Republica Moldova, România, Rusia) mențin mai mult timp sau chiar în permanență modelele culturale de origine. Deci, urmărim un fenomen de revenire la identitățile naționale conform teoriei celor trei generații, despre care scriu și unii savanți americani. Argumentarea temei ne cere ca să revenim la *noțiunea de gender*, care după părerea multor cercetători, atât în limba română, cât și în alte limbi, nu are o traducere și semnificație adecvată.

Prin urmare, *analiza fenomenului migrațional include un complex de noțiuni conceptuale, care permanent se completează cu noi formule și determinări, aceasta constituind un specific al cercetării fenomenului migrațional gender, iar sistemul gender ca totalitate are tangențe cu sistemul ierarhic și de dominare, care formează o gamă de probleme, modele, strategii, de concepte. Cercetările gender migrațional se raportează și la aspectul sociolingvistic, care evidențiază factorii lingvo-socioculturali, ce determină atitudinea societății față de femeile și bărbații migranți, comportamentul individului în funcție de genul la care aparține, imaginațiile stereotipice despre calitățile femeiești și bărbătești, despre schimbările orientărilor valorice ale acestora – totul ce se referă la sfera vieții sociale și a culturii ambelor genuri. Astfel, noțiunile de „feminitate" și de „bărbăție", „demnitate", „fidelitate" sunt studiate nu ca factori imanenți-naturali, ci ca factori conceptuali-culturali și psihologici, modelând concepte de cercetare.* În contextul propus de noi ontologia genului (femeie, bărbat) ca fenomen al culturii conține diverse

noțiuni și termeni, care au format limbajul rural și au adus o contribuție importantă la cunoașterea științifică a sintagmei *„gender tradițional rural"*, iar noțiunea de asimetrie în cercetările respective au determinat un specific aparte al relațiilor *„gender migrațional"*. Cât privește *stereotipurile gender migrațional rural*, apoi acestea stabilesc noțiunile și termenii ce caracterizează fenomenul cercetat, analizează și evidențiază funcții și semnificații, tendințe și afirmări, statute și roluri ale fenomenului cercetat, personalității femeii și bărbatului aflat în migrațiune. În acest context, individul și socialul reprezintă în cercetarea problemei asupra genurilor-migranți categorii sociopsihologice, iar reprezentările social-culturale și psihologice completează noțiunile de gender și stereotip gender rural.

Abordarea metodologică a temei este necesară să fie completată cu informații culese pe teren, acestea plasează în centrul atenției, în primul rând, personalitatea femeii și cea a bărbatului, aceștia fiind priviți ca o unitate ce există exclusiv pentru a se realiza, ca o emanație a trăsăturilor lor, reprezentând o construcție social-culturală, esența căreia este identificată în cadrul procesului interacțional ce are loc între membrii familiilor migraționale. În contextul relevării aspectelor conceptuale, interacțiunea ca formă și comunicarea ca metodă de acumulare a informației empirice, sunt raportate la un cod comun de principii, în scopul determinării semnificațiilor social-culturale și social-psihologice în diverse comportamente individuale și colective. În aceste situații este important să ținem cont de faptul, că și limbajul acceptat de actorii sociali (informatori, experți, mass-media) exprimă stilul comportamental, orientările valorice, nivelul de educație și de instruire, competența profesională etc.

Cercetarea gender migrațional pretinde să găsească explicații pe potrivă, care ar completa paradigmele reprezentări sociale, interacțiuni și contradicții socioculturale. Acestea țin și de formele de interpretare a diverselor teorii științifice și articulează, în special, ariile de cercetare ale etnologiei, antropologiei, sociologiei cu psihologia socială.

Deci, *un rol aparte în cercetările gender migrațional îi revine câmpului social, care este constituit din contradicțiile dintre individ-individ, individ-societate, individ-grup social, grup social-societate, dar care nu exclude armonia dintre aceștia, dat fiind că există tendințe spre o durabilă coeziune, iar un factor specific, ce caracterizează, îndeosebi, membrii familiei migraționale este, ca ambii (membri superiori) tot mai des năzuiesc să stabilească relații autonome.* Aceste teze constituie ipoteze explicative ale cercetării temei.

Cercetarea fenomenului migrațional gender în contextul modului de trai rural prezintă un concept de mare actualitate în analizele sociologice, antropologice, etnologice, deoarece studiază omul (femeie, bărbat) ca membru al unei grupe sociale (familia) în anumite condiții istorice, geografice, politice. *Obiectul și subiectul* major al disciplinelor arătate mai sus este populația (locuitorii din mediul rural) încadrată în complexul „aspectelor istorice, de structură socială, ale formelor de producție și de mediu economic, de caracter alimentar și de cel al condițiilor de viață, în care se desfășoară procesul de apariție și dispariție a indivizilor ce compun o colectivitate" (Milcu, Maximilian, 1967, 11).

Gândirea antropologică și etnologică, în contextul cercetării temei, este raportată la prezența omului în mediu social-cultural, la situația demografică a populației rurale, având ca indicatori semnificativi numărul căsătoriilor și divorțurilor, rata natalității și mortalității, copiii în dificultate, relațiile dintre femei și bărbați, copii și părinți, dimensiunile de gen. Este necesar să menționăm, că pentru o analiză complexă a socialului și a culturii fenomenului migrațional, antropologia, în viziunea savanților R. Beals și H. Hoijer (SUA), cea culturală îndeosebi, cuprinde trei ramuri importante: arheologia, etnologia și sociolingvistica. Cât privește etnologia (ca și culturologia) acestea fac sinteza, clasifică și compară culturile, sunt teoria culturii (a diferitor popoare). Sociolingvistica constituie studiul vorbirii și limbajului într-un context antropologico-social, elucidând originea, evoluția și diversitatea limbilor, analizând în ce măsură simplitudinile și divergențele cultural-sociale dețin conexiuni istorice în timp și spațiu. Ținem să amintim, că primele preocupări de antropologie apar la D. Cantemir (în „Descrierea Moldovei"). În anii 40 ai sec. XX specialistul în antropologie O. Necrasov a studiat problemele legate de locuitorii din Nordul Moldovei, iar în anul 1946 M. Preda (România) a publicat prima carte de Antropologie generală. La începutul sec. al XX-lea cercetări antropologice asupra caracterelor locuitorilor din Basarabia au fost efectuate de savantul elvețian E. Pittard în colaborare cu A. Donici. În viziunea autoarei, și ținând cont de tema cercetării, amintim unele teze științifice argumentate de savantul antropolog, acad. Șt. Milcu (România), care scria, că studierea omului ca individ trebuie efectuată în strânsă legătură cu factorii naturali și social-istorici, iar particularitățile unei populații pot fi explicate prin „aspectele istorice, de structură socială a satului, problemele de clasă, formele de producție și caracterele lor, nivelul economic, caracterul alimentației și condițiile de viață familială și individuală" (Milcu, Maximilian, 1967, 22-23). În această ordine de idei savanții T. Herseni și V. Caramelea (România) menționau, că *antropologia* ar trebui să cuprindă toate preocupările științifice privitoare la natura umană, la cercetarea omului total, dat fiind că această știință în sensul ei larg, fizic – social – cultural, ocupă un loc interesant în cadrul celorlalte științe, întrucât omul aparține deopotrivă naturii și societății.

Dat fiind că cercetarea temei propuse are o semnificație etnologică, antropologică și sociologică vom ține seama de ideile sugerate mai sus de către savanții cu renume, de noile tendințe în cercetarea fenomenului migrațional și gender rural.

Textul lucrării deschide cu certitudine o cale spre noi cercetări, iar conceptul de gender migrațional rural are prilejul la o întâlnire cu spațiul realității rurale din prezent, cu lumea și problemele satului moldovenesc, ale familiilor migraționale, imaginile și mesajele cărora rămân mereu actuale.

CAPITOLUL I. TEORIILE CUNOAȘTERII, SURSE, METODOLOGIE DE LUCRU.

1. Metoda-sistem în înțelegerea fenomenului migrațional.

Auguste Comte, filosoful francez și părintele sociologiei clasice în Cursul de filosofie pozitivă, analizând metoda logică avertiza că „imperfecțiunea fundamentală a modului logic de abordare a științei este de a lăsa în ignorare modul în care s-au format diversele cunoștințe umane". După marele savant timpul intră în cunoașterea fenomenelor sociale prin natura schimbărilor, modificărilor și transformărilor proceselor sociale (culturale, economice și politice – Iu. B.-V.) concrete, iar cunoașterea după E. Durkheim, M. Weber și V. Pareto este un raport procesual, activ, între subiect și obiect. În această ordine de idei, când se vorbește de exercițiu weberian, paretian sau durkheimian, A. Comte adaugă: „este fundamentarea metodei și a sistemului din perspectiva eticii responsabilității; sunt contexte epistemologice și de continuitate a paradoxurilor, între secesiune și independență" (Bordeianu, 2003, 9-10).

„La sat formele vieții economice, – scria savantul M. Vulcănescu (România), – se deosebesc uneori în așa măsură de la o unitate la alta încât s-ar părea că nici nu mai e vorba de fapte de același ordin. Ceea ce numim gospodărire rurală este o convenție teoretică, iar în realitate există două mari clase tipologice de gospodării – cea țărănească și alta capitalistă. Prima (cea țărănească) tot mai des este în declin, a doua (cea capitalistă) nu-și poate lua avânt. Și unele și altele „fac școală de a învăța" în vederea obținerii venitului pentru existență, fapt care dă familiei rurale o mai mare rezistență spre a suporta criza relațiilor de piață" (Vulcănescu, 1997, 150).

În lucrarea care se referă la fenomenul migrațional rural, autoarea insistă asupra metodelor de cercetare sistemică elaborate de cei trei corifei ai întemeierii epistemice a sociologiei *prin conexiuni incitante evidențiind modalități de existență a concretului social, pe leitmotivul că societatea și istoria umană sunt una și aceiași realitate obiectivă, un tot lăuntric structurat și de aici, nu numai metoda în sine devine comensurabilă*, dar mai ales modalitățile prin care ea se dezvoltă în interiorul gândirii sociologice. Deși, savanții numiți mai sus, adeseori în argumentările lor științifice, nu furnizează suficiente dovezi sau chiar unele sunt contrare argumentațiilor făcute, autoarea încearcă să ocolească atent „unele critici", cu altele nefiind de un acord deplin – aceasta datorită formulei gândirii umane din prezent și datelor empirice acumulate pe teren.

Urmează să ne concentrăm atenția asupra deosebirii dintre *„metoda pentru a cultiva științele și metoda pentru a le descoperi"* asupra organizării ample a restituirii din perspectiva întemeierii conceptelor sociologice de către clasicii E. Durkheim, M. Weber și V. Pareto.

În acest context ne propunem mai întâi să apropiem și să reflectăm realitatea din prezent, privitor la fenomenul migrațional rural, prin principiile etice elaborate conceptual de M. Weber, acestea fiind *etica responsabilității și etica voinței pure*, prin care autorul „cere omului un singur lucru, și anume, acela *de a fi ceea ce este sau, mai exact, să-și realizeze umanitatea*".

Temeiul concepției lui M. Weber, în viziunea lui C. Bordeianu (România), omul, care acționează rațional trebuie să știe ce dorește de fapt, în ce constă semnificația valorică a voinței lui… și că omul nu trebuie să se abandoneze ușor trăirilor de care este cuprins, el trebuie să adopte o atitudine conștientă față de realitate, să stabilească pe ce axiome sau pe ce principii valorice ultime se întemeiază scopul concret pe care-l are. Pentru că în domeniul teoretic este valabil principiul contradicției logice, iar în domeniul practic acționează principiul contradicției emoționale: nu poți în același timp să vrei și să nu vrei ceva; nu poți să accepți și să respingi una și aceeași valoare și nici nu poți în același timp accepta două valori opuse, *dat fiind că o viață conștientă nu este altceva decât un lanț de decizii concrete prin care omul își alege* propriul destin și *confirmă sensul existenței sale*. Altfel spus, *când și în ce măsură un scop bun justifică mijloacele rele și alte consecințe negative, când și în ce condiții acela care se angajează (omul) pentru realizarea anumitor scopuri poate să-și asume vina etică pentru încălcarea altor valori, constituie limitele criticii weberiene*. Această problemă nu este în stare s-o rezolve nici o etică din lume. Fiecare om trebuie să decidă pentru sine în conformitate cu concepția sa despre lume, *ținând cont de respecabila expresie „Legea morală lovește când e lovită, dar se păzește când e păzită"*, întrucât sfera valorilor are un caracter prin excelență antagonist – *omul poate* cu greu să obțină ca mijloacele de care se servește și consecințele însoțitoare pe care le provoacă să fie în acord cu valoarea însă-și pe care dorește să o înfăptuiască. Dar, după Weber, omul care acționează rațional trebuie să-și asume deplina răspundere pentru toate consecințele acțiunii sale. El nu trebuie să uite că din punct de vedere etic consecințele de pe urma voinței sale cad asupra altuia și nu asupra lui însuși.

Autoarea nu detalizează în amănunte concepția vestitului clasic referitor la caracterul relativist asupra voinței pure. Credința în valoarea absolută, în viziunea autoarei, a unei anumite forme de comportament, a existenței în lume a unei armonii prestabilite între mijloace și scopuri și că din bine poate rezulta numai bine, iar din rău numai rău, constituie evident slăbiciunea eticii voinței pure a lui M. Weber.

Savantul român C. Bordeianu atunci când vorbește de exercițiul filosofic weberian, paretian sau durkheimian scrie despre *„fundamentarea metodei și a sistemului din perspectiva eticii responsabilității, de contexte epistemologice și de continuitate a paradoxurilor ori introspecția, între secesiune și independență"*. C. Bordeianu adaugă că Weber se străduiește să constate starea de lucruri obiectivă, adică natura relațiilor între scopuri, mijloace și consecințe inevitabile și nu felul în care această stare se restrânge în destinele omenești. M. Weber n-a reușit să separe problema suferinței nemeritate și a nedreptății nepedepsite, dat fiind că se referă la iraționalitatea etică a lumii în sens obiectiv și nu subiectiv. Potrivit părerii lui M. Weber iraționalitatea etică a lumii se reflectă la realitate și valoare, care sunt indiferente una alteia. În acest context înseamnă că ceea ce este bun nu produce întotdeauna numai bine, nici ceea ce este rău nu are întotdeauna doar consecințe rele. Cu alte cuvinte, când

și în ce măsuri un scop bun justifică mijloacele rele și alte consecințe negative, în ce condiții pentru atingerea anumitor scopuri omul poate să-și asume vina etică pentru încălcarea altor valori constituie limitele criticii weberiene. *Important este că iraționalitatea etică a lumii se reflectă în faptul că puțini izbutesc să realizeze întocmai ceea ce își doresc.*

Făcând apel la experiența istorică, M. Weber afirmă că neconcordanța absolută între intenție și realizare este regula în domeniul politicii și în alte domenii ale activității sociale. Și V. Pareto în lucrările sale a pus un accent deosebit pe anumite componente ale metodelor de analiză sociologică: interdependența structural-funcționalistă dintre instituții în societate ca o necesitate de a studia secvențe concrete ale acțiunii sociale; refuzarea teoriilor „cu o singură cauză" în ordinea socială și schimbarea acesteia și recunoașterea „multicauzalității", metoda „echilibru – dezechilibru" și altele. Pareto a lucrat pe o scară mult mai largă a analizei și studiului comparativ al sistemelor sociale decât au făcut-o M. Weber și E. Durkheim. El a tratat sistematic elementele socio-psihologice ale sistemului social, descoperind regularitățile empirice ale dispoziției psihologice umane. Metodele de analiză ale lui V. Pareto nu părăsesc nivelul „bunului-simț" al observației și al comentariului. *Dar, în viziunea savanților, sistemul său de analiză deține o bază eronată, o contradicție dintre metodă și sistem* (Bordeianu, 2003, 8-12).

Cercetările de teren, efectuate de autoare, ne apropie mult de sistemul (modelul) structural-funcțional de analiză a relațiilor sociale ale lui V. Pareto, acesta constituind o analiză a echilibrului relațiilor social-psihologice în termenii unor fundamentale, universale și durabile forțe psihologice. Mai mult decât atât pentru că la Pareto n-a fost numai o *„condiție colectivă socio-psihologică"*, așa cum a considerat E. Durkheim, ci rămâne atașată de mentalitatea umană, care determină toate formele de organizare socială și culturală din toate societățile – acestea numindu-le *drept puteri active și aptitudini* de care formele de organizare socială trebuie totdeauna să țină cont. Astfel, autoarea, în cercetările sale, *utilizează regulile metodei științifice, așezarea teoriilor științifice definite cu precizie pe faptele sociale, pe relațiile dintre genuri în contextul fenomenului migrațional rural.*

Apropierile dintre concepțiile și concluziile lui V. Pareto și cele ale altor teoreticieni au dezvoltat aceste dimensiuni „socio-psihologice" ale analizei societății, pe care sociologii anterior le lăsaseră necercetate. Din textul lucrărilor reputatului sociolog francez E. Durkheim înțelegem contribuția sa la constituirea sociologiei încă de la formulările ei incipiente. Despre el se spune, că este unul dintre cărturarii moderni, *care au desăvârșit eliberarea sociologiei de matca filosofiei sociale, din care nu ieșise cu adevărat până la sfârșitul sec. al XIX-lea.* Dar, în viziunea autoarei, scrierile metodologice ale lui M. Weber deschid noi perspective teoretice și mai puțin soluții practice precise, argumentând că studierea realității sociale și a relațiilor personale reclamă o prealabilă clasificare logică a permiselor formale și materiale de la care trebuie să se plece într-o cercetare – *metodologia lui fiind produsul unei situații bine determinate pe teren într-o perioadă tranzitivă.*

Susținând parțial ideile lui M. Weber, autoarea înțelege că sarcina cercetării fenomenului migrațional rural constă în descoperirea temeiului intențional al acțiunii umane (ale oamenilor de la sate) și în special în interpretarea acestuia din punct de vedere a situației concrete din prezent, în care își găsesc explicație acțiunile indivizilor (femei și bărbați).

Deducem astfel că concepția despre societate a lui Weber se întemeiază pe premisa greșită potrivit căreia fenomenele sociale au o natură subiectivă, dat fiind că acestea ar fi niște simple lucruri, ce există independent de indivizi. Astfel, M. Weber aplică la societate aceiași metodă de observare cu ajutorul căreia, după propria lui părere, *omul nu poate fi înțeles în ceea ce îl caracterizează ca ființă culturală*. În așa mod, Weber recomandă, pe de o parte, ceea ce declară inadecvat pe de altă parte (acestea sunt și concluziile savantului român C. Bordeianu, și rezultatele confirmate în baza cercetărilor noastre de teren).

E simplu că concepția lui M. Weber exagerează importanța laturii psihice a vieții sociale. Considerând că acțiunea umană are un caracter voluntar, tinde spre realizarea anumitor scopuri fie conștient sau sub influența obișnuinței și a emoțiilor. Astfel clasicul sociologiei engleze determină semnificația psihologistă a metodei sale individualiste, ignorând aportul psihologiei în fundamentarea conceptelor sociologice. Dar stările individuale de conștiință și voință nu sunt ceva important pentru realitatea socială și nu pot explica ce se întâmplă în viața socială, noi însă susținem că o bună parte din acestea pot fi analizate și argumentate cu ajutorul materialului etnologic. *Prin metoda cantitativă ipotezele explicative pot fi argumentate modelând comportamentul indivizilor, urmărind fiecare situație socială și relație gender, care ține de o logică obiectivă proprie acțiunii migranților din mediul rural.*

Menționăm că Weber pune în fața sociologiei o sarcină dublă, prin care înțelegem că știința sociologică trebuie să interpreteze acțiunea socială, totdeauna să explice cazual cursul și consecințele acesteia. Ce înseamnă aceasta în concepția weberiană? Savantul socotea că înțelegerea este postulatul metodologic fundamental al științelor sociale și că aceasta nu este o simplă trăire intuitivă a stărilor sufletești ale cuiva, nici retrăiri sentimentale sau dispoziția unora, *dar este o formă a cunoașterii – formă proprie științelor sociale*, care propune identitatea subiectului și a obiectului cunoașterii și posedă cel mai înalt grad de claritate și certitudine, dezvăluind motivele lăuntrice ale acțiunii umane (în cazul nostru al migranților). Astfel, Weber pune semnul egalității între semnificații și motivele reale, după el obiectul sociologiei fiind acțiunea umană, adică comportamentul uman al omului, având în vedere ce acesta gândește într-o situație concretă, nu ceea ce ar trebui să gândească. Dar ne dăm seama, așa ca și sociologul cu renume, *că cunoștințele căpătate cu ajutorul metodei înțelegerii sunt extrem de problematice, astfel cu multe precizii putem institui o legătură între cauză și efect – aceasta constituind un mijloc cu ajutorul căruia se pot formula ipoteze științifice, concomitent aplicându-se principiul explicației cauzale – ceea ce se înscrie cu precizie în cercetarea fenomenului migrațional rural.*

Suntem atrași de conceptul lui M. Weber privitor la relațiile dintre diferitele elemente ale înțelegerii de sens sau așa numită „înțelegere nemijlocită", mai cu

seamă atunci când este vorba de sistemul de idei, care dețin o logică anumită asupra orientărilor valorice ale migranților din mediul rural. În această ordine de idei menționăm, că nimeni înaintea lui Weber n-a fost atât de conștient de logica cercetării cauzale, iar în cazul nostru, de impactul acestei metode asupra fenomenului migrațional gender.

Deci, subliniem *ca toate științele, oricare ar fi obiectul lor de cercetare, se întemeiază pe aceleași premise logice*. Astfel, în viziunea autoarei, și potrivit tezelor weberiene, *modelul de verificare a relațiilor cauzale în paradigma „gender-migrațiune" (explicarea, interpretarea lor logică) este experimentul și că sociologia (etnologia și antropologia socială și culturală – Iu. B.-V.) sunt menite prin excelență metodei comparative istorice și content-analizei chiar folosind și experimentul imaginar, ce constituie un mijloc de cercetare foarte sigur.* O reconstrucție, în acest context fiind, *„după ce mai întâi, înlăturăm, în imaginație, acel factor care ne interesează, examinăm mai departe dacă acest caz s-ar fi putut întâmpla ceea ce realmente s-a întâmplat"*. Este lesne de observat că schema logică a lui Weber e raportată direct la „verificarea ipotezelor generale" (Bordeianu, 2003, 34-40) iar, în viziunea autoarei, a ipotezelor lucrative, explicative și interpretative.

Și marele gânditor italian V. Pareto împarte teoriile în două clase relativ distincte: *cele care au un caracter experimental și legături logice între obiectele cunoașterii lor și cele care n-au nici caracter experimental și nici legături logice.* Ideile savantului, în viziunea noastră, sunt direct raportate la relativizarea *cunoașterii științifice în limitele* temporale și spațiale ale prezentului și corespunzător cunoașterea obiectivelor și situațiilor prin experiment, observație, interviu și sondaj de opinii.

De la Pareto mai învățăm că natura utilității teoriei noulogico-experimentale este indicată prin intervenția (în clasificarea teoriilor sociologice) *criteriului subiectiv*. Astfel, *din moment ce utilitatea apare pentru bunurile economice ca relație între gusturile individuale și obstacolele nonindividuale, ce trebuie înlăturate pentru satisfacerea gusturilor, relația utilitară, caracteristică pentru sfera socială, este determinată de satisfacerea unor sentimente prin teoriile nonlogico-experimentale corespunzătoare*.

Studiul formelor sociale (și social-psihologice – Iu. B.-V.) devine pentru un sociolog, după Pareto, obiectivul principal pentru cunoașterea societății. În viziunea autoarei cel mai important și evident element al acceptării anumitor idei paretiene constituie „aderarea lui la analiza sistemelor sociale în termenii elementelor interdependente ale „structurii sociale" și a „funcționării" acestora în paralel cu analiza proceselor sociopsihologice și acceptarea faptelor „evoluției sociale". De asemenea, este important că analiza asupra ordinii sociale (conflict și schimbare) în termenii proceselor sociopsihologice și a „tipurilor" de societate (comunitate – Iu. B.-V.) și modificarea esențială a caracterului acestora se revendică foarte mult de la Spencer. Cu alte cuvinte, Spencer supraviețuiește în paginile paretiene inclusiv meditând și asupra unei societăți (comunități) „etice" derivate, înclinându-se să trateze ironic tendințele spre egoism și interes propriu. Aceste determinative le urmărim și în relațiile între genuri.

La nivelul „finalității" cunoașterii sociologice, problema pusă de H. Pareto este cea a statutului sociologului în comunitate, a cărei finalitate o *reprezintă neutralitatea axiologică*. Este de menționat, în acest context, păstrarea statutului de știință logico-experimentală, dat fiindcă *oamenii (migranții)* nu acționează în societate după *standardele acestei științe, ci după propriile lor înclinații reziduale*.

Problema „metodei" este determinată de realizarea cunoașterii experimentale în sociologie, problemă pe care Pareto își propune s-o rezolve introducând analiza logico-experimentală și reducând fenomenele sociale la lucruri (într-o manieră tipic durkheimistă), având rezultat ceea ce am numit „aparența" cunoașterii sociologice, adică (limitarea acesteia la fenomenalitatea socială).

În cunoașterea sistemului social *„este esențial un model dinamic, – susține Pareto, – „Societatea în întregimea ei fiind marcată de o mișcare generală care, lent o modifică"*.

În ceea ce privește componentele structurale ale sistemului social, savantul fracez se concentrează asupra tendințelor psihologice fundamentale ale naturii umane și modurilor în care acestea sunt distribuite *în cadrul elitelor* (și nu numai – Iu. B.-V.).

Acțiunea logică, comportamentul logic după Pareto constă în *„acele acțiuni care sunt legate logic de scopuri, nu numai în ceea ce privește persoanele care le exercită, ci și în ce privește persoanele care posedă cunoștințe extinse, cu alte cuvinte – „conduite care sunt subiectiv și obiectiv logice…"* (Bordeianu, 2003, 182).

Vorbind despre poziția lui Durkheim apoi subliniem – *el este nu numai deranjat de faptele sociale, cât de consecințele pentru „manifestările individuale"* (ceea ce și pe noi ne deranjează în prezent – Iu. Bejan-Volc). Pentru a ne argumenta revenim la cele scrise de reputatul sociolog francez și analizat de savantul român Bordeianu: *De la începutul la sfârșitul scării întregi, lăcomia se naște fără să aibă cunoștință unde se află ultima treaptă. Nimic nu o poate stinge, de vreme ce ținta ei se află dincolo de ceea ce poate atinge. Realitatea pare fără valoare prin comparație cu visele imaginației febrile. Realitatea este de aceea abandonată...dar. O sete se naște pentru noutate, plăceri necunoscute, senzații fără nume care, toate, își pierd savoarea odată cunoscute.* Pe viitor nimeni nu mai are puterea pentru a îndura cea mai mică revenire. Întreaga febră subzistă și sterilitatea întregului tumul este aparentă, li se vede că toate aceste noi senzații în infinita lor cantitate nu pot forma o fundație solidă de fericire, pentru a suporta zilele de încercare. Omul înțelept, știind cum să se bucure de rezultatele obținute, fără să dorească mereu să le înlocuiască cu altele, află în acestea atașamentul la viață în clipele dificile. Dar cel care întotdeauna își atârnă speranțele de viitor și trăiește cu ochii ațintiți spre acestea nu are nimic în trecut care să-l susțină în încercările prezentului, căci trecutul nu are a-i furniza decât o serie de etape pripite ale existenței. Ceea ce-l orbește sunt așteptările externe de a găsi mai târziu fericirea pe care până atunci îi lipsise. Acum căutările lui au luat sfârșit, de acum înainte nimic nu rămâne, înaintea sau în urma sa, de care să se agațe. Cunoașterea, singură, este suficientă pentru a atrage deziluzia, căci în cele din urmă acesta nu poate scăpa de senzația futilității unui scop neatins. Acestea fiind realități urmărite pe teren și în prezent.

Despre „fenomenul Diviziunea Muncii" E.

Durkheim scria, „că o astfel de anarhie este un fenomen nesănătos, este un lucru cât se poate de evident, dat fiind că el există ca țel societății, acționând spre suprimarea sau cel puțin moderarea luptei dintre oameni, subordonând legea celui puternic unei legi mai înalte". Din *adevărata etică a solidarității sociale* Durkheim face un subiect de principiu absolut în apărarea relativității eticii de la dispariție. *„Regulile morale,* scrie el*, sunt morale numai în relație cu anumite condiții experimentale și, în consecință, natura fenomenelor morale nu poate fi înțeleasă în condițiile în care dependențele lor nu sunt determinate. Este posibil să existe o lege eternă a moralității, scrisă de o putere transcendentală, ori poate imanentă naturii lucrurilor, ori poate moralitatea istorică reprezintă doar o serie de aproximări succesive, dar acestea sunt ipoteze metafizice pe care nici nu trebuie să le luăm în discuție. Dar, în orice caz, această moralitate este relativă unui anumit stadiu al umanității și atâta vreme cât acest stadiu nu este atins, nu numai că ea nu va fi obligatorie pentru sănătatea conștiințelor, ci este chiar de datoria noastră să luptăm împotriva ei".*

Cât… de important, zice Durkheim, să trecem imediat la stabilirea forțelor morale care singure sunt capabile să determine realizarea acesteia…astfel încât să asigure dezvoltarea liberă a tuturor forțelor noastre utile social (Bordeianu, 2003, 332-333).

Ținând cont în mare măsură de cele relatate mai sus, nu întotdeauna suntem de acord cu vestitul sociolog privitor la faptul, cum se tratează educația morală – locul și rolul ei în societate. Acest argument este direct raportat la impactul fenomenului migrațional rural și relațiile gender.

Am redat suficiente aspecte pentru a ne argumenta pozițiile noastre științifice în contextul tezelor savanților cu renume, conectate la realitatea din prezent, întru a aduce ambiguitate în cadrul de concepte și explicații științifice asupra fenomenului migrațional rural.

Așadar, este evident că Durkheim, Weber și Pareto au folosit analogia dintre societate și individ în scopul de a încurca să limpezească ceea ce ei înțelegeau prin interdependența instituțiilor în structura organizațională a societății ca întreg, dorindu-și să arate calea consecințelor schimbărilor, neprevăzute de indivizi sau grupuri – acestea fiind similare fenomenului migrațional.

Cred că, pentru a ne determina în cercetările noastre ce calificative deține conceptul „migrație rurală", merită să fie inclus încă un pasaj din opera lui Durkheim și anume – „ceea ce este obligatoriu însă, e ca sociologul să se așeze pe sine în aceiași stare mentală ca și medicul, chimistul ori fiziologul atunci când pătrunde într-un domeniu științific încă neexplorat. Atunci când el pătrunde în lumea socială, el trebuie să fie conștient de faptul că pătrunde în necunoscut, el trebuie să se simtă pe sine în prezența faptelor, ale căror legi sunt la fel de neașteptate ca și cele ale vieții de dinaintea erei sociologiei – trebuie să fie pregătit pentru a face descoperiri surprinzătoare și neliniștitoare…". Astfel, *regulile pentru observarea faptelor sociale, folosind frazeologia lui Durkheim include: a) Faptele sociale trebuie întotdeauna tratate ca și cum ar fi lucruri; b) Natura voluntară a unui fapt social nu trebuie niciodată dinainte presupusă; c) Trebuie eliminate toate preconcepțiile; d) Observația trebuie să caute întotdeauna acele caracteristici distinctive externe în privința cărora nu încape nici un dubiu, care pot fi obiectiv percepute de către ceilalți; e) Observația faptelor sociale ar trebui să meargă dincolo de manifestările lor individuale; f) Observația și studierea faptelor sociale trebuie să fie pe cât posibil definitivă* (Bordeianu, 2003, 349-350).

Prin urmare, *subiectul de cercetare al oricărui studiu sociologic trebuie să cuprindă un grup de fenomene definite dinainte prin anumite caracteristici comune exterioare și toate fenomenele astfel definite trebuie incluse acestui grup.* Această regulă este mai mult decât importantă, dat fiind că obligă cercetătorul să fie cât este posibil de argumentat științific privitor la alegerea și analiza relațiilor familiale, individuale, îndeosebi în cercetarea fenomenului gender migrațional.

Pentru cunoașterea științifică a realității sociale (în cazul nostru a fenomenului migrațional rural) de la E. Durkheim învățăm să ținem cont de trei factori: externalitate, generalitate și constrângere, în scopul de a exclude elementele subiective. Pentru cunoașterea științifică cumulativă este necesar ca grupul de fapte sociale și psihologice să dețină adevăr, progres și exactitate – toate acestea constituind baza temeinică a teoriei epistemologice. În acest context, ne învață Durkheim, este necesar să ținem cont că fiecare model social (și psihologic – Iu. B.-V.) depinde de împrejurări specifice în care este plasat, deci, de factorii sociopsihologici.

În această ordine de idei, fenomenul gender migrațional rural îl vom urmări utilizând regulile pentru: a) *distingerea între faptele sociale* (individuale – Iu. B.-V.) „normale" și „patologice"; b) modelarea „tipurilor" sau „speciilor"; c) explicarea faptelor sociale și psihologice; d) testarea explicațiilor sociologice susținute de clasicul sociolog francez E. Durkheim. Așadar, vestitul savant scria, că „prin dezvăluirea cauzelor fenomenelor știința furnizează mijloacele de a le produce". Astfel, susținea el, este necesar să avem un *„supraconcept"*, care să se afle în perimetrul metodelor obiective al științei. E. Durkheim avertizează: „Este posibil pentru noi să ne revendicăm drepturile legitime ale rațiunii în soluționarea problemei pe care tocmai am afirmat-o, fără să apelăm la nici o ideologie. Pe scurt: atât pentru societăți, cât și pentru indivizi, sănătatea este bună și de dorit; boala, dimpotrivă, este neplăcută și de evitat. În acest fel, putem găsi un criteriu obiectiv, inerent înseși faptelor, care să ne confere capacitatea de a discerne științific între sănătate și morbiditate în variile ordini ale fenomenelor sociale, știința va fi în măsură să lumineze problemele practice și încă să rămână credincioasă propriei sale metode (Bordeianu, 2003, 352).

În acest context autoarea își propune: a determina rata migrațiunii rurale având ca argument o anumită regularitate asupra fenomenului gender familial rural; a clasifica migrația printre fenomenele „normale" sau „patologice" nu înseamnă nici deloc a spune că reprezintă un fenomen regretabil datorită slăbiciunii oamenilor și orientărilor lor valorice; a releva influența factorilor pozitivi și negativi asupra relațiilor gender rural. Este și mai important de a stabili care sunt și vor fi consecințele acestui fenomen în viitor. Utilizând o analiză structural-funcțională și tipologică, a comportamentelor, individualităților social-culturale și psihologice ale migranților e necesară o bună înțelegere a factorilor interdependenți implicați în procesele social-istorice de schimbare în lume. Ar fi nevoie de

evidențiat cât mai clar conexiunile semnificative dintre metodele comparative și cele funcționale. Astfel, este foarte posibil un control riguros asupra proceselor, ce au loc asupra fenomenului gender migrațional familial, o cunoaștere a naturii acestui fenomen, a interconexiunilor dintre toate elementele acestuia și care este ingredientul principal în formularea unei noi politici migraționale rurale etc.

Deci, *regulile lui E. Durkhiem sunt utile nu numai pentru o observare inițială, descriere și definire a faptelor sociale, ci și pentru o comparare sistematică și o analiză funcțională a fenomenului gender migrațional familial.*

Fenomenul în cercetare este centrat prin faptul că aspectul economic al societății, și în special diviziunea muncii, constituie un factor universal moral la etapa de trecere la relațiile de piață și că această evidentă schimbare socială conduce la rupturi în sânul solidarității sociale, provoacă „maladii" morale – rătăcirea credințelor, idealurilor, valorilor, regulilor de ordonare a aspirațiilor și comportamentului, pe care le experimentează membrii familiilor rurale.

Modificarea diviziunii muncii după E. Durkheim este exact redat în lucrările specialiștilor din diverse domenii, această paradigmă determinând modificări de la comunitatea tradițională stabilă la condiția unei asocieri mai complexe, contractuale „marcată de o febră crescândă" a neliniștii, nemulțumirilor, deziluziilor, insatisfacțiilor și, de asupra tuturor, senzației de izolare a individului de complexitatea socială și psihologică în care este nevoit să trăiască.

În acest context clasicul sociolog E. Durkheim „caută cauzele creșterii complexității structurale și funcționale ale societății nu în psihologia individuală, nici în scopurile individuale (adică în urmărirea fericirii). El vede oamenii fiind *constrânși* de crescânda complexitate a organizării sociale prin condițiile colective ce se produc *în mediul social". Astfel, noi influențați de teoriile marelui savant, subliniem că în prezent conținutul „divizarea muncii" în contextul fenomenului gender migrațional rural deține și alte conotații – relații reciproce și interdependente, obligații stringente și îndatoriri impuse – toate în legătură cu cele mai urgente nevoi ale membrilor familiei rurale, simțirea și acțiunea oamenilor în viețile lor personale și în relațiile lor sociale este caracterizată de dezordine și de anarhie morală.* Această teză fiind explicată astfel „Toate își au originile în problema relațiilor dintre individ și solidaritatea socială. De ce un individ, în timp ce devine tot mai autonom, ar depinde tot de societate?... pentru că aceste două mișcări, contradictorii după cum par a fi, se dezvoltă în moduri paralele".

Conform celor relatate autoarea își propune, tot în cheia teoriilor durkhiemine, să construiască un *model de caracteristici* care pot fi măsurabile, acesta poate fi și „un index observabil al naturii și intensificării sentimentelor morale colective care operează în societate" (în comunitatea rurală).

Multe din comentariile durkheimiene sunt direct raportate la căutările științifice în a diagnoza și a prognoza „maladia migrațională rurală" - acestea constituind un mare interes și relevanță pentru problemele cu care se confruntă societatea contemporană și, îndeosebi, comunitatea rurală. În viziunea noastră, nimic nu poate fi acum efectiv, dacă nu recunoaștem, că ceea ce se face la nivelul statutului nu este îndeajuns pentru a-i da fenomenului cercetat o altă amploare, ca acesta să fie dirijat și coordonat la toate nivelurile. Se merită mult a schimba orientarea cetățenilor spre „întoarcerea acasă", a se produce un set de politici social-economice, care ar implica prin ele înșele noi sentimente moral-patriotice și noi reguli juridice, mai mult decât o simplă furnizare legislativă de „legi" în sine. „Națiunea, scria E. Durkheim, poate fi menținută numai dacă, între stat și indivizi, să fie intercalată o întreagă serie de grupuri secundare apropiate îndeajuns de individ, pentru a-l atrage cu putere în sfera lor de acțiune și a-l aduce, astfel, în torentul general al vieții sociale", în mediul comunitar rural, în sânul familiei, la baștină, între ai săi, între cei dragi și mult doriți. Însă, scrie E. Durkheim, în continuare… „putem regreta trecutul – dar în van… altminteri fiindu-le egal, oamenii (nu toți – Iu. B.-V.) prefera să trăiască acolo unde s-au născut și au crescut, dar patriotismul local nu mai există (nu peste tot – Iu. B.-V.) și nici nu mai poate exista". Astfel, în viziunea unor savanți, „este o totală iluzie să privești înapoi, la societățile tradiționale cu a lor „solidaritate mecanică", fiind, poate, mai fericite și superioare – aceste concluzii sunt parțial caracteristice și etapei contemporane.

În această ordine de idei urmărim, că familia rurală, care întrunește ființe morale, crește și se complică prin socializare, își schimbă orientările valorice conform factorilor economici și tendințelor de autoafirmare. Ea devine un nou model de solidaritate socială, ce schimbă fundamentul ordinii morale în societatea contemporană – *astfel apar noi tipuri de familii.*

Realitatea din comunitățile rurale în perioada de tranziție este cu precizie argumentată de E. Durkheim în sec. XIX-lea: „moralitatea – și prin aceasta trebuie înțelese nu numai doctrinele morale, ci și obiceiurile – trece printr-o criză reală… Credința noastră s-a cutremurat, tradiția și-a pierdut forța, judecata individuală s-a eliberat de judecata colectivă… Noua viață care a luat naștere atât de brusc nu a fost capabilă să fie complet organizată… să satisfacă nevoia de dreptate care a crescut…că remediul acestui rău nu este căutarea de a resuscita tradițiile și practicile care mai răspund condițiilor actuale ale societății… prima noastră datorie este de a produce un cod moral pentru noi înșine… O astfel de lucrare (și în viziunea autoarei) nu poate fi improvizată prin tăcerea studiului, ea se poate înălța sub presiunea cauzelor interne (într-o cercetare – aut. B.-V.) care o fac necesară" (Bordeianu, 2003, 367-376).

Recunoaștem utilizarea „sistemelor sociale" după clasicul E. Durkheim, necesitatea unei analize structural-funcționaliste prin aceste sisteme a fenomenului migrațional rural și a aspectului gender, necesitatea unei cercetări a transformărilor din prezent prin toate metodele detaliate de observare, descriere, generalizare, clasificare, comparare spre atingerea cunoașterii a realității în condițiile de tranziție la relațiile de piață. *Dar, de rând cu acceptarea „științei sociologice, teoretice și empirice", în viziunea autoarei, este necesar să folosim teoriile și metodele comensurabile ale antropologiei culturale și sociale, ale psihologiei sociale – aceasta constituind o orientare distinctă durkheimiană decisivă spre mișcarea de la „teorii la teorie", spre producerea de teorii specifice cercetării în cauză. Prin aceasta, vom argumenta dacă subiectul cercetat îndeplinește statutul unei teorii noi în știință, poate produce reguli ale metodelor de cercetare*

testabile pentru teoriile migraționale, și în special, rurale – acestea constituind aspecte de cea mai mare valoare științifică din perioada contemporană.

Procesele socio-psihologice, urmărite în sate și expuse conform teoriilor lui E. Durkheim, „îndemânează elemente colective ale experienței și comportamentului uman (care se localizează în chiar creația individului… și în orientările valorice – Iu. B.-V.). Limbaje, simboluri, obligații, presiuni externe, idealuri, sentimente, trăiri, afirmări… și o mie și unul de alte elemente ale experienței umane sunt un rezultat *al proceselor sociale*, în așa fel clasicul Durkheim subliniază „faptele psihologice asociaționale", care există în mod obiectiv în societate și pot fi *cunoscute* prin utilizarea metodelor obiective propuse de el. În conținutul „înțelegerii subiective a comportamentului semnificativ uman spre atingerea unor scopuri" au pătruns și savanții M. Weber și V. Pareto.

Autoarea, în cercetarea temei, este influențată de poziția eliberatoare a metodologiei durkheimiene – aceasta fiind determinată de o necesitate *„a produce o mutare de la teorie la teorii"*. Iar prin insistența hotărâtă pe definirea faptelor sociale, delimitarea investigațiilor, producerea unor studii definitive și testarea amănunțită a teoriilor specifice avansate ca și prin posibilitatea de mânuire a rangului studiilor aduse prin metoda variației concomitente furnizată de metoda comparativă Durkheim a deschis calea studiilor de specialitate, care și în cadrul cercetării fenomenului migrațional rural pot fi demonstrabil avansate și științific argumentate.

Cele relatate anterior confirmă și prin ceea ce scrie C. Bordeianu, *că poziția lui Durkheim este pe deplin întemeiată și justă în privința eforturilor înspre adevăr și utilitate cărora* știința le este parte, și încă una de cea mai mare importanță, ca angajare și acțiune *morală* (Bordeianu, 2003, 382-383).

Dat fiind, că societatea merge pe drumul marilor transformări neprevăzute, ne propunem a căuta unele argumente de soluționare a problemelor legate de pericolul inerent de dezumanizare a societății contemporane moldovenești – acest efort caracterizează cercetarea problemei în cauză, influențată de teoriile lui M. Weber, V. Pareto și E. Durkheim.

Dar, a argumenta o idee nu întotdeauna înseamnă a și o demonstra. Este necesar ca să comparăm o serie de date, chiar și de presupuneri, elemente individuale și colective aranjate într-un sistem pentru ca acestea să permită analize și generalizări potrivite căutărilor noastre, astfel vom urmări tendințe evolutive de dezvoltare a fenomenului migrațional rural.

Ne propunem a demonstra rolul și locul familiei în intensificarea fenomenului migrațional. Un alt obiectiv al cercetării constituie determinarea factorilor ce grăbesc procesele migraționale rurale. Este necesar să modelăm relațiile social-individuale și sociopsihologice în dezvoltarea și analiza proceselor migraționale familiale.

Prin urmare conștientizăm, că determinarea faptului moral în investigațiile etnosocilogice asupra fenomenului migrațional rural este raportat la caracteristici generale ale actorilor sociali.

Această paradigmă în studiu de caz, ca metodă de analiză, constituie un element promițător în definirea unor concepte referitoare la formele de autoafirmare și autorealizare a migranților, la tipurile sociale ale acestora, la diversitatea de consecințe a fenomenului studiat etc. Publicațiile la tema cercetată și investigațiile de teren obligă autoarea să abordeze și aspectul gender în contextul proceselor migraționale rurale. În acest context ne propunem să definim un concept argumentat pe principii fundamentale morale, unele din elementele acestora fiind: *spiritul de responsabilitate, de autonomie, de abnegație, de mândria de sine și de ai săi, simțul datoriei și al binelui, al toleranței.*

Vom încerca o delimitare ai agenților bifocalizați pe *„simțul datoriei și al binelui"* în tipuri diferite: *migranți ai sentimentului*, migranți ai datoriei, migranți ai libertății.

Cele relatate trebuie să *confirme mersul gândirii și sentimentul voinței*, să completeze conținutul maximilor populare – *„Cei șapte ani de acasă"* și *„Gura lumii"* – toate argumentând recunoașterea a tot ce este fondat în natura lucrurilor, ce au loc în realitatea mediului de trai din comunitățile rurale, care în prezent au devenit normă, schimbând „fiziologia dreptului tradițional și a moravurilor de secole".

Aceste, spunându-le moravuri, se bazează pe realitate, ale cărei elemente sunt combinate într-un mod deosebit, fiind aproape impersonale și planând deasupra voinței individului sunt schimbătoare și trecătoare. În cursul vieții rămân moravurile ce devin valoare-scop al acțiunii omului, dar scopul poate fi realizat din diferite motive, ce țin de diverse reprezentări, pe care el-omul voiește să le realizeze. Așadar, conform tezelor științifice ale lui E. Durkheim, sociologia trebuie percepută ca un sistem al științelor sociale, dar, care nu trebuie de înțeles ca un fel de etichetă pentru totalitatea acestor științe ci, că științele sociale existente caută să fie armonizate cu ajutorul sociologiei, aceasta devenind o disciplină sintetică și integrală față de celelalte științe, care și ele au un caracter analitic. În acest sens, științele sociale nu mai apar ca izolate, ce dependente una de alta. Aceste tendințele urmărim și în cercetarea fenomenului migrațional rural: Sociologia pornește de la anumite fenomene sociale, pe care le cercetează cu ajutorul etnologiei, psihologiei sociale, antropologiei culturale și sociale, eticii și esteticii, axiologiei etc. *Deci, sociologia cunoașterii fenomenului migrațional rural,* având ca obiect de cercetare grupul social-familia rurală, se bazează pe cunoștințele specifice furnizate de diverse științe sociale și urmărește să evidențieze ceea ce este esențial și general, specific și inedit în fenomenul migrațional rural cercetat. O frază, care, în viziunea noastră, este mult potrivită în cercetarea temei, dar spusă de E. Durkheim, ține de „religia presupune un act colectiv care *îi leagă* pe oameni unii de alții". Investigațiile de teren relevă un grup de factori ce constituie punctul de reper prin atingerea scopului scontat în argumentarea obiectivelor ce reiese din acesta, afirmând că avem la bază o concepție clară a factorilor de influență, ce țin de credibilitate asupra fenomenului migrațional și a relațiilor gender rural.

Alte principii directoare, armonios corelate, ale cercetării temei sunt, în primul rând, *tratarea monografică* a obiectivelor propuse prin contribuțiile celor trei întemeietori ai sociologiei (Weber, Pareto, Durkheim). Astfel textul lucrării este concentrat ideativ spre a contura caracterul descriptiv-explicativ, sistematic și multidisciplinar al studiului, fiind, în viziunea noastră, o reușită metodologică a cercetării temei.

Orientările noastre în studiul respectiv urmăresc *raportul metodă – sistem*, care pune accentul *pe corelații* – acesta fiind înțelese de noi *deosebit de semnificativ*, constituind *relevanțe epistemologice* în cercetarea problemei propuse. Astfel apropiem condițiile sociologiei clasice de cele ale etnologiei contemporane și de tendințele științifice universale raportate la procesul de „penetrare a disciplinelor" în cercetările socio-umaniste.

2. Evaluări epistemologice și etnometodologice: noțiuni conceptuale gender

În ultimele decenii în știința mondială urmărim în permanență că evaluarea gender, care în trecut însemna un parametru secundar în cercetările tradiționale sociale, pretinde la un statut cu dimensiuni primordial-fundamentale și înaintează cerințe serioase în fața savanților contemporani – de a alege noi procedee și modele de teoretizare, argumentând concepțiile pe baza pluralismului metodologic și în scopul de umanizare a științei în general.

În „Noile științe sociale" – o carte de orientare a savanților în *cercetările hibrid* (autori M. Dogan și R. Pahre), scrisă în limba franceză și tradusă în engleză și română, se afirmă, că toate științele sociale au fost atinse de „condiția feminină" și consideră domeniul studiilor de gen ca un hibrid marginal, încă neinstituționalizat, dar plin de energii creatoare și de prospețime tematică (Dogan, Pahre, 1993, 17).

Discuțiile în jurul noțiunilor sex/gen sunt foarte complexe și au completat literatura științifică din diverse domenii. În lucrările publicate, nu toți cercetătorii consideră că diferențele biologice și sociale pot fi separate, alții subliniază că biologicul stă la baza socialului, dar aproape toți oamenii de știință nu neagă influența factorilor biologici asupra comportamentului uman și argumentează, că diferențele biologice se traduc automat în diferențe sociale cu tot evantaiul de consecințe în planul teoriei sociologice și practicii sociale.

În prezent tendința specialiștilor se înscrie într-un efort mai larg de argumentări impuse de diversificarea fără precedent a cercetătorilor în domeniul științelor sociale și în special în domeniul dinamicii necesităților social-umaniste, care impun revizuiri și reconstrucții teoretice, ce vizează concomitent științele sociale, filosofia socială și dezbaterile epistemologice. Astfel, relația dintre metodologie și cercetare socială este una complexă. Realitatea ne convinge, că nu mai este posibil să proclami autonomia absolută a unui domeniu de cercetare, iar discuția despre eficiența și limitele paradigmelor în științele despre om pentru științele sociale capătă o valoare tot mai deosebită, iar inovațiile se produc la nivelul cercetării de vârf, la intersecția domeniilor, la interpenetrarea altor discipline.

Cercetarea gender se situează cu precădere pe terenul sociologiei gender și se află în proces de construire și aspirație spre o relativă autonomie. Această opțiune include inevitabil nuanțe legate de natura cercetării și de motivațiile ei metodologice și epistemologice.

La acest forum Președintele Asociației Sociologilor A. Martinelli a menționat, că discuțiile sunt orientate întru a răspunde: Cu ce fel de instrument descriem, interpretăm, explicăm și prezicem lumea socială a sec. al XXI-lea? La congres a fost lansată ideea, că nici o teorie nicicând nu poate fi racordată la toate faptele și situațiile cunoscute într-un domeniu sau altul și că teoria sociologică în prezent a cuprins o mare diversitate de domenii, noi cercetări, metodologii, discursuri.

În contextul dat este necesar să explicăm noțiunile-cheie, care servesc la gestionarea modalităților practice, ce țin de conduite sociale, de aprecierea și alegerea, valorificarea și interpretarea teoriilor universale cu privire la *„cunoașterea gender"* și implementarea acestora.

Cercetările gender determină similitudini și divergențe social-psihologice între genuri, evidențiază individualități social-culturale ale genurilor, relevă stereotipuri de gândire și comportament.

Evaluarea determină acțiuni de valorificare a diferențierilor sociale ale genurilor, apreciază rata de conștientizare a faptelor și nivelul de cultură a genurilor.

Prin conceptul *epistemologic* subînțelegem stratul teoretico-științific al argumentării conduitei sociale a genurilor în contextul tradițional, conținutul stereotipului social și al celui tradițional-local, iar *noțiunea epistemologică* înlocuiește principiul funcționalist de cercetare, înseamnă studierea modului de trai al genurilor, normelor de comportament, constituie analiza conversației și controlul asupra conduitei.

Astfel conchidem, că baza metodologică a sociologiei gender o constituie abordarea dialectică întru studierea relațiilor sociale dintre cele două comunități gender (femei și bărbați) și mediul social în care trăiesc. În baza principiului determinismului social se cercetează relațiile sociogender într-o perioadă concretă istorică de transformare a societății, iar analiza sociologică este completată de cercetarea factorilor demografici, de examinarea particularităților social-psihologice ale femeilor și bărbaților, de particularitățile sociologiei personalității, de utilizarea teoriei rol-gen, de determinativele comportamentale, de statutul social și stratificarea gender – toate determinând obiective de cercetare etnologică gender. Deci, obiectivul *cercetărilor gender* îl constituie statutul social al femeilor și bărbaților în societate și schimbarea acestuia sub influența condițiilor în care trăiesc, acestea constituind și evoluția relațiilor sociogender. *Cercetările gender* se efectuează în jurul așa numitei *„miopie de gen"* a etnosociologiei tradiționale.

Dat fiind că mulți savanți afirmă, – *creșterea cunoașterii științifice depinde de existența contradicției,* urmărim acest proces și în *cercetarea gender*, relevând o situație problematică a relațiilor sociogender către care foarte sensibilă s-a dovedit a fi atât sociologia, cât și etnologia și antropologia pentru că aici noțiunile *gender* și *diferențierile de gen* constituie *categorii utile pentru ample analize epistemologice*. Drumul de la o sociologie empirică a genului la o variantă de analiză interdisciplinară a relațiilor sociogender este marcat semnificativ de sociologia gender, care ține de un domeniu universal al științei genurilor – genderologie, aceasta constituind o nouă semnificație în *evaluarea gender,* în scopul de a răspunde la problemele ce țin de: ce ar trebui să fie și ce este o etnologie și antropologie gender rural. Analizând teoriile sociologiei gender în general, argumentând că această cercetare pune baza unei noi direcții științifice în teoria etnologică și antropologică din RM. Aceasta necesită în perspectivă a ne încadra în procesul

științific universal și este important și practic să perfecționăm categoriile și modelele care funcționează, să implementăm noi noțiuni, care să ne ajute a da sens realității migraționale rurale din R. M.

Noțiunile de gen-gender și cercetarea sociogender sunt etimologic problematice, pentru că nu sunt nici universale și nici invariante. De aici și versalitatea conceptului de cercetare este mult mai largă și depășește granițele diverselor domenii științifice.

În încercarea de a conecta problemele gender la marile teorii sociologice ne putem baza pe surse limitate. Ar fi ideal dacă ar fi fost construit genul ca o categorie universală în gândirea sociologică, n-am fi avut nevoie să analizăm problemele de gen, grupându-le în funcție de anumite influențe specifice care afectează comportamentul femeilor și bărbaților, reacția și așteptările, modul de trai ale acestora – toate orientându-ne către noi discipline și noi direcții științifice.

În sensul larg *noțiunea „sociogender"* cuprinde aspectele politice, spirituale, materiale și cultural specifice, contemporane istorice, sistemice și individuale, conceptuale, este o strategie care reflectă, modelează, sugerează savanților din diverse domenii noi cercetări, pentru ca aceasta în viitor să fie reconstruită și remodelată conform noilor teorii universale.

Ipotezele descriptive și explicative care se utilizează în cercetare a temei sunt valabile în realizarea scopului și sarcinilor preconizate, dat fiind că implică direct relații între femei/bărbați, determină noi stereotipuri de comportament și gândire, orientări valorice etc.

Pentru a răspunde la întrebarea – *cât de fundamentale sunt diferențierile de gen și individualitățile social-culturale ale genurilor* este necesar să analizăm parametrii calitativi și cantitativi empirici, să vedem – *cât de importante vrem noi să fie aceste diferențe în funcție de diverse scopuri, practici, de diverse contexte socioculturale și istorice*.

Ținând cont de cele relatate menționăm, că analiza gender este necesară pentru că ne permite să demistificăm concepte, relații și sisteme, să vedem cum este exprimată „răbdarea feminină" și „puterea masculină" în teorie și practică, cum aceste determinative sunt de multe ori mistificate, sărăcite, incomplete, eronate, toate având un obiectiv principal în stabilirea egalității și inegalității sociale.

Menționăm, că prin caracterul interdisciplinar, prin investigarea și valorificarea legăturilor dintre sociologie și alte discipline și prin analiza unor concepte importante pentru înțelegerea relațiilor sociogender s-a evidențiat un domeniu de investigație sociologică foarte fertil.

Cât privește metodologia clasică în cercetarea gender este necesar să ne bazăm pe sociologia durkheimiană a faptului social dar cu multă atenție să evităm *ruptura cercetătorului de noțiunile cunoașterii comune ca una dintre regulile metodologice*.

Utilizând teoriile sociologiei funcționaliste (reprezentantul căreia este T. Parsons) cercetătorul prezintă echilibrul și stabilitatea familiilor prin asumarea de către soți a unor roluri specializate și expresive, ținând cont de mai multe fenomene inclusiv și cel reproductiv. Prin acesta nu urmărim scopul a considera familia etalon pentru comportamente umane universale, dar explicăm locul educației sociale și concludem, că egalitatea de gen se poate obține exclusiv prin însușirea de către indivizi a unor roluri sociale noi, că a devenit o necesitate perfecționarea activității instituțiilor de bază ale societății – școala, familia, politica.

Evaluarea gender accentuează, că comunitatea tradițională este un dat, o realitate obiectivă ordonată conform unui sistem de valori-reguli, concretizate într-un ansamblu de roluri sociale. Deci, obiectul cercetării gender cere o redefinire, acesta constituind lumea vieții cotidiene, experimentată de actori obișnuiți, ca lume a semnificațiilor, comună tuturor, intersubiectivă, naturală și cultural-tradițională în același timp. Aceste calificative ne-au sugerat ideea să găsim noi soluții pentru rezolvarea principalelor probleme epistemologice, bazate pe o serie de precizări etnometodologice importante legate de faptul că sarcina cercetătorului este de „a explora principii generale potrivit cărora omul își organizează experiențele de viață cotidiană și în mod cu totul deosebit de acele ale lumii sociale. Orientările comprehensibile (interpretative, fenomenologice) ale cercetătorului sunt un teren mai fertil pentru elaborarea noilor concepte și teorii cu o altă semnificație, că comportamentul uman al personalității nu este o simplă reacție la mediul ambiant ci un proces interactiv de formare a acestui mediu" (Psihologie, 1996, 182).

În *cercetarea gender* se simte amprenta sociologiei interpretativiste, reprezentantul căreia este M. Weber. Semnificația acesteia o constituie femeile și bărbații, care au un statut ce reflectă satisfacțiile sau insatisfacțiile sociale ale ambelor grupe, structurate sub impactul prejudecăților, privind genul și relațiile legate de realitatea percepută. *Problema cercetării gender* rămâne a fi împovărată de judecăți explicative și valorice formate în cadrul unor modele culturale prin paradigmele tradiționale ale *inconștientului colectiv – „Cei șapte ani de-acasă"* și *„Gura lumii"*.

Analiza descriptivă, comparativă, content-analiză prezintă un interes special în cercetarea problemei. Testarea-model urmărește situații din viața cotidiană, insistând asupra relațiilor părinți-copii și este influențată de concepțiile savanților sociologi-psihologi E. Goffman și L. Mead, care numesc această analiză *studiul organizării experienței*.

Cercetarea gender reflectă și teoriile elaborate de savanții psihanalitici Freud și From, ținând cont de reproșul pe care-l primesc acești specialiști, precum că *transformă diferențierile de gen construite social în diferențe cognitive și emoționale rigide*.

Relațiile individ/instituție, individ/personalitate, personalitate/colectivitate apar în cercetarea temei ca o relație trăită, profund umană, supusă reconstrucțiilor prin evaluări și negocieri. Genurile, care formează categorii produse de o rețea de relații, poartă pecetea eticilor simetrice și asimetrice – *aceste fiind conținutul ipotezelor descriptive și explicative bazate pe autocontrol, disciplină, raționalitate, complementaritate*.

În perioada transformării societății modelarea procesului de *cercetare gender* este determinat de mai multe motive și primul fiind *gura lumii*, care consideră că satul este *un dormitor al societății* cu referire la persoanele care se scoală dimineața și se încadrează în activitățile de muncă, fără a ține la o cultură a acestei munci, care suferă de o boală *a nu dori să se cultive*.

Conceptul de cercetăre gender conține diverse ca-

racteristici – toate cu încărcătură valorică, tratare inegală a unor atribute egale pentru ambele genuri, care sunt determinate de existența unor standarde duble la nivel de concepte ce țin de formularea întrebărilor în funcție de: gen, vârstă, studii, statut familial și folosirea unor instrumente de cercetare, spre a primi un răspuns adecvat scopului preconizat, codificarea răspunsurilor identice în mod diferit în funcție de gen sau în funcție de alte variabile, acestea fiind standarde duble la nivel de metode pe care le utilizăm în interpretarea datelor.

Conceptul gender rural nu desemnează o lume dată, pur și simplu, ci o lume construită în/prin sensurile actorilor sociali ghidate de orientările valorice formate într-un anumit context național-cultural. O asemenea lume, *purificată sau nu prin experiență*, este la rândul ei reconstruită prin modelul nostru de cercetare științifică.

Tipurile și modelele de femei/bărbați la care am ajuns prin analiză devin o metodă de cunoaștere. Evident, că a nu lua în seamă din start particularitățile specifice ale subiecților femei/bărbați, dispare șansa să regăsim printre trăsăturile tipice și acele caracteristici legate de relațiile sociogender. În cazul nostru sociologia gender sugerează un mod de teoretizare sociologică, etnologică, antropologică și psihologică despre femei și bărbați.

Este necesar să amintim că antropologia empirică a genului operează cu termenii discursului sociologic dominant. Relația sociogender se bazează, în acest context, pe un proiect științific convențional în care antropologia genului rămâne în interiorul discursului tradițional, pe care îl alimentează cu informații și studii de gen-gender.

Știința genurilor și cercetările gender în general, iar gender rural în special, din punctul nostru de vedere, sunt cercetări cu un real potențial de a impulsiona alte domenii științifice, de a geneza demersurile sociologice, etnologice și antropologice, de a induce în teoriile generale o sensibilitate de gen-gender, care nu poate fi decât benefică pentru complexitatea cunoașterii și impactul acesteia asupra deciziilor social-politice cu privire la legislația în vigoare, la reformele din domeniul învățământului, științei și educației, în instruirea continuă a cadrelor profesioniste etc.

În sociologia gender termenii *cantitativ* și *calitativ* au primit o extrapolare, ce se abate mult de la înțelesul lor curent și desemnează în *cercetările gender* două paradigme majore și diferite, cel al strategiei metodologice și al operațiilor concrete de culegere și prelucrare a datelor. În cercetarea problemei *modelul cantitate* concretizează o realitate socială exterioară obiectiv structurată, folosind explicații de tip pozitivist și folosind metode și tehnici structurate, iar *modelul calitate* mizează pe subiectivitatea actorilor, pe socialul construit și interpretat, pe cunoașterea comprehensibilă, utilizând tehnici nestructurate. Acest cadru de analiză este legat de metodologiile care stau în spatele metodelor și tehnicilor de cercetare adaptate și de modul în care teoriile tradiționale au fost aplicate la segmentul social femei/bărbați.

Conceptul gender constituie o construcție socială bazată pe cerințele societăților tradiționale patriarhale, care au o poziție clară despre evoluția relațiilor sociogender. În cercetările gender rural, experiența personală a cercetătorului este un indicator semnificativ al *realității* și în raport cu aceasta se testează și ipotezele științifice. Toate acestea oferă noi resurse empirice și teoretice, oferă acces la *adevăruri* despre lumea socială, despre modul de trai rural și modelele de femei și bărbați într-un context național și tradițional-rural, cercetătorul fiind influențat de teza lui E. Durkheim – *individul nu are valoare decât prin societatea care îi dă funcție și conștiință morală* (și națională – Iu. B.-V.).

Cercetarea gender, definită contextual, este și o categorie de analiză importantă, pentru că oferă o modalitate de decodificare a înțelesurilor și de explicare a conexiunilor complexe dintre formele de interacțiune umană. Problema gender atrage atenția specialiștilor asupra faptului *nu cum ar trebui să fie, dar cum sunt femeile și bărbații din societatea noastră, cum reacționează ei în diferite situații, care sunt orientările lor valorice*.

Este important din punct de vedere etico-moral ca să nu punem accente și nici să nu subliniem excesiv dezavantajele femeii și beneficiile bărbatului sau invers (în viața de toate zilele), în perioada de transformare a societății, dar să ținem cont de aspectul suprasensibilității de gen. Limbajul cercetării problemei trebuie să fie prietenos față de ambele genuri, să cuprindă un set specific de noțiuni și termeni, un vocabular adaptat culturii naționale, dar cu unele rezerve – *poate pe alocuri revăzut*. Cercetătorul trebuie să fie împotriva exagerărilor care pot avea consecințe spre desacralizarea relațiilor între genuri și dezorganizarea familiei ca instituție socială.

Ca un argument științific la cele relatate de care ar trebui să ținem cont noi, cercetătorii, pe viitor, sunt concluziile reputatului sociolog A. Giddens care subliniază, *că studiul genului este, de obicei, socotit a fi un domeniu specific în cadrul sociologiei în ansamblu, iar problemele legate de relațiile gender sunt atât de fundamentale pentru analiza sociologică, încât nu pot fi expediate către o subdiviziune a disciplinei*.

Astfel conchidem, că pentru noul domeniu în virtutea pluralismului și a caracterului novator al cercetărilor gender coexistă mai multe strategii – *aceste fiind abordările funcțional-structuraliste și social-constructiviste ca omologie socială de analiză foarte utilă, care este stăpânită de o paradigmă unificată a sociologiei numită abordare structural-constructivistă*. În acest context cercetările gender se consideră un proces de interacțiune a agentului cu structura socială și constituie evaluări epistemologice și etnometodologice. Această coeziune științifică determină un constructor istoric-social, iar diferențierile social-culturale femeie/bărbat formează în permanență o identitate socială, un echilibru psihologic – toate cu valențe tradiționale de stimă și respect, pentru asigurarea echității sociale și psihologice între genuri, a politicii naționale în domeniul genderologiei.

3. Fenomenul migrațional rural: dimensiuni de gen

În decursul a zeci de ani observăm schimbări permanente în agenda cercetărilor din domeniul genderologiei, atât la nivelul modului de colectare a materialului empiric cât și la elaborarea conceptelor. În această ordine de idei menționăm, că feminismul s-a dovedit a fi un instrument serios pentru a critica modelul de cercetare tradițională a genurilor, a familiei.

Ținta principală a criticilor feministe a fost, în special, teoria funcționalistă (ca exemplu lucrările lui Talcott Parsons, Franța), care pornește de la premisa că diferențele biologice dintre bărbați și femei duc la diferite roluri de gen, că rolul reproductiv al femeilor le-a impus să se găsească mereu în pasiv, în rol domestic ca o datorie naturală. Diferențele de gen, în viziunea funcționaliștilor, ca fenomene naturale se explică prin date biologice, care duc la justificarea inegalităților dintre genuri – aceasta fiind argumentată prin nenumărate exemple ale marilor gânditori, începând cu Confucius, Aristotel, Rousseau, Freud, aceștia considerând ceva natural statutul de inferioritate al femeilor.

O altă problemă, în acest context, ține de conceperea genului în termeni de roluri, noțiunea căreia (de rol) pune accentul nu numai pe indivizi ci și pe structura socială, pe procesul de învățare socială, în scopul de eradicare a inegalităților de gen, în educarea indivizilor pentru noi roluri sociale. Fenomenul migrațional rural în prezent accentuat dezminte unele teorii ce țin de unele cercetări feministe.

Nu se mai poate astăzi imagina o cercetare științifică fără ca obiectivul acesteia să vizeze acuratețea metodologică a indicatorilor profilului de personalitate (de gen). În cadrul celor mai generale date ne interesează înainte de toate o primă confirmare a subiecților cercetării, ei fiind femei și bărbați.

Gradul dimensiunii de interrelații familiale migraționale, gradul de dependență a membrilor familiei, semnificația similitudinilor și a diferențelor dintre genuri, gradul de implicare în conflicte și de evitare ale acestora, imaginea familiei și a comunității rurale, *aceste și alte componente sociale și psihologice constituie aspecte multidimensionale ale cercetării temei*. Un model de cercetare pe care îl promovăm corelează cu nivelul de activitate, individualizare și comportare a individului (el, ea – mamă, tată, fetiță, băiat) ca tip social orientat spre a se realiza, a se afirma.

În prezent, individualismul de supraviețuire se manifestă printr-o expresie atât de frecventă – fiecare pentru el, care elimină treptat orice formă de reciprocitate și de schimb. Această expresie, în sensul larg, mai înseamnă și fiecare pentru sine și pentru ai săi. Consecințele acestor procese reflectă întoarcerea individului către familia lărgită și treptat către familia restrânsă, în același timp relevă dezvoltarea unei insensibilități față de problemele altuia: „Cui îi trebuie, să facă singur, să plătească... E treaba lui, a fiecărui". Aceste vorbe tot mai des sunt auzite în ultimele decenii de la oamenii din comunitățile rurale. Actorii sociali (informatorii) relatează despre incapacitatea oamenilor de la sate de a reacționa la problemele altora, lipsa de empatie și pierderea reflexului asocierii. „Nu te-ajută oamenii", tot mai des se plâng cei intervievați.

Urmărim o lipsă de coeziune socială și morală:

– „Merge pe tăcute", „Nu prea vorbește", „Până scoate o vorbă îți iese ochii din cap" – așa se obișnuiește acum în satul moldovenesc, răspunde fiecare al doilea respondent.
– Care cum poate se dă pe lângă primărie, chiar și pe lângă biserică, pe acolo pe unde poate să profite de ceva...

Totdeauna în comunitatea sătească au existat tensiuni, forme de ostilitate, conflicte latente, manifeste legate de statutul de moștenitor, de aranjamente de căsătorie, relații între rude și vecini.

Un sentiment pe care-l urmărim în permanență în comunitățile rurale, este frica. Unii savanți afirmă că nimic nu este mai dificil de analizat decât *sentimentul de frică* și dificultatea crește mai mult atunci când trebuie să extinzi analiza de la individual la colectiv. Despre felul în care oamenii din sat s-au confruntat cu frica și despre urmele pe care le-a lăsat aceasta se poate face o analiză amplă asemănătoare cu *o arheologie a fricii colective*. Este mai mult vorba de frica însușită, cea care este instituită ca urmare a unui factor sistemic exterior și care provoacă o stare interiorizată și potențială, prin imposibilitatea omului de a tolera incertitudinea – o situație care produce mutații în segmentele cele mai intime de apărare a individului.

Specialiștii afirmă că strămoșii noștri se eliberau de sentimentul fricii prin: „a face să uite", „a găsi remedii potrivite" și „a se face mare îndrăzneț". O altă considerație ține de cuantificarea unor caracteristici ale comportamentului de adaptare: acțiunea directă și confruntarea, evadarea și evitarea, fatalismul, apelul la ajutor interpersonal (controlul de sine) și atitudinea optimistă.

M. Duncă (România) consideră trei componente identificabile în structurarea personalității și anume, comportamentul pe care persoana îl aduce pe „scena socială", semnificațiile pe care le atașează acestui comportament el însuși și semnificațiile pe care le acordă acestui comportament ceilalți, astfel semnificația având un dublu sens. Deci, este vorba de „autosemnificație a comportamentelor": prin „El" ne facem o impresie despre „Noi", „înțeleg imaginea mea", iar „Altul" reprezintă o sursă crucială de informații despre mine (Revista de psihologie, 2000, 5, 146).

Menționăm că în prezenta lucrare răspunsurile subiecților au fost analizate prin prisma modelului conceptual care permite stabilirea a mai multor tipuri de familii prin înțelegerea a cine este: El, Noi, Altul.

Caracteristicile sociodemografice ale unei comunități rurale și, îndeosebi, valorile pe care le promovează subiecții evidențiază diverse modele de familii migraționale. Rezumatul statistic al datelor semnifică: tipul de familie, componența (numărul copiilor), vârsta, studiile, mediul educațional/familial al părinților, așezarea geografică a satului (mediul sociocultural, infrastructura).

În prezent determinarea modelelor de familii migraționale țin direct de totalitatea comportamentelor indivizilor. Scenariul de viață a unei persoane este dependent de nivelul ei de educație, de capacitatea acesteia de a alege (a selecta) pe potriva dorințelor și cerințelor sale. Criteriile de analiză comparativă se bazează pe: numărul de persoane prost asigurate material, familii cu mulți copii, familii monoparentale, numărul de persoane cu starea precară a sănătății, cu grad de invaliditate.

Rezultatele cercetărilor de teren accentuează (reflectă) „unele slăbiciuni" și „sentimente comune", răspunsurile la o varietate de itemi incluzând comportamente agresive, sentimente și atitudini diverse (orientări antagoniste față de acel „Altul", poate chiar, în viziunea autoarei, exprimări ale furiei, agresivitate verbală). În acest context amintim cele expuse de savantul А. Гофман (Rusia) – "В силу более или менее известных причин сегодня в России сформировался

социальный тип человека, в глазах которого вражда – явление нормальное и естественное, вечное и неизбежное, тогда как согласие – своего рода патология, отклонение от нормы..." (СОЦИС, 2008, 6)

În literatura de specialitate întâlnim diverse definiții și caracteristici ale conceptului de gen, toate determinând și argumentând dimensiunile lui. Acestea pot fi atribuite individului și analizate într-un context de relații inter/intrapersonale, de structură a conștiinței și ca mod de organizare, studiate la nivel de statut, de practici disciplinare, de limbaj tradițional, ca mod de a obține interdependență. Scott I. W. în lucrarea sa „Gender and the politics of History" (New York, 1988) scrie, că „*genul* este un element constitutiv al relațiilor sociale bazate pe diferențele perceptibile dintre sexe, fiind în același timp și un indicator de bază al relațiilor de putere", se accentuează că genul operează cu simbolurile culturale și sociale, acestea fiind diferite realități rurale în cercetările noastre, concepte normative, interpretări ale actorilor sociali și informatorilor, privitor la simbolurile culturale și sociale, la nivelul instituțiilor și organizațiilor sociale (familia, școala, asociația).

Pentru a evidenția unele obiective de cercetare menționăm, că *genul* (femeia, bărbatul, copilul) constituie o categorie de analiză etnologică și antropologică, pentru că oferă o modalitate de decodificare a înțelesurilor și de explicare a conexiunilor complexe dintre formele de interacțiune umană, conform cărora S. Harding, cercetătoarea americană, scria în lucrarea „The Science Question in Feminist, New York" (1986), *că dimensiunea de gen a vieții sociale este produsă prin trei procese distincte: prin atribuirea de metafore de gen dualiste multor dihotomii; prin distribuția activităților sociale între diverse grupuri de oameni, corelate alteori greșit cu realitatea (în cazul nostru, cea rurală)*. Din perspectiva social-constructivistă cunoaștem, că oamenii din comunitățile rurale își creează propriile lor realități și identități social-psihologice, printre acestea fiind și cele ce țin de realitatea și identitatea lor de gen, toate corelându-se cu interacțiunile familiei prietenilor, vecinilor, colegilor, iar structura de gen rămânând intactă. Pentru social-constructiviști, genul se referă generic la toate relațiile social-psihologice ce separă oamenii din comunitățile rurale în statusuri de gen diferențiate, dat fiindcă istoria societăților rurale constituie diversificări instituționale și a modului în care acestea se autocreează și își îndeplinesc rolurile normative, influențate de legile scrise și nescrise ale comunității.

Este foarte semnificativ ce spun sociologii *prin construcția socială a genului, prin urmărirea atentă a detaliilor în cadrul relației părinți-copii. Edificatoare poate fi, – scrie L. Grünberg (România), – tentativa de a cumpăra un cadou „neutru la gen" pentru un copil. Vom vedea cât de greu este. Până și scutecele sunt uneori albastre cu animăluțe pentru băieți și roz cu floricele pentru fete. Deci, dimensiunile de gen le urmărim chiar și în aceste cazuri.*

Prin urmare, construcția socială a genului începe înainte de naștere, mai cu seamă în prezent, când tehnica modernă ne permite să aflăm sexul înainte de naștere. Construcția socială în raport cu dimensiunea de gen se referă concret la diferitele procese (sociale, psihologice, lingvistice) prin care sunt produse, comunicate și transmise așteptărilor sociale și culturale asociate cu a fi femeie sau a fi bărbat, procese complexe ce influențează profund ceea ce gândim unii despre alții, șansele genurilor rurale de integrare și de afirmare.

Dimensiunile de gen subliniază complexitatea relației dintre comunitate și indivizii săi, relație în care procesele de autoafirmare și autorealizare sunt foarte importante, se întrepătrund, se completează reciproc, având ca rezultat tendința oamenilor spre schimbare, spre a se adapta la realitate și a primi decizii. *Genul fiind o instituție socială* originea căreia se află în fenomenul culturii umane, are trăsături universale și variații temporare și culturale, afectează în moduri diferite viețile individuale și interacțiunea social-culturală și psihologică. Genul are o istorie observabilă, o structură ce poate fi examinată, are efecte ce pot fi studiate în contextul migrațional rural. Genul creează modele de așteptare, de comportament, de inițiativă, de intrigi și se construiește în componentele social-culturale și social-psihologice – una din acestea fiind familia migrationala ca entitate în sine și de sinestătătoare.

În aceste argumentări nu este nimic surprinzător în faptul că interpretarea ca mijloc de a înțelege mai bine un individ (o persoană, un migrant), un eveniment, o decizie servește drept un mijloc de justificare a unui interes spre a acoperi o decizie luată pripit în pofida examinării faptelor. Conștiința, pur și simplu, adeseori *nu vede, nu aude, ignoră totul ce se află pe scena ei* citeam undeva la Z. Frieid. Prin urmare, e bine să înțelegem cele relatate de savanții cu renume:

„Антропологи имеют своиство сосредоточивать внимание на контексте своих этнографических исследований… Следовательно, антропологи ориентированы на построение универсальной, установливающей закономерности и на общие законы теорию. Этнографическое знания, которые дала антропология, „выходят" за пределы этнического знания и способствуют обретению лучшего понимания условий человеческого существования. Антропологов интересуют не только вопросы о том, кто, когда, почему мигрирует. Антропологи при помощи этнографии торопятся понимать что значит быть иммигрантом, постичь смысл, суть, которую иммиграция имеет для самих мигрантов, суть социальных и культурных изменений, являющихся результатами выхода из одной среды и вступления в другую" (Методология…, 2007, 37-38). Cele relatate constituie o generalizare de determinative conceptuale ale cercetării temei.

CAPITOLUL II. FAMILIA ÎNTRE MIGRAȚIE ȘI RELAȚII GENDER

1. Caracterul multidimensional și multicultural al cercetării

Lucrarea prezintă o încercare de analiză teoretică și metodologică a problemei *fenomenul migrațional în contextul relațiilor „comunitate – familie", „om – migrație"*.

O scurtă trecere în revistă a literaturii dedicate satului moldovenesc demonstrează, că necătând la variatele modalități de implementare a teoriilor referitoare realității rurale în prezent, la proiectarea diferitor sisteme de analiză și sinteză a modului de trai rural, această problematică este departe de a fi cercetată și analizată complex, în scopul de a deține o formă de interacțiune între domeniile științifice mult superioare celor anterioare, în a utiliza un sistem modern și multiaspectual de alegere a materialului teoretic și empiric.

Ipoteza generală a cercetării acestui aspect gender constituie – dacă relația comunitate–om–cultură este considerată un ansamblu de valori, acest raport relațional în prezent nu poate fi înțeles decât printr-un concept științific argumentat în baza fenomenului migrațional.

Vorbind despre sat, avem în vedere lumea și modalitatea ontică, cu un specific uman, prin care se promovează valori. Așadar, cercetătorul este chemat ca în permanență să modeleze acțiunile omului în relațiile multiple cu sine și cu lumea înconjurătoare. În această ordine de idei valorile constituie un produs al creației umane, scrie G. Comanici (România), transformând scopuri, dorințe, intenții, idealuri în produse de un tip specific, în realități, continuând, că într-un studiu publicat în 1945, P. Andrei afirma: „Valoarea este o condiție logică a conștiinței generale omenești și, ca atare, nu există nici un domeniu în care să nu fie afirmată valoarea" (Anuar IEF, 2000-2002, 21).

În literatura științifică se argumentează, că valorile sunt un produs al creației umane și corespund necesităților sociale și spirituale ale omului. Un principiu fundamental al valorii în esență constă în relațiile „eu – tu – celălalt" cu lumea existentă, cu universul logic. In acest context semnificația valorilor este raportată la dezideratele timpului, care modifică funcția și structura, care instituie forme coerente, stabile și repetabile de acțiune și interacțiune, de semne și imagini verbale și nonverbale – aceste constituind componente – purtătoare de valori.

Spațiul conceptual al satului moldovenesc este un compus al realității rurale ce ține de cultura materială și spirituală a oamenilor de la sate, de activitatea și aspirațiile acestora, este „o oglindă a gândurilor, sentimentelor, credințelor..." (Sociologie, 1937, 39) (și valorilor – Iu. B.-V.).

Ca întotdeauna extinderea cunoașterii în spațiul rural a determinat o intensificare a preocupărilor pentru cunoașterea în timp. Se știe, că umanismul cu tot trecutul și prezentul are trăsături specifice ce îi definesc noutatea. Mai întâi în centrul preocupărilor sale el pune *omul* ca măsură a tuturor lucrurilor, omul preocupat exclusiv de viața terestră. La fel umanismul procedează la o laicizare a culturii. Modernizarea științei a fost și este o consecință firească a acestor obiective. Știința umanistă se dezvoltă atât sub *raportul interpretării,* cât și al *metodei de cercetare*.

În acest context cercetătorii, au obligația să precaute cauzele umane și cele naturale ale evenimentelor trecute și celor prezente, pentru ca opera științifică să se *transforme într-un îndreptar de înțelepciune pentru om.* Prin urmare, umanismul asigură triumful unei viziuni moderne a omului de știință, iar prin ceea ce se publică orientează oamenii să învețe din greșelile predecesorilor.

Astfel, este binevenit să ne amintim, că N. Macchiavelli spunea, „dacă exemplul oricărui stat este plin de învățăminte, atunci acela pe care-l afli în istoria propriului tău stat te impresionează cu mult mai mult și îți este cu atât mai de folos" (Cristian, 1979, 143) mai cu seamă (în cazul nostru) când este vorba de o țară ca RM, de un popor multietnic.

Vorbind de cunoașterea științifică a faptelor este necesar să ne amintim și de cele spuse despre filosoful Voltaire. Acesta are conștiința că progresul general al societății și al cunoașterii pune în fața istoricilor (specialiștilor din diverse domenii – Iu. V.-B.) sarcini noi, care impun depășirea vechilor modele: „De la istoricii moderni se cer mai multe amănunte, fapte mai bine dovedite, date precise, autoritate, mai multă atenție față de obiceiuri, de legi, de moravuri, față de comerț, de finanțe, de agricultură, de populație... că nimic nu poate exista fără cauză și că lumea este organizată după legi matematice" (Cristian, 1979, 149). Deci, spiritul epocii în care trăim, imprimă o nouă viziune asupra a tot ce este universal: intensificarea relațiilor între diferitele țări de pe glob, tendința spre cunoașterea a tot ceea ce este legat de om și natura lui, de relațiile cu alții, comportamente, acțiuni, decizii.

Astfel, menționăm, că spațiul rural moldovenesc în studiul prezent face obiectivul de cercetare teoretică și practică (mai vechi sau mai nou) din etnologie, antropologie, sociologie, psihologie socială, etc. Intensificate de problematica specială perioadei de tranziție, abordările științifice orientate spre descrierea și explicarea caracteristicilor etnologice și sociopsihologice ale ruralului, se bazează pe cercetări de teren tot mai complexe ca dimensiuni și ca variabile. Temele acestor cercetări fiind: modelele etnologice, etnosociologice și sociopsihologice în relațiile gender rural; fenomenul migrațional rural și aspecte gender; tineretul rural – tendințe și afirmări.

În cercetările realizate pe teren și analiza rezultatelor am urmărit diverse aspecte legate de modul de trai rural: relevarea orientărilor valorice; evidențierea și caracterizarea atitudinilor și comportamentelor oamenilor din spațiul rural; tradiții și modalități social-culturale și migraționale; specificul identității etnice, culturale și sociale; diversități de modernizare sociopsihologică.

În cercetările teoretice și de teren am determinat unde se plasează în relația tradițional-modern valorile rurale, mentalitățile, cultura materială și spirituală, simbolurile rurale în prezent și elementele de civilizație urbană, care invadează satul contemporan.

Ipotezele explicativă și lucrativă ale studiului constituie – *deși la nivel comunicativ opțiunile oamenilor de la sate sunt orientate spre modernitate, mai aproape de*

relațiile în formula comunitate–om–valoare, încă mai rămân a fi tribut tradițiilor strămoșilor. În continuare vom încerca să argumentăm validitatea acestor ipoteze sub aspect valoric și atitudinal.

Deci, ce este valoarea într-o abordare teoretică? Dacă comportamentul gender este un imperativ al timpului? Ce înțelegem prin orientare valorică și patrimoniu cultural în relația gender – migrație?

La aceste și alte obiective de cercetare vom încerca să găsim argumente științifice pentru multilateralitatea exprimată în preocupări și imagini, în acțiuni și decizii, în tipuri și simboluri, în performanțe și semnificații.

În viziunea savanților conceptele de: *valoare-sistem de valori, comportament gender, orientare valorică, patrimoniu cultural, gender – migrație* au suscitat multe analize în diverse domenii ale cunoașterii, astfel există numeroase definiții, care, în viziunea noastră, nu reușesc să generalizeze toate aspectele pentru a ajunge la acele definiții, pe care le împrumută aceste „paradigme" din diverse discipline socio-umane.

Aducem exemple grăitoare în acest context. În diverse domenii definițiile importante date sistemului de valori sunt aspectuale. În concepția marelui filosof francez Montesquieu istoricul (etnologul, antropologul, sociologul – Iu. B.-V.) are/au drept misiune să adune, să claseze, să determine raporturile și înlănțuirea dintre ele, dar tot nu pot înțelege decât pornind de la principiul cauzalității, pe care filosoful îl exprimă cu o remarcabilă claritate. În viziunea savantului filosof există cauze generale, fie ele morale sau fizice care acționează în fiecare stat – îl ridică, îl mențin sau îl distrug. Toate accidentele sunt supuse acestor cauze. Dacă întâmplarea unei bătălii, adică o cauză particulară a ruinat un stat, există o cauză generală, care făcea ca acest stat să piară printr-o singură bătălie, într-un cuvânt – evoluția generală antrenează cu ea toate accidentele particulare. Cu o aplicabilitate, mai largă apare în opera lui Montesquieu *teoria climatului. Prin urmare, moravurile, instituțiile, trăsăturile specifice ale fiecărui popor erau explicate, în ultima instanță, prin factorii geografici*. Filosoful francez, propunându-și să explice diversitatea legilor, purcede la o adevărată anchetă sociologică menționând, că „spiritul legilor constă în diversele raporturi pe care legile le pot avea cu diferitele lucruri", că „legile în semnificația lor cea mai extinsă, sunt raporturi necesare care derivă din natura lucrurilor".

O notă particulară în istoriografia generală a științelor, la acest capitol, este adusă de Jean-Jacques Rousseau, care își propune să afle originea inegalității și o descoperă exclusiv în apariția proprietății private – sursă a tuturor relelor societății, chiar dacă apariția proprietății private este un rezultat al evoluției omenirii, al progresului. *Această teză se referă direct la consecințele provocate de reforma agrară aplicată în satul moldovenesc*. Există la Rousseau o vizibilă tendință spre găsirea unor răspunsuri originale la problemele pe care le ridică evoluția omenirii, încercând să-și creeze o viziune asupra trecutului prin propria sa imaginație mai mult decât i-au putut oferi sursele. Astfel, marele filosof alături de rațiune a făcut loc și sentimentului (Cristian, 1979, 152-156). *Acesta fiind un punct de reper în cercetarea temei care ne apropie de cunoștințele din antropologia socială, culturală și istorică, de psihologia socială și sociolingvistică.*

Prin urmare, subiectul cercetării temei ne obligă să luăm în considerare, că antropologia aplicată este nu numai *o știință biologică, ci și una socială, culturală și istorică deoarece cercetează omul ca membru al unei colectivități dezvoltate în anumite condiții istorice și geografice, într-o societate culturală, care ține de diverse mentalități etc. Implicit, obiectul major al antropologiei generale este populația și nu individul, populația încadrată în complexul „aspectelor istorice, de structură socială, al formelor de producție și de mediu economic, de caracter alimentar și al condițiilor de viață în care se desfășoară procesul de apariție și de dispariție a indivizilor ce compun o colectivitate*" (Milcu, Maximilian, 1967, 11).

Subliniem că antropologia aplicată cuprinde utilizarea metodelor și a gândirii antropologice în domenii legate de prezența omului în soțium, un capitol independent al acestei științe fiind demografia și psihologia antropologică, care studiază volumul și mobilitatea populațiilor, având ca indicatori semnificativi rata natalității și mortalității populației, studiază mentalitățile individuale și colective.

Pentru a ilustra diversitatea *antropologiei contemporane multiaspectuale* este necesar să schițăm problemele majore ale *antropologiei anglo-americane*, preocupată de procesele socio-culturale și încadrată în cercetarea problemelor legate de societate și cultură (originea și istoria culturilor omului și dezvoltarea societății), structură și funcționarea lor în orice loc și în orice timp). La rândul său, în viziunea savanților R. Beals și H. Hoijer (SUA) *antropologia culturală* cuprinde trei ramuri importante: *arheologia, etnologia și lingvistica*. În același timp cunoaștem teorii științifice ce țin de antropologia socială și istorică.

Dat fiind că în literatura științifică găsim fraza că „*etnologi*a începe acolo unde încetează *arheologia*" subliniem, că etnografia se limitează la simpla prezentare a unei culturi, pe când *etnologia* face sinteza, clasifică și compară culturile – este și teoria culturii. Cât despre „lingvistică" trebuie de menționat, că „este definită ca studiul vorbirii și limbajului în contextul antropologiei, elucidând originea, evoluția și diversitatea limbilor de pe pozițiile antropologiei. Ea analizează „în ce măsură" similitudinile culturale au conexiuni istorice și culturale. *Din istoria antropologiei* este complicat de fixat momentul când omul a început să-și privească semenul ca pe un obiect de studiu antropologic. În multe publicații găsim, că primele încercări aparțin paleoliticului superior. Astfel, „…cu mii de ani mai târziu, pictorul anonim al mormintelor faraonilor de la Biban–el–Moluk (dinastiile XVIII-XXI) a transpus în artă, după concepțiile epocii sale, cele patru rase mari ale umanității: rasa albă, reprezentată de libieni (este pictată în alb), rasa neagră apare în culoarea caracteristică pigmentației lor, asiaticii sunt pictați în galben, iar egiptenii în roșu…" (Milcu, Maximilian, 1967, 11-13).

În jurul anilor 1400 î.e.n. egiptenii organizează primele expediții spre cursul superior al Nilului. Ei aduc descrieri despre Sudan și despre pigmeii din pădurile ecuatoriale ale Africii.

În Grecia antică omul ocupă un loc de seamă în operele lui Hipocrate și ale lui Socrate, iar în *Historia animalium* ale lui Aristotel omul este situat pentru prima oară printre animale (de altfel, *lui Aristotel îi aparține și crearea termenului de antropologie*, mai târ-

ziu reintroduce acest termen în circulație Hund (1501 „Antropologium de Hominis dignitate").

În viziunea savantului V. V. Bunac (URSS, 1941), „*Aristotel și Hipocrate* sunt primii care au încercat să treacă problema originii omului din mitologie în domeniul cunoașterii obiective și al gândirii critice", iar *Herodot* descrie în mod plastic popoarele Mediteranei, ale Caucazului și ale Sciției.

Subliniem, ca *antropologia* începe să se contureze ca o nouă știință la sfârșitul sec. XV și începutul sec. XVI. Un aport vădit în știința antropologică timpurie îl aduc: Leonardo da Vinci (1452-1519), La Peyrere (1594-1676), F. Bernier (1620-1688), E. Tyson (1650-1708), C. Linne (1707-1778), G. Buffon (1707-1781), J. Blumenbach (1652-1840), E. Darwin (1731-1802), R. Virchow (1821-1902). Începuturile științifice ale antropologiei se leagă de personalitatea lui K. Baer (1792-1876) și A. Bogdanov (1834-1896) acesta – mare etnograf și antropolog, fiind unul dintre creatorii *Asociației amatorilor științelor naturii, antropologiei și etnologiei din Moscova*. A. Bogdanov organizează mari expediții etnografice în jurul Moscovei, elaborează noi metode de antropologie, publică un proiect „Curs oficial de antropologie" (definește structura tipului proteoeuropean).

În aceeași perioadă, animat de scopuri umanitare, M. Maklai (zoolog, etnolog și antropolog) pleacă să cerceteze Noua Guinee, Melanezia și Polinezia, încearcă să explice originea și răspândirea popoarelor din Indonezia și Oceania și *toată viața luptând pentru egalitatea în drepturi a popoarelor,* argumentând că indicii craniali nu dau probe de superioritate sau de inferioritate unui popor.

Un ilustru reprezentant al antropologiei ruse a fost D. Anucin (1843-1923) – primul profesor de antropologie al Universității din Moscova, care elaborează primul atlas sovietic al lumii, unul din primii cercetători de antropologie contemporană asupra popoarelor din Uniunea Sovietică, printre ceilalți fiind: J. Majer (1808-1899), J. Purkinje (1825-1902), A. Török (1842-1912) – reprezentanți ai diverselor state socialiste (Polonia, Cehoslovacia, Ungaria).

În anul 1888 apare primul periodic de antropologie americană „*American anthroplogist*", care reflectă tendințele etnologice caracteristice Lumii Noi. *În sec. al XX-lea antropologia devine o știință universală, contribuind la dezvoltarea patrimoniului științelor socio-umane.*

Primele preocupări de antropologie apar la D. Cantemir. În lucrarea „Descripto Moldaviae se găsesc însemnări cu privire la influența așezării geografice asupra populațiilor. În 1719 C. Molivdos publică unele date de antropologie socială.

Primele colective de antropologie din orașele București, Iași și Cluj au luat naștere după anul 1920. În anul 1933, din inițiativa lui V. Papilian este înființată societatea de Antropologie din Cluj ale căror lucrări sunt publicate în „Revista de Antropologie". În aceiași perioadă profesorul-antropolog I. Botez ține cursuri de antropologie la Facultatea de Științe din orașul Iași. În anul 1933 se creează la București Institutul Social, care are și o Secție de antropologie, mai târziu (1985) pe lângă Institutul de Statistică din orașul București se creează o nouă Secție de Antropologie, iar în 1940, prin eforturile savantului F. Răiner, se înființează Institutul de Antropologie din București.

În aceeași perioadă specialistul în antropologie O. Necrasov studiază problemele legate de locuitorii din Nordul Moldovei, iar M. Preda publică prima Carte de *Antropologie generală* (1946). La dezvoltarea cercetărilor de antropologie cu privire la caracteristicile antropologice un rol deosebit au avut savantul elvețian E. Pittard (în anii 1902-1920) în colaborare cu A. Donici. După un „repaus așteptat", în anul 1950, vechiul Institut de Antropologie trece sub egida Academiei și este condus de academicianul Șt. M. Milcu – unul dintre primii colaboratori ai lui Fr. Rainer. Este necesar de menționat că *„cercetările de paleoantropologie, realizate în colaborare cu Institutul de Arheologie, demonstrează că primii oameni au apărut pe teritoriul țării noastre (după Șt. M. Milcu) în villafranchian, cu câteva sute de mii de ani în urmă...".* În aceeași perioadă pe lângă studiile antropologice propriu-zise, se realizează și cercetări demografice, se trece la studierea omului ca individ (a populației), iar în cadrul numit *„circulă, apar și dispar, se potențează sau diminuează, în strânsă legătură cu factorii naturali și social-istorici, elemente complexe ce pot defini un individ...".* Tot aici savantul antropolog subliniază, că particularitățile unei populații pot fi explicate *prin „aspectele istorice, de structură socială a satului, problemele de clasă, formele de producție și caracterele lor, nivelul economic, caracterul alimentației și condițiile de viață familiară și individuală".*

În viziunea mai multor savanți, din diverse domenii, antropologia ar trebui să cuprindă toate preocupările științifice privitoare la natura umană, la cercetarea omului total, dat fiind că această știință în sensul ei larg, fizic-social-cultural, ocupă un loc interesant în cadrul celorlalte științe, întrucât omul aparține deopotrivă naturii și societății.

Antropologia se află permanent în fața unei cauzalități extrem de complexe. Ea cuprinde o mulțime de factori endogeni și exogeni, istorici și actuali, de ordin geografic și ordin biologic, sociologic, psihologic și cu cât societatea se dezvoltă, trece la o altă treaptă, preponderent crește importanța cercetărilor complexe, ținându-se seama de sistemul de relații între indivizi, formele de cunoaștere și sensibilitate, de conștiință și viață, de explicațiile cauzale ale acestora etc. Astfel, rolul științelor socio-umane în cercetările antropologice crește enorm, făcându-se apel la ajutorul sociologiei, demografiei, etnologiei, sociolingvisticii, psihologiei sociale și individuale – acestea devenind în permanență științe de colaborare directă. Dar științele socio-umane sunt chemate să *cerceteze numai acele aspecte ale societății care au o semnificație antropologică* (Milcu, Maximilian, 1967, 14-36).

În cercetarea pluridisciplinară a temei este important să evidențiem orizonturi noi în cunoașterea gender rural. Prin urmare, sociologia ca știință socio-umană, pe drept cuvânt, ocupă un loc de frunte în procesul complex și foarte dificil de cunoaștere a realității rurale. Această știință este modelată de diverse domenii – antropologie, etnologie, psihologie socială, sociolingvistică.

Ceea ce vom relata mai jos constituie o încercare a autoarei de a aduce la cunoștința specialiștilor din diverse domenii științifice importanța cercetărilor multi-

disciplinare gender, altfel spus, abordarea problemelor legate de situația, locul și rolul familiei, a femeii și a bărbatului în societatea rurală, statutul social al acestora, stratificarea gender a societății, individualitățile social-culturale ale genurilor în contextul fenomenului migrațional rural, a transformărilor social-economice.

Cercetarea temei se construiește pe funcțiile de bază ale aspectelor gender, ele fiind cele informaționale, aplicative, de prognosticare și dirijare, conceptuale. În contextul teoriilor cunoscute și apreciate de lumea științifică *sociologia gender este o parte componentă a teoriei sociologice*. Până în prezent în literatura științifică mai des întâlnim cercetarea problemei femeilor. În unele lucrări publicate se confundă sociologia gender cu feminismul (acest din urmă constituie o mișcare socială cu o istorie de peste o sută cincizeci de ani), de la care sociologia gender a primit un material empiric foarte vast, în prezent, în diverse publicații, fiind sistematizat și analizat.

Cercetările gender, efectuate în diferite țări, dețin obiectul de studiu raportat la familie ca un institut social de valoare într-o societate. Criza demografică, rata divorțurilor, fenomenul migrațional, criza financiară și cea ecologică planetară, în viziunea autoarei, schimbă permanent indicatorii gender rural. În prezent, ca niciodată, cercetarea relațiilor gender dețin un loc aparte în științele socio-umane: antropologia, psihologia, sociologia, chiar parțial și politologia, istoria, economia.

În sociologia universală sunt incluse demersuri conceptuale gender. Exemple pot fi manualele, scrise și traduse în mai multe limbi, ale savanților N. Smelzer și E. Ghiddens.

Noutatea demersului conceptual gender în știință are un efect cognitiv și instituțional. În acest context subliniem, că orice teorie sociologică presupune (din start) o interpretare a relațiilor între genuri. Astfel aceste aspecte le găsim în lucrările savanților: Durkheim, Zimmeli și Parsons, Habermas și Burdie, Ghiddens și Lucman, Gofman și Garfincheli. Așadar, noțiunile de „feminin" și de „masculin" au luat o amploare științifică îndeosebi după apariția monografiei autorilor T. Parsons și R. Bales (Family, Socialization and Interaction Process, SUA, 1955). Schimbările social-economice, social-culturale și social-politice din R. M. în ultimele decenii schimbă serios pozițiile statutare a diferitor grupe sociale și categorii de cetățeni. În sfera relațiilor gender aceste schimbări au influențat considerabil asupra statutului genurilor, structurii familiei, sistemului de garanții sociale, rolului femeii și a bărbatului în sfera economică, politică și cea privată. Astfel conceptul gender este recunoscut ca un intermediar în cercetarea strategică, care presupune alegerea teoriei, metodologiei și a metodelor într-o cercetare științifică.

În publicațiile din diverse domenii apărute în ultima perioadă atât în țară cât și peste hotare urmărim mai multe strategii în cercetările gender, una fiind cea structural-constructivistă, conceptul căreia urmărește măsurarea dinamică a relațiilor gender la macro-nivel și acumularea de factori ce structurează relațiile dintre femei și bărbați, părinți – copii.

Problema organizării relațiilor gender constituie un proces de interferențe între actorii sociali și structurile (grupele) sociale, având în vedere că structura se formează ca rezultat al unui proces istoric, astfel feminitatea și masculinitatea reprezintă o identitate creată în permanență. Aceste concluzii teoretice sunt analogice cu cele ale savanților E. Ghiddens și P. Burdie.

Compoziția gender ca teorie sociologică, recunoscută de mulți savanți cu renume, constituie realitatea socială ca sistem structural de posibilități noi pentru practici/experimente gender. *Acestea cuprind următoarele sfere – munca și economia, politica și relațiile emoționale. Cele trei sfere* de posibilități structurale formează un regim gender.

Autoarea, utilizând concepte din sociologia relațiilor gender, întreprinde încercări de a determina regimul gender și schimbările care au loc în dezvoltarea fenomenului migrațional rural, baza acestuia fiind familia.

Ipoteza lucrativă în cercetarea temei constituie o compoziție gender, care la prima vedere pare constantă și permanent reproductivă, înzestrată cu un sistem de sancțiuni foarte complicate, ce reglează comportamentul normativ – tradițional, dar, pe drept cuvânt, este întru tot predispusă diverselor schimbări. Acestea au loc ca rezultat al schimbărilor de la nivelul interacțiunilor zi de zi, ce se manifestă în comportamentul indivizilor, cu scop de a nega și a se debarasa de modelele vechi, negative în viziunea acestora.

Pluralismul acestor viziuni este clar descifrat în paradigma „mama harnică", muncitoare, care nu înseamnă altceva decât „o mamă supraîncărcată", ținând cont de volumul ei de munca casnică în familie. Schimbările structurale în acea „construcție/compoziție gender" în „favoarea mamei" pot avea loc în rezultatul diverselor reforme sociale și politice. Dacă toate acestea le privim prin prisma fenomenului migrațional femeia-mamă nu prea poate face alegeri între „bine" și „foarte bine". Așadar, în viziunea noastră, fenomenul migrațional rural completează noțiunile femeie-gospodină, femeie-carieră cu o nouă paradigmă stabilă în literatura științifică – „femeie-migrant". Cât privește locul și rolul bărbaților în mișcarea migrațională rurală considerăm necesar să dezvăluim câteva fenomene.

În perioada relațiilor de piață agenții sociali (individul, grupa), iar în cazul nostru, membrii familiei rurale „fac pași îndrăzneți" spre noi schimbări în relațiile gender. „Identitatea personală, prin „El", „Ea" sau „Altul" – se regăsește în situația „de a trece măsura" în cele ce ne învață tradițiile. Astfel, transformările cultural-spirituale în mediul rural creează posibilități către noi relații gender. Urmărim „ceva ieșit din comun": mama pleacă la muncă (în oraș sau peste hotare) lăsându-și copii în grija soțului (tatălui). În viziunea autoarei, ea „declară neîncredere" în aptitudinile soțului. Pe mulți bărbați (tați) îi aranjează această „situație bănuită", care, de multe ori, în dinamică atinge consecințe foarte grave (divorț, deces, infracțiuni).

În acest context, o tendință tot mai semnificativă în cunoașterea gender, în condițiile postmoderniste, se extinde un spațiu de noi elaborări metodologice, metodici și teme, este de a îmbogăți (completa) noțiunile raportate la relațiile gender, gender familial, constructor/compoziție gender, gender – migrațiune, familie – migrant cu material empiric din practica individuală și colectivă a familiei, a satului.

Cele relatate mai sus ne cheamă să medităm asupra celor menționate de I. Havec: „Rolurile gender,

modelele de comportament și discursurile despre acestea au devenit tot mai complicate atât pentru ruși cât și pentru alți locuitori ai Federației Ruse. Această situație nu poate să nu se reflecte negativ asupra tematicii date în științele sociale. Disciplinele, la care se referă autorul în articolul dat sunt: cercetările gender (genderologia), sociologia, etnologia și antropologia – acestea pot numai să câștige prin interacțiune și compararea rezultatelor scontate. Astfel, cercetătorii relațiilor gender în Rusia ar atrage mai multă atenție asupra viziunilor reprezentanților poporului băștinaș, care în ultimul timp tot mai activ este cercetat, îndeosebi, de etnografi și antropologi" (Гендер, 2006, 59). De a cerceta multidisciplinar problemele omului se asociază și savantul S. Corsacov (Rusia) care menționează, că „speranța savanților constă în conlucrarea celora din științele reale și umanitare, pentru a face un echilibru în colectarea și elaborarea materialului și a metodelor de cercetare, că sarcina noastră, conlucrând cu etnologii și etnografii, este de a înlătura acele discrepanțe teoretico-metodologice în direcția științelor reale" (Человек, N 6, 2006, 2-11).

În acest context un rol important îl are aspectul colectiv și aspectul individual al cercetării relațiilor gender, a fenomenului gender migrațional. În această ordine de idei subliniem importanța procesului de interacțiune a științelor socio-umane și a celor reale, dat fiindcă problemele omului sunt studiate de istorie, etnologie, psihologie, genetică ș.a.

În vremuri nu prea îndepărtate *despre om ca obiect de cercetare*, deosebit de argumentat științific, au scris D. Ium în „Трактат о человеческой природе" și I. Kant în "Антропологии с прагматической точки зрения". Una din tezele științifice susținute de savanții cu renume constă în: „fiecare variantă de formare a antropologiei ca știință sau ca direcție științifică se află într-un șuvoi de specializări și diferențieri neîntrerupte", iar M. Haidegger numește acest proces *„ca esențial și necesar pentru o nouă știință europeană"*.

Antropologul francez cu reputație mondială C. Levi-Strauss în paleta preocupărilor sale este interesat de o multitudine de subiecte de cercetare – de la cele elevat filosofice până la detaliu etnografic semnificativ. Unele noțiuni-cheie, utilizate de autor, cum sunt cele de: „conștiința", „inconștient", „structura", „model", „antropologie", „etnologie", „sociologie" dețin un dezavantaj structural, care rezidă în sistematizarea insuficientă a expunerii metodei structurale – aceasta fiind și un deficit de standardizare a limbajului în descifrarea și interpretarea textului autorului. Astfel, întregul discurs levi-straussian este pătruns de o ambiguitate terminologică, conceptuală și atitudinală. Lucrările savantului francez, vocabularul său identifică matricea teoretico-metodologică ce-i conferă unitatea în diversitate, surprinde strategia adoptată de savant – acea cu privire la elaborarea unei noi constelații pragmatice, modificând antropologia, iar prin ea (știința fundamentală despre om) corpusul conceptual al științelor socio-umane în ansamblu.

Cvasiunanimitatea comentariilor (admiratori și adversari deopotrivă) recunosc noutatea demersului levi-straussian, caracterul său deosebit de incitant pentru investigația și reflecția științifică, chiar fascinația exercitată de factura textului savantului francez.

În contextul dat specificul problematicii abordate de savant vizează originea și esența omului și a societății, structurile lor arhetipale, raportul dintre natură și cultură, mit și știință – toate acestea prin deschiderea oferită spre un spațiu ideatic în care se îndemânează epistemicul, eticul și esteticul subliniază C. Levi-Strauss.

În viziunea noastră, gradul de complexitate a subiectelor și determinativelor științifice, urmărit în opera lui C. Levi-Strauss, este foarte apropiat de problematica cercetărilor din prezent, îndeosebi, în studierea spațiului conceptual „om-gender-comunitate". Despre această apropiere vorbesc – dezvăluirea a noi dimensiuni ale unor metode, preluate din diverse domenii, în studiul fenomenelor socioculturale și etnopsihologice.

În contextul celor relatate savantul francez a modelat cercetările sale astfel, ca „să permită disciplinelor socio-umane ridicarea la rangul de științe egale în statut și drepturi cu științele exacte ale naturii..." Astfel, „punctul de plecare ale acestei constelații paradigmatice fiind nu conceptul de „structură", ci cel de „inconștient"... cu legile și structurile logice ale spiritului uman prin limbă, mituri și relații parentale, raportate „la condițiile gândirii simbolice" (Levi-Strauss, 1973, 6-8).

Suntem pe deplin conștienți de importanța constatării, a înregistrării și descrierii cât mai exacte într-o cercetare științifică, a faptelor la nivelul etnografic, etnosociologic și etnopsihologic, de multe ori construind o structură, un model, un concept imaginar.

După Levi-Strauss „nu numai modelarea ci toate procedeele constitutive ale investigației structurale trebuie să respecte o cerință majoră: *integrarea „metodei și a realității"*.Fiind și un mare admirator al artelor, dar și „un poet al antropologiei", autorul, nu s-a lăsat ademenit de chemările acelora, care ar vrea să transforme științele socio-umane într-un discurs liric-irațional, dar se stăruie de a pune într-o lumină justă aportul acestora la tezaurul spiritual al umanității, de a reabilita comunitățile de oameni și de a stabili rolul acestora în istorie, dat fiindcă „umanismul antropologic este înscris în însăși substanța demersului său științific". În contextul celor expuse mai sus și apropiind cercetare temei de scopul preconizat ne propunem să analizăm *ce este/sunt etnografia și alte discipline* (Levi-Strauss, 1973, 5, 16).

După Levi-Strauss *etnografia* constă în observarea și analiza grupărilor umane, considerate în particularitatea lor (alese adeseori – din motive teoretice și practice, dar care nu țin deloc de natura cercetării – printre acelea care diferă cel mai mult de grupul nostru), urmărind restituirea, cât mai fidelă cu putință, a vieții fiecărui dintre ele; *etnologia* folosește în mod comparativ (și în scopuri care vor trebui determinate ulterior) documentele prezentate de etnograf.

Astfel *etnografia* capătă același sens în toate țările, iar *etnologia* corespunde aproximativ cu ceea ce în țările anglo-saxone se înțelege prin antropologie socială și culturală (antropologia socială consacrându-se mai curând studiului instituțiilor considerate ca sisteme de reprezentări, iar antropologie culturală – studiului tehnicilor și eventual al instituțiilor considerate ca tehnici în slujba vieții sociale).

Așadar, cunoștințele din aceste domenii completează cele menționate de B. Malinovski: „Pentru ca familia să se mențină și chiar să existe, femeia și bărbatul

sunt la fel de indispensabili; în consecință, indigenii consideră că cele două sexe au aceeași valoare și aceeași importanță". Deci, accentul este pus pe sistemul multidisciplinar de explicații și reprezentări.

Un alt argument este, că deosebirea fundamentală dintre *istorie* și *etnologie* nu este nici obiectul, nici scopul, nici metoda – dar numai că au același obiect, care este viața socială, același scop, care este o mai bună înțelegere a omului, precum și o metodă în care numai dozajul procedeelor de cercetare variază – ele se deosebesc mai ales prin alegerea perspectivelor complementare: *istoria* care-și organizează datele în raport cu expresiile conștiente, iar *etnologia* – în raport cu condițiile inconștiente ale vieții sociale.

E. Tylor definește *etnologia ca studiul „culturii sau civilizației"*, descriind-o ca pe un ansamblu complex în care sunt rânduite „cunoștințele, credințele, arta, morala, dreptul, obiceiurile dobândite de om ca membru al societății" (Tylor, 1871, 11).

Deosebirea esențială dintre *fenomenele lingvistice și celelalte fenomene culturale* este că cele dintâi nu se ridică niciodată până la o conștiință clară, pe când celelalte, deși au aceeași origine inconștientă, se ridică adeseori până la nivelul gândirii conștiente, dând astfel naștere unor raționamente secundare și unor reinterpretări. În *etnologie*, ca și în lingvistică, nu comparația este aceea care fundează generalizarea, ci contrariul.

Etnologia nu poate rămâne indiferentă față de procesele istorice și față de expresiile cele mai conștiente ale fenomenelor sociale. Dacă *etnologia* își consacră analiza în principal elementelor inconștiente ale vieții sociale ar fi absurd să presupunem că istoricul le ignorează. Fără îndoială că acesta pretinde înainte de toate să explice fenomenele sociale în funcție de evenimentele în care se încadrează ele și de modul în care indivizii le-au gândit și trăit. *Etnologul și istoricul* „merg pe același drum" în cunoașterea omului, de la studiul conținuturilor conștiente până la cel al formelor inconștiente. Dar diferă orientările lor: *etnologul* merge înainte, căutând să atingă întotdeauna cât mai mult din inconștientul către care se îndreaptă, pe când *istoricul* înaintează, având privirea ațintită asupra activităților concrete și particulare. Tradițional, *istoria și etnologia* se deosebesc prin absența sau prezența documentelor scrise în societățile care constituie obiectul de cercetare.

Etnologul se interesează mai cu seamă de ceea ce nu este scris, dat fiindcă oamenii gândesc și fixează diferit pe piatră sau pe hârtie.

Menționăm, că numai atunci când *aceste două domenii vor aborda în deplin acord studiul societăților contemporane, se vor putea aprecia pe deplin rezultatele colaborărilor și se va câștiga convingerea că aici, ca și în alte domenii, ele nu pot realiza nimic una fără alta*.

În ansamblu științelor sociale *lingvistica ocupă un loc excepțional. Lingvistul vede alături cercetători din alte domenii învecinate. Ea este obligată să-i accepte și pe psihologi, sociologi și etnografi, pe cei care doresc să afle de la lingvistica modernă calea care duce spre cunoașterea faptelor sociale pozitive*.

Încă în urmă cu douăzeci de ani (după Claude Levi-Strauss) M. Mauss scria: „Sociologia ar fi, desigur, mult mai avansată dacă ar fi procedat peste tot imitându-i pe lingviști..." *Lingvistica aduce sociologului etimologii* care permit stabilirea între anumiți termeni de înrudire a unor legături care nu erau imediat perceptibile. Și invers, *sociologul poate face cunoscute lingvistului obiceiuri, reguli pozitive* ce pot permite înțelegerea anumitor trăsături ale limbajului, a instabilității unor termeni sau a unor grupuri de termeni. Sistemele de înrudire oferă antropologului un teren privilegiat, adică *lingvistica* (Levi-Strauss, 1973, 32-35, 82).

În contextul dat limbajul este un fenomen social ce evidențiază cele două caractere fundamentale, care oferă posibilitatea unui studiu științific. Toate conduitele lingvistice se situează la nivelul gândirii inconștiente. Doar când vorbim, nu avem conștiința legilor sintactice și morfologice ale limbii. Mai cunoaștem că limbajul a apărut foarte timpuriu.

Limbajul poate fi tratat ca un produs al culturii și ca o condiție a ei. Față de lingviști antropologii au fost puși într-o poziție delicată – de a aplica în câmpul complex al studiilor: înrudirea, organizarea socială, religia, folclorul, arta, eficacitatea cărora este zilnic verificată de lingvistică. Astfel, *pentru ca antropologul să-l întâlnească pe lingvist pe un teren comun de cercetare este necesar de examinat două tipuri de structuri sociale după trei criterii: regulile de căsătorie, organizarea socială și sistemul de înrudire.*

În concluzie subliniem, cercetările noastre argumentează – *dacă corespondența dintre cultură și limbă ar fi absolută, lingviștii și antropologii ar fi observat-o și n-ar exista temă de discuție. „Dar principalul beneficiar al descoperirilor noastre eventuale, – scrie Levi-Strauss, – nu va fi nici antropologia, nici lingvistica, așa cum le concepem noi actualmente: de aceste descoperiri va profita o știință care e în același timp foarte veche și foarte nouă, o antropologie înțeleasă în sensul cel mai larg, adică o cunoaștere a omului care asociază diverse metode și diverse discipline, și care ne va dezvălui într-o bună zi reporturile secrete ce pun în mișcare acest oaspete, prezent la dezbaterile noastre fără să fi fost invitat: spiritul uman*" (Levi-Strauss, 1973, 68, 84, 98).

De la Lang până la Malinovski, trecând prin Durkheim, Levy-Bruhl și Van der Leeuw, sociologii sau etnologii care s-au interesat de raporturile dintre mit și ritual le-au reprezentat ca pe o *abundență inutilă de expresii, de imagini în formularea unei idei.* Între mit și rit se postulează o corespondență ordonată, o omologie. Mitul și ritul se reproduce unul pe altul (pe celălalt), unul pe planul acțiunii, celălalt pe cel al noțiunilor. Rămâne de văzut de ce miturile nu corespund toate unor rituri și invers, de ce această logică nu poate fi demonstrată decât într-un foarte mic număr de cazuri, caracteristic fiind fenomenele din prezent urmărite în societatea rurală.

Relația dialectica între mit și ritual trebuie sa facă apel la considerente de structură pe care nu le putem examina aici, trimițând cititorul la studiul de bază. Astfel, în mitologie, ca și în lingvistică, analiza formală pune imediat o problemă – a cea de *sens.* Tocmai acest punct de vedere este situat și în cercetările noastre.

Încercam de a combina date concrete etnografice cu problemele teoretice ale etnologiei, în care intermediarul principal în această integrare este „omul compătimitor – migrantul", ce acumulează diverse „aspecte lumești" din viața cotidiană rurală. Astfel, lipsa de început personal constituie cercetările etnografice, iar utilizarea aspectelor obiectiv-emoționale în relațiile

dintre oameni înviorează o analiză etnologică concretă, aceasta dându-i viață unui nou aspect științific etnografiei contemporane. Obiectivul de cercetare, în acest context, fiind – *determinativele culturii și socialului empatic*, care relevă tendințele dezvoltării fenomenului migrațional rural și de schimbare a statutului migranților – tendințe ale dezvoltării social-culturale și etnice a omenirii.

Cercetările noastre demonstrează, că relațiile sociale și empatice ridică nivelul toleranței și micșorează rata conflictelor în comunitățile migranților în țară și peste hotarele ei. În lucrare autoarea evidențiază mai mulți factori ce provoacă diverse conflicte, unul fiind important – în năzuințe individualiste nebalansate și în calitățile colectiviste ale omului. În viziunea noastră, „Eul" egocentric nu trebuie să domine asupra „Noi", chiar dacă aceste două părți legitim aparțin proceselor sociale. Subliniem că procesul de individualizare (de facto „de înstrăinare") catastrofal și antiuman acționează asupra atitudinilor și relațiilor dintre/între cei plecați și cei rămași din/în țara de origine (în cazul nostru Republica Moldova), chiar dacă „dorul de casă, de țară nu dispare", acesta schimbându-și foarte des „intensitatea".

Un factor sociopsihologic simțitor, care domnează și determină fenomenul migrațional rural, este corelația (raportul) dintre: "dorințe – necesități", "posibilități-responsabilități". Discordanța dintre aceste niveluri dă naștere la tensionarea relațiilor social-psihologice, situațiilor de stres, frică, neîncredere în sine și în alții, îngrijorare pentru ziua de mâne. Aceste simptome apar la acea categorie de migranți, care-s slabi de voință, puțin încrezuți în ceea ce doresc, cu „cozi neterminabile" la statutul „căsătorit (ă)" și la cel de „specialist", cu „starea precară a sănătății".

Prin urmare, noțiunea de „social empatic" înseamnă o formă utilă de ajutor într-o situație neașteptată a oamenilor, ca mai puțin dureros să parcurgă acel „drum de migrant", păstrându-și tradițiile și obiceiurile de origine, alimentându-se permanent din patrimoniul cultural al strămoșilor, purtând mereu cu sine „cei șapte ani de acasă" (pentru mulți din cei plecați din țară), adaptându-se la cultura și cerințele timpului și spațiului când/în care se află, respectându-se și pe sine și pe alții.

În această privință savantul B. Bgajnocov (Rusia) scria: „Один из аспектов эмфатических отношений является развитие чувства интеридентичности, когда в различиях между собой и людьми другой культуры человек видит не определяющую его от них пропасть, а сложную мозаику принципиального единства и целостности". Savantul, citându-l pe M. Koen, (SUA) relata: „мы обязаны уважать достоинство других в соответствии с их собственными представлениями об этом, с их собственными представлениями о культуре и обществе" (Бгажноков, 2001, 35, 51).

Așadar, *pentru a nu întrerupe mersul natural al dezvoltării omenirii, este inadmisibil ca pe Planeta noastră să se creeze o situație de „mediu sociocultural omogen"*.

Astfel, fenomenul migrațional în genere și cel rural în special are un caracter multidimensional și multicultural, polivalent și polietnic, include un proces istoric de o calitate naturală și nu se poate supune unor intenții ale guvernanților – acesta este și un fenomen forte în întreagă omenire, care cere „dirijori" înțelepți, oameni înzestrați cu multă dăruire de sine.

Deci, și familia migrațională rurală, în special, are necesitate vitală în această perioadă să se simtă protejată de statul de unde pleacă și de acela unde acești membri ai familiilor de la sate staționează temporar sau pentru totdeauna. Astfel, ideea generală, în contextul căreia se include importanța celorlalte categorii științifice este „compătimirea cu înțelegerea valorilor altor popoare și disponibilitatea migranților și a celor ce se găsesc în îngrijirea lor de a se păstra ca etnie, ca popor, ca națiune". Anume aceasta înseamnă „social" și „empatie" în știința etnologică.

2. Noțiuni și termeni: dimensiuni conceptuale

O problemă importantă a etnologiei umaniste o constituie punerea în circuitul științific al lucrării diverse noțiuni și termeni, care argumentează ipotezele de bază ale cercetării temei.

În argumentarea obiectivelor studiate un rol aparte îi revine metodei clasice *„observația", care se axează pe gândirea empatică*, pe percepere și înțelegere, pe comportamentul social-psihologic. Amintim aici despre ideile lui C. Iung că *omul este înzestrat cu instinctul de compătimire*. Altfel spus în etnologie – omul ocrotește și natura și cultura materială. Aceasta, în viziunea autoarei, constituind orientarea lui umană și unitatea lumii în comunitatea tradițională rurală.

Un model ilustrativ de trai în mediul migrațional este utilizarea obiceiurilor și păstrarea datinilor legate de sărbătorile calendaristice. *Alimentația tradițională* ocupă un loc aparte în viața migranților, aceasta constituind un sistem tradițional de proceduri, diverse mijloace de comportament și gândire. Produsele alimentare (felurile de bucate tradiționale) dețin pe viu relevanțe etnografice, modelând comportamentul și stereotipul de gândire a oamenilor plecați după hotare. Prin urmare, *alimentația tradițională este o valoare universală, care apropie oamenii unii de alții, îi îndeamnă să comunice cu puterea cosmică dumnezeiască, să conștientizeze evenimentele care se produc în jurul lor, să revină la responsabilitate și la credință, la cumsecădenie, la codul de prelegeri al institutului bunicilor. Aceste categorii științifice împlinesc rolul de fapte nobile, de un mod de viață destoinic întru cultivarea sufletului, pregătirii lui către viața veșnică*.

Savantul G. Albu scria, că „oamenii nu pot avea suflet dacă nu și l-au format, dacă n-a crescut în ei, dacă nu le-au fost cultivate și încurajate stări sufletești" (Albu, 2005, 15).

Cele relatate pot fi mai bine argumentate științific prin analiza termenilor și noțiunilor cheie. Dat fiind că știința contemporană ne amintește – nu este posibil a analiza științific *relațiile gender* fără a pune în circuitul textual valoarea unor paradigme importante. Astfel, pentru a caracteriza noțiunea de iubire (dragoste, amor) și relațiile (corelațiile) dintre acestea din punct de vedere filosofic, este necesar să revenim la conținutul acestor termeni care argumentează obiectivele de cercetare.

Lingviștii argumentează că termenul „iubire" provine de la cuvântul sanscrit *lubh (sau lubhyati)*, care

înseamnă *„de neînvins", „dorință arzătoare, înfocată"*, de la care au luat naștere termenii din limba latină – *lubere, libere, libet (îmi place)* – acestea amintindu-ne de termenul vechi german *„lupa"*, în limba germană contemporană înseamnă *Liebe, lieb, (iubire, iubit)*, iar în limba engleză – *love*.

În acest context amintim despre cei trei termeni importanți, ce au luat naștere în Grecia Antică – *epos, philia, agape și care înseamnă dorință, prietenie* și cei doi termeni împreună luați. O explicație mai aproape de timpurile pe care le trăim *înseamnă dorința de a face bine, tendință către frumos, a fi loial în familie, a avea idei progresive, a-l iubi pe Dumnezeu, pe cel apropiat, înseamnă iubire frățească între popoare* (în lume). Și, *dacă eposul descopere valoarea obiectului, apoi agape creează valorile.*

Așadar, *iubirea* ca noțiune este o integritate (un criteriu) alcătuită din părți componente. Noțiunea de *iubire* (dragoste) constituie o relație dintre părțile componente, ele determinând esența fenomenului *iubire.* Clasicul filosof Gheghel explică că nu numai *integritatea* deține componente, dar și părțile componente formează o totalitate.

A. Băttler, istoric și filosof, cunoscut în Rusia ca Arin O. *formulează* detaliat *cele două necunoscute* „Eu și Eu", și „Noi" subliniind că, în afară de sistem aceste noțiuni constituie o integritate, iar acestea sunt „părți componente" ale unui sistem (concept). Relațiile între „Noi", „Eu și Eu" sunt determinate de „dăruirea reciprocă", scrie E. Fromm. Rezultatul iubirii, constituit în totalitatea „Noi" este direct proporțional cu rata sporirii subiectului „iubire", care evident poate deține diverse mărimi. O altă *consecință obiectivă* a noțiunii „iubire" este și longitudinea vieții omului și a omenirii în genere – aceasta constituind o altă lege a noțiunii „iubire", iar puterea ei fiind determinată de durata timpului, de echilibru și stabilitate (Бэтлер, 2005, 66-70). Criteriile „iubirii" constituie jertfa de sine pentru cineva, în numele prietenilor, Patriei, unei idei etc. Noțiunea de „iubire" ca subiect de cercetare deține un grad substanțial de independență. Astfel, în realitate cunoaștem variante de independență relațională, care în anumite condiții dispare – atunci când componentele „eu-subiect" și „tu-subiect" formează „Noi", când aceste două părți devin o totalitate (o integritate). Aceasta e forma unei „iubiri nebune", necontrolată de conștiința omului și este caracteristică indivizilor cu psihica bolnavă. În acest context subliniem, că iubirea ca noțiune filosofică constituie o putere în care își găsește exprimare capacitatea omului în scopul prelungirii genului uman.

Realitatea de pe teren ne impune să ne expunem pe marginea noțiunii „iubire" (sub toate variantele ei) în plan social-istoric este necesar să ne amintim de învățătura vestitului filosof V. Gheghel, care nu întâmplător a introdus noțiunea „iubire" în comportamentul „voinței", precedat de noțiunile „intelect-cunoștințe".

Pe parcursul secolelor omenirea cunoaște două tipuri de relații – un tip ce ține de *„iubire"* și altul – de „ură" – două fenomene contrar opuse. Atât timp cât în lume există „binele" și „răul" va exista „iubirea" și „ura" – una fără alta nu poate fi, confirmă și agenții sociali.

În viziunea savantului C. Geertz cercetarea gândirii umane are un caracter specific – acesta este sau trebuie să fie: „o întreprindere istorică, sociologică, comparativă, interpretativă în care este pus în acțiune tot instrumentarul de cercetare posibil, cu scopul ca materia necunoscută să devină înțeleasă într-un context informativ". Astfel, autorul subliniază, că „știința sociologică este necesară pentru a examina posibilitățile de cunoaștere: emoțiile, motivațiile, imaginile, percepțiile, memoria și toate celelalte nemijlocit ca fenomene sociale în sine însăși". În viziunea noastră această concluzie poate fi argumentată cu ajutorul diverselor metode interdisciplinare.

În continuare C. Geertz, în contextul gândirii contemporane în etnografie, menționează, că „trebuie de încercat a ne apropia de paradoxul pluralitate/unicitate și de paradoxul product/proces nemijlocit, privind societatea ca un atelier în care gândul se proiectează și se deproiectează, iar istoria – ca teritoriu, care este ocupat și apoi cedat, luând-se în atenție factorii importanți ca putere, ritorica convingerii, manifestarea loială și divergențele" (ЭО, 2007, 4-5). Cele relatate sunt direct raportate la tema de cercetare.

Așadar, procesul multiaspectual de cercetare în etnografie constă în aceia, că diferite discipline socio-umaniste și științifice reale (naturale), din care constituia discursul dispersat a lumii științifice contemporane, înseamnă mult mai mult decât unele puncte de vedere intelectuale; ele și sunt *procedee de a fi/a exista în lume* (după noțiunile lui M. Haidegger), *forme de viață* (folosindu-ne de principiile lui Wittgenștein).

Autorul, oprindu-se la argumentarea unui *set de teze metodologice* asupra gândirii etnografice, menționează numai trei. *Prima fiind* – utilizarea datelor convergente, analiza clasificărilor lingvistice și cercetarea ciclului de viață. Aceasta înseamnă: descriere, măsurare, observări. *A doua temă* metodologică constituie categoriile lingvistice, nefiind caracteristice îndeosebi antropologiei (ceea ce contrazice C. Levi-Strauss – Iu. B.-V.), însă de limbă (după C. Geertz) fiind ocupați toți cercetătorii, îndeosebi, de noțiunile și termenii-cheie.

A treia temă, ciclu de viață – nu înseamnă numai ceva biologic sau biografic. Este vorba de fenomene culturale, sociale și psihologice în contextul câmpului profesional: legătura între generații, ritualul, relațiile părinte – copil, învățător – elev întotdeauna au avut un rol important în gândirea etnografică.

În concepția lui C. Geertz problema integrării vieții culturale din prezent înseamnă – a da posibilitate oamenilor, ce locuiesc în diverse părți ale lumii, să introducă un aport avantajos pentru unii sau pentru alții – acesta ar constitui primul pas către premisa de a înțelege existența diferențelor profunde. Deci, fiind necesar să se conștientizeze aceste diferențe, limbajul potrivit în care acestea ar fi mai clar formulate, acea limbă în care reprezentanții econometriei, epigraficii, citochimiei și iconologiei ar putea să se înțeleagă unul cu altul și acel rol care îl diferențiază pe om unul de altul (genurile).

Noțiunea de rol constituie două aspecte majore: un aspect funcțional și pragmatic și alt *aspect imaginar, teatral.*

Primul aspect deține o anumită poziție socială – rol de tată, mamă, rol de șef, acestea se referă la anumite reguli, cerințe, obiceiuri. *Al doilea* – chiar dacă are o anumită legătură cu aspectul precedent, dar se poate juca rolul de tată și într-o piesă de teatru, dar este important și modul de identificare imaginară a unui personaj chiar ideal, necunoscut.

Amplitudinea și complexitatea *noțiunii de rol se regăsesc* în abordarea ei științifică. Autoarea unei lucrări de sinteză consacrată *Noțiunii de rol* (Rocheblave-Spenle A. M. La notion de role. Paris: PUF, 1962) *în psihologia socială* enumeră nu mai puțin de șase concepții importante: trei emană de la sociologii – R. Linton și T. Parsons, alte trei provin de la psihologii sociali: L. Mead, Th. Newcomb și J. Moreno. Astfel, *apare o situație specifică a acestui concept de rol*, dat fiind că se află la intersecția mai multor domenii și trebuie studiat dintr-o triplă perspectivă. De exemplu, *rolul la nivel instituțional se caracterizează prin prescriere și prin raportul pe care îl întreține cu un sistem de poziții sociale*.

În continuare vom încerca să efectuăm inventarierea și clasificarea rolurilor după sistemul de poziții.

Se știe, că evoluția rolurilor este solidară cu schimbările tehnice, ideologice, economice și tradiționale. În acest context sociologul englez S. Nadel propune mai multe metode de conjugare și specificare a rolurilor în genere. Unele din acestea ar fi: stabilirea frecvenței și a regularității de apariție comună a diferitor atribute asociate rolurilor; definirea consensului explicit și implicit al indivizilor asupra conduitei indivizilor (genurilor – Iu. B.-V.) pentru fiecare rol (mamă, tată, copii – Iu. B.-V.).

Studiul prezent degajă o schemă reală, sub forma unui câmp de conduită (de exemplu, rolul de soție) în termeni de conduite tradiționale (față de soț), o metodă ce vizează așteptările și valorile în conduită (de exemplu, fidelitatea conjugală).

În specificarea rolurilor, o dificultate constituie mărimea câmpului social. Observarea comportamentelor în rol duce adesea la distribuții plurimodale, adică în funcție de diverse subgrupe și indicatori. Nu sunt mai puțin importante categoria de vârstă, genul, studiile, locul de reședință.

Deci, *este necesar să precizăm în cercetarea subiectului „funcția definitorilor" de roluri: fie că e vorba de subiecții care își asumă rolul în chestiune, fie de cei care își asumă contra-rolul, de parteneri, fie că de subiecți care ocupă o poziție externă*.

Ce e necesar să cunoaștem despre rolurile la nivel individual? Este vorba de rolul ce se caracterizează prin funcția lui de expresie și prin raporturile cu personalitatea subiecților. Astfel, fiecare individ își asumă rolul față de modelele în vigoare – aceasta fiind diferența între rolul văzut ca „standard" și „intrarea în rol" – dependențe de atitudini proprii subiectului.

În *cercetarea temei problema raporturilor între rol și personalitate atinge o perspectivă filosofică*. Deci, personalitatea se exprimă prin intermediul rolurilor. Astfel, inspirăm din concepția spiritualistă, susținută de savantul Bergson. Subliniem, că personalitatea este o putere de opțiune între roluri – este vorba de o scară de valori (de virtuți), chiar de compromisuri. *Cercetările de teren efectuate în diverse zone ale R. M. argumentează teza printr-o afirmație, relație „raport-rol" că familia rurală, relațiile gender constituie un sistem de compromisuri*.

În această ordine de idei este necesar să înțelegem, *ce exprimă rolul la nivel interacțional*. Modelele și normele, atitudinile și personajele (genurile – Iu. B.-V.) se mai ca racterizează prin funcția lor de complementarizare. Deci, nu există conduită de rol fără întâlnirea unor agenți prevăzuți cu roluri complementare (tată-fiu, soț-soție). Orice rol cotidian constituie un contact „unul cu altul" de la care se nasc – respectul, simpatia, oferă și neînțelegeri, și conflicte, argumentul științific fiind – articularea normelor de roluri nu constituie decât o schemă globală de comunicare și „ținuta de rol" a fiecărui individ, va fi influențată de conduita, cel puțin parțial, neprevăzută a partenerilor săi să corespundă, intereselor prin corectări, rectificându-și percepțiile și acțiunile pentru a-și ajusta mai bine rolul.

La nivelul relațiilor familiale *constatăm modelul „așteptarea unui rol" – acesta este foarte divers: rol de-mamă, tată, fiică, fecior, bunel, frate. Astfel, vedem că este vorba de „rol familial de natură ontică". Este important să specificăm și un alt model de „rol adoptiv de rudenie" (naș, fin, cumătru, frate de cruce, mamă vitregă)*. În funcțiile de pozițiile indivizilor (genurilor) și de situația în mediu (satul) procesul de reglare a relațiilor deseori nu răspunde așteptărilor celui înrolat, îndeosebi dacă subordonatul în funcție deține un model-stereotip din experiența sa de viață. Se poate, însă, *a imagina o clasificare sistematică a interacțiunilor în funcție de gradul de contingență (raport) reciprocă a conduitei partenerilor (a genurilor – Iu. B.-V.) fără a exclude o trecere posibilă de la o relație la alta (atâtea câte le urmărim în relațiile familiale ale migranților – Iu. B.-V.)*.

Într-o interacțiune necontingentă o conduită a unuia din membrii familiei poate să nu fie influențată și să nu influențeze pe celălalt, dar aceasta corespunde faptului că fiecare din membrii familiei migraționale rurale este riguros legat de percepțiile propriului său rol.

În contextul celor relatate menționăm, *că într-o interacțiune cu reciprocitate asimetrică*, în care conduita unuia dintre *membrii titulari* ai familiei depinde în întregime de celălalt, echilibru relațional este foarte fragil (motivul poate depinde atât de cercetător-intervievator cât și de actorul social intervievat).

Cât privește *interacțiunea cu contingență* reciprocă este necesar să constatăm că aceasta cere o vigilență continuă din partea fiecărui membru-partener de viață și a copiilor întru a reacționa în mod adecvat la conduita celuilalt, chiar dacă situația creată prezintă implicații incompatibile. În acest nivel interacțional *noțiunea de rol nu constituie un model prescris și rapid, mai mult seamănă cu o structură dinamică*. Astfel, în relațiile gender migrațional (în cuplu) *apare un anume proces de reglare și de complementarizare a rolurilor*. Așadar, în concluzie subliniem, că aceste roluri emergente nu sunt mai puțin dependente de rolurile prescrise, dat fiindcă acestea tind întotdeauna să restructureze interacțiunea, pentru că acesta nu se efectuează conform rolurilor și așteptărilor culturale (și tradiționale – Iu. B.-V.).

Materialele de teren argumentează această teză cu referire la relațiile gender migrațional *ce țin de inegalitate sensibilă de vârstă sau de prestigiu social.* În acest caz urmărim un conflict între sexe (femeie, bărbat), cel din urmă dorindu-și să domine, să reușească în această interacțiune psihologică.

Cele menționate dețin un substrat dialectic. Relațiile cotidiene între familii și între partenerii de viață, raportate la rolurile socioculturale și cele efectiv asumate, nu se realizează prin modelul de ajustare și de complementarizare. Motivarea este: unii nu pot deține rolul de dominant (de lider familial), alții dețin acest

rol atât timp cât celălalt a renunțat la el sau există între unii și alții un disconfort latent interior și de mediu. Astfel este important să cunoaștem mai detaliat despre conflictele de roluri. Din cele relatate mai sus înțelegem, că rolurile dețin două funcții – una de reglare a raporturilor sociale și cealaltă integratoare. Scopul pe care-l urmărim este ca în relațiile gender migrațional familial să analizăm sursele și formele conflictelor de roluri, care compromit acest echilibru, și procesele de ajutare în rezolvarea conflictelor.

Astfel, mai întâi depistăm sursele de conflict ce țin de *condițiile* socioculturale. Cunoaștem, că în societatea contemporană apar conflicte la intersecție de: culturi, vârstă, profesii, gen. Este important să ținem *seamă de modalitățile de conflicte la nivel interacțional. Aceste sunt discordia așteptărilor și a conduitelor de rol între două persoane* (soț – soție, tată – fecior, mamă – fiică) – *deseori acestea constituind o competiție pentru menținerea (deținerea) rolului*.

Un rol deosebit o are experiența trăită a conflictelor la nivel individual. Aceasta este foarte acută pe fonul intensificării fenomenului migrațional, când subiectul (schimbarea locului de trai al oamenilor de la sate) este plasat într-o poziție de intersecție (echivocul modelelor de roluri corelative) sau nu aderă afectiv la rolul său (cazul funcției impuse). Subliniem, că cei mai mulți subiecți interogați (migranții) nu prea bine și-au dat seama de existența unui conflict (acesta fiind exterior și interior).

Care sunt ieșirile posibile din conflictele intrasubiective despre care am vorbit mai sus? Literatură la acest capitol și cercetările de teren evidențiază: opțiune, compromis, răbdare sau „taie poala și fugi" (este răspunsul actorilor migranți, îndeosebi al femeilor).

O ieșire se prezintă „sub formă de ruptură – precum este divorțul, demisia sau emigrarea". Compromisul fiind și o formă de înțelepciune nu subînțelege a ceda totul, dar presupune de o marjă de libertate pentru a alege, a putea amenaja o situație obiectivă.

Un alt mod de realizare a conflictelor ar fi și cel imaginar, adică folosirea *modelelor de percepere a conflictului*, care se raportează la cele pe care, deja, le-am evocat. O altă formă, *cea prin raționalizare*, care rezultă din acțiuni implicit opționale (mai mult autoritare, prin sfatul membrilor de familie). Mai cunoaștem un model de reglare a conflictelor de tip tradițional – acesta este a ceda (a fugi) fără să pretinzi la ceva. În viziunea noastră, cele relatate de respondenții-migranți, astfel de multe ori „câștigăm mai mult" – cei ce sunt în conflict așteaptă o situație de moment mai potrivită care favorează rezolvarea conflictului. Astfel de situații pornesc de la schimbarea socială și psihologică a mediului în care se găsesc cei interogați. În concluzie menționăm, că în viața personală a familiilor migraționale rurale se resimte intens conflictul, care datorează *fie unei surse de dezechilibru, care poate duce la izolare sau la nevroză, fie unei surse de maturizare și de creativitate, provocând anumite alegeri decisive sau o restructurare a câmpului axiologic.*

În continuare ne vom opri a explica o paradigmă științifică raportată la psihologia simțului comun și la relațiile interpersonale ale membrilor familiei rurale în contextul fenomenului migrațional.

Cunoaștem cu toții că în orice limbă există termenii referitori la diverse fenomene, stări, însușiri, calități, aceste fiind: furie, iubire, generozitate, ură, invidie, bucurie, egoism. Aceste determinative țin direct de mentalitatea omului, *de psihologia simțului comun și relațiile interpersonale*. Sociologul român T. Herseni le numește „psihologie poporană" și ne amintește să le găsim în maximele populare ca: „mă uit la față să văd ce are-n mațe", „zgârie brânză", „i se face inima ca un purice", „are un suflet ca pâinea albă", „cu o mână dă și cu două ia" în viziunea autorului aceste maxime se completează mereu, și servesc ca un cod moral al omului.

Simțul comun specific membrilor familiei migraționale rurale, cum se știe din lucrările științifice din diverse domenii, joacă un rol important în perceperea realității, ținând cont de vârstă și mediul în care își duce traiul fiecare om. Raporturile zilnice dintre părinți și copii, dintre soți, dintre frați solicită o cunoaștere și o adoptare reciprocă, ce duce la formarea unui bagaj de informații și moduri de reacții adaptate unui număr mare de situații. Evident este important cunoașterea lumii interioare de noi înșine pe tot parcursul vieții și cunoașterea lumii celuilalt din practica vieții.

Investigațiile de teren argumentează teza „persoanele dragi (mamă, tata, soră, frate, fecior, fiică) plecate de acasă la muncă sau la studii sunt caracterizate cu multă precizie de rudele lor". Astfel, aceiași persoană migrată (mamă, tata, soră) este caracterizată mult diferit de una și aceiași persoană foarte apropiată. Aceste caracteristici (portrete) sunt însoțite deseori de intuiții și nu de argumente raționale, de coerență, de un sistem. Cele relatate semnifică niște probe de existență a unor imagini stereotipe privind relația dintre genuri, expresivitatea de gender migrațional rural, o scară cu trepte de relații gender, desprindem niște indici specifici cu nivelul de cultură, cu inteligența, cu rata de valori, cu „cei șapte ani de-acasă" a membrilor familiei rurale, raportate la trăsăturile de caracter și la temperamentul celor investigați.

Subiectul de cercetare a temei ne apropie mult de domeniul psihologiei sociale. În scopul de a înțelege mai bine relațiile interpersonale, este necesar să cunoaștem cum își interpretează membrii familiilor migraționale observațiile făcute asupra altora, cum se apreciază unul pe altul, punând accentul pe „*teoria echilibrului*", care constituie o lege a organizării cunoașterii, referitoare la relațiile interumane. Conform acestei teorii actorii sociali (migranți) aspiră spre congruență (acord), spre echilibru atunci, îndeosebi, când unui membru al familiei îi pare mult simpatic celălalt și își dorește să-și împărtășească emoțiile, iar dacă e un caz contrar celor evocate, pentru a nu apare o stare neplăcută de dezechilibru, se stăruie s-o remedieze și de multe ori i se pare că aceste două persoane sunt mult asemănătoare și una pe alta se simpatizează. Astfel, cunoștințele din psihologia socială ne învață să ținem cont de mentalitatea individului (a migrantului în cazul nostru). În general, concluzionăm că „omul obișnuit tinde să considere comportamentul determinând de anumite însușiri stabile, anumite atribute cu ajutorul cărora caracterizează o persoană atunci când i se cere părerea. Din răspunsurile actorilor sociali această caracteristică înseamnă redarea unui portret social-psihologic:

• Sora mea este o persoană echilibrată, amabilă, comunicabilă, „harnică foc", dar cam zgârcită... (Maria, Zona de Sud, 35 ani, asistentă socială);

• Tatăl, așa cum este de la Dumnezeu dat, este foarte harnic, hapsân și zgârcit. Ce folos din mândria lui că este frumos dacă nu are minte și a pierdut rușinea. Totdeauna spunea că ține la familie, dar a plecat în Rusia la lucru și peste câteva luni a și uitat de soție și copii. Îl plânge mult și mama lui, bunica Ana. Cred că „ia veni mintea la cap", dar va fi prea târziu (Mariana, Zona de Centru, 21 ani, studentă);

• Am o mamă foarte frumoasă „fug ochii bărbaților după ea". M-am simțit fericit în familia mea atât cât mama era acasă. După plecarea ei la Italia, tata fiind foarte gelos „a dat-o pe băut". Cred că să destramă familia mea. Mi-i jale și de unul, și de altul dar... Mama mai dorește a munci la negru încă ceva timp, iar tata „se mângâie cu bârfele din sat" și „își alină dorul mângâind paharul". Eu cred mamei, ea este responsabilă în tot ce face și mă rog Celui de Sus să-mi păstreze familia (Ruslan, Zona de Nord, 20 ani, student);

Situația materială destul de dificila „și-a făcut loc la masa mare" în casa noastră. Noi, mama, tata și patru copii, am fost puși în situația de a lua o decizie. Eu, mama de 46 ani și fiica de vârstă 24 ani am plecat în Rusia la lucru. Soțul a rămas să îngrijească de trei copii – toți de vârstă școlară. Tare ne-a fost grea și anevoioasă despărțirea, dar am rezistat toți și fiecare în parte. Acum eu, mama, sunt acasă, m-am întors după doi ani. Fiica s-a căsătorit într-o regiune de sub Moscova. Corespondăm regulat. Ne-am înjghebat o gospodărie frumoasă. Avem ce ne trebuie. Mulțumim Domnului pentru toate. Mi-ași dori un pic încă de sănătate. Munca prin străini te stoarce, te dereglează psihic, scade din cine ai fost... Doamne, ajută-i pe toți cei plecați „să se întoarcă la cuibul lor" (Domnica, Zona de Sud, 46 ani, profesoară).

Cercetarea relațiilor gender treptat devine o parte componentă a majorității științelor sociale și umaniste. Constatăm faptul, că diverse științe și societăți științifice simt diferit necesitatea de a introduce tematica gender în câmpul intelectual al acestora. Cu multă sensibilitate s-au dovedit a fi: antropologia, psihologia, sociologia, parțial filologia și filosofia, iar lipsa de un „simț gender" dețin științele politologice, istorice, economice. E greu a nu fi de acord cu o constatare a unor savanți, *că în Rusia în disciplinele socio-umaniste cel mai intensiv, în ultimii ani, pune în valoare problema gender anume sociologia.*

În perioada respectivă în sociologie sunt introduse principiile gender în teoria și metodologia cercetărilor empirice. Aspectul notoriu a principiilor gender în sociologie deține un efect instituțional și cognitiv, acesta constituie analiza cercetărilor gender în știință la West, în scopul de a acumula experiență, a elabora o schemă a dezvoltării teoriilor în sociologia relațiilor gender și posibilitățile utilizării lor în cercetările gender în Rusia. Astfel, savanții ruși vor conștientiza teoriile sociologice clasice și postclasice incluse între timp în procesul cunoașterii sociologice.

Așadar, orice teorie sociologică intenționează să interpreteze relațiile social-organizatorice între genuri. Discuții în jurul paradigmelor „feminitate", „masculinitate" și raporturile între acestea le întâlnim la: K. Marx, E. Durkheim, T. Parsons, I. Habermas și P. Burdie, A. Giddens, E. Goffman, H. Garfinkeli. În prezent concepția societății și structurii sociale determină interpretarea relațiilor gender în albia acestei concepții.

Până la mijlocul anilor șaptezeci ai secolului trecut termenii „gender" și „relațiile gender" nu se utilizau, realitatea socială era analizată în termenii – relațiile între genuri. Dar, în dezbaterile raportate la relațiile între genuri, sociologii adesea treceau granițele profesionale ale acestora, mai cu seamă cât privește problema mentalității genului se termina cu postulate despre dihotomia biologică între femeie și bărbat – această poziție fiind numită determinism biologic sau esenționalism.

E. Durkheim leagă schimbarea statutului relațiilor între genuri cu diferențierea socială a muncii și dezvoltarea civilizației, iar în rezultatul acestor schimbări „unul din genuri deține funcții emoționale, celălalt – intelectuale". În viziunea noastră, la baza acestor funcții disociate se află și divergențele naturale.

O influență vădită în conștientizarea relațiilor dintre genuri în gândirea sociologică o au operele savantului T. Parsons (Franța), mai cu seamă monografia în colaborare cu R. Bales (Family, Socialization and Interaction Process. N. V., 1955), care tratează detaliat conceptul „gen-rol", conform căruia femeia împlinește un rol expresiv în sistemul social, iar bărbatul – instrumental. Primul rol, descris într-un limbaj pe potrivă, înseamnă (pentru femeie) a duce (a avea) grijă, muncă-emoții, confort psihologic în familie rol-monopol al familiei ca gospodină, sfera de responsabilitate a ei.

Rolul instrumental (atribuit bărbatului) înseamnă o reglare a relațiilor dintre familie și alte sisteme sociale – acesta constituind și rolul de „a apăra și a agonisi". Cele relatate mai sus determină statutul social al genurilor, stereotipurile de rol care se însușesc de ambele genuri în procesul de interiorizare a normelor și așteptărilor de rol – aceste roluri asigură (dacă sunt respectate) stimulări, iar de nu – sancțiuni (prin legi nescrise).

Aspectul conceptual al cercetării temei se raportează la paradigma filosofică „teoria cunoașterii", care este înlocuită de cele mai multe ori de termenul „epistemologie" îndeosebi după critica lui K. Popper.

M. Haidegger în lucrarea „Наука и осмысление", pentru a înțelege și argumenta termenul „teorie", utilizează cercetări etimologico-hermeneutice și ca rezultat subliniază, că teoria și știința contemporană „есть до жути решительная *обработка действительности*" – aceste idei ale filosofului Haidegger sunt importante nu numai pentru a înțelege natura teoriei științifice, dar și „de a stabili" de unde pornește teoria cunoașterii (*a înțelegerii*), care mai târziu este recunoscută ca „*multiparadigmatică*".

În acest context înțelegem, că știința este o formă de activitate spirituală a oamenilor orientată să producă cunoștințe despre natură și societate, despre ea „însăși cunoașterea", întru a descoperi adevărul, legile obiective în baza factorilor reali, a prevedea tendințele dezvoltării realității și procesarea schimbărilor cerute de timp – este o activitate socioculturală, un mecanism de modificare a trecutului în prezent și a prezentului în viitor, acest din urmă modelat din fragmente pe care trebuie să le cunoaștem în prezent, ele constituind elemente ale viitoarei integrități concret-istorice. Ast-

fel, „*cunoașterea științifică*" (epistemologia – Iu. B.-V.) în viziunea savantului rus V. I. Vernadschii, este mult mai importantă decât ipotezele și teoriile efemere, dat fiind că adevărul științific trece prin „încercări de secole, de mii de ani". În această ordine de idei este cunoscut, că *cunoașterea științifică* constituie un proces evolutiv contradictoriu, care reproduce cunoștințe noi, ce formează un sistem integru de noțiuni, ipoteze, legități fixate în limba științifică, dar argumentate conform normelor și principiilor prevăzute de imperativul timpului. În contextul dat concluziile veridice și importanța acestora în dezvoltarea societății ține direct de perfecțiunea permanentă a gândirii cercetătorilor, de cultura filosofică și de așezarea logico-metodologică a mentalității specialiștilor din diverse domenii. Determinativele de cercetare în metodologia contemporană desemnează criterii sub diverse niveluri științifice: lipsa formală de discordanțe (contraziceri) științifice, verificarea experimentală ale acestora, reproducerea și deschiderea către critică și analiză, libertatea preconcepută și austeritatea etc.

Este momentul să menționăm cele spuse de V. I. Vernadschi despre deosebirea gândirii științifice de alte „căutări spirituale" ale omenirii. El confirma, că numai în istoria ideilor științifice clar și limpede se manifestă progresul, ceea ce nu întâlnim în alte părți ale vieții culturale și chiar în istoria lumii, pe care *„abia o putem primi ca ceva unic și integru"*. În viziunea savantului rus, particularitățile specifice ale procesului istoric a creației științifice sunt: unitatea procesului de dezvoltare a gândirii științifice obligatoriu pentru toți a rezultatelor științifice, originalitatea independenței științei (comparativ cu filosofia, religia, arta) de situația istorică și politică; influența specifică foarte pronunțată a cunoașterii științifice asupra procesului de înțelegere a realității de către om, a scopului său de a exista; creația științifică, elementul principal „al credinței științifice", care constituie factorul de forță creativă în știință" (Вернадский, 1997, 118-126).

În concluzie menționăm, că Harta științifică a lumii înseamnă un sistem integru de reprezentări despre însușiri și legități ale realității, construite în baza generalizărilor și sintezei noțiunilor și principiilor științifice fundamentale – aceasta se bazează pe anumite teorii științifice fundamentale și pe măsura dezvoltării practicii și acumularea cunoștințelor – unele din ele se schimbă cu altele.

În contextul cercetării temei este necesar să ne amintim de o formulă paradigmatică filosofică „epistemologia genetică", reprezentantul căreia este recunoscutul psiholog-filosof elvețian J. Piaget, la temelia acesteia găsindu-se principiile de creștere și invariantitatea cunoștințelor sub influența schimbărilor condițiilor experienței (experimentului). Piaget scria, *că epistemologia este teoria autentică a cunoașterii, este un proces și nu o stare (o situație), scopul fiind – a determina în ce mod cunoașterea atinge (reflectă) realitatea. Epistemologia genetică, după J. Piaget, explică geneza cunoașterii în genere, și geneza științifică parțial*, în baza influenței factorilor exteriori a dezvoltării societății (sociogenezei), la fel a înseși istoriei cunoștințelor și în special a mecanismelor psihologice de naștere (dezvoltare) a genezei. *Ipoteza fundamentală a epistemologiei genetice,* arată Piaget, *constă în paralelismul dintre organizarea logică și rațională a cunoștințelor și formarea proceselor psihologice corespunzătoare*. Cele menționate de vestitul savant și potrivit propriei viziuni, încercăm să explicăm, că în baza originii imaginilor despre cele întâmplate, care aproape integral se înscriu în cele redate de informatori (actori sociali și experți), bazate pe convingeri personale, putem urmări tendințele de autoafirmare a genurilor în procesul migrației rurale.

Problema dezvoltării cunoștințelor începând cu anii șasezeci ai secolului trecut a fost abordată de savantul K. Popper, care analizează tema ca un sistem în permanență schimbare – acesta, după Popper, este un concept de îmbogățire a cunoștințelor științifice, el având în vedere nu numai acumularea de observări, dar „detronarea repetată" a teoriilor științifice și înlocuirea acestora cu alte teorii înaintate, mult satisfăcătoare. Aceste tendințe le urmărim și în cercetarea temei despre familia rurală și fenomenul migrațional, scopul fiind înaintarea „ipotezelor îndrăznețe" și a „teoriilor cu renume" întru a le implementa parțial, pentru a ne dezice de unele teze științifice ce au stat la baza rezolvării problemelor științifice anterior.

Pentru ca mai bine să înțelegem cum acționează mediul social asupra dezvoltării (formării) cunoașterii științifice este necesar să ne apropiem de modelarea sinergetică.

În această ordine de idei, în contextul celor relatate mai sus, unii savanți, adepți a unei *concepții noi - cumulatism* (lat.: *cumula* – mărire, sporire, acumulare) consideră că dezvoltarea științei are loc prin adunarea noilor dispoziții științifice în sumarul de cunoștințe acumulate – ei prezintă dezvoltarea științei prin înmulțirea (mărirea) numărului de fapte, situații etc. în baza cărora (după nivelul de „comunitate") se stabilesc legitățile științifice.

O altă pleiadă de savanți, *numiți anticumulativiști*, sunt de părerea că cunoașterea științifică nu depinde de careva componente (fapte) neîntrerupte, că trecerea de la o etapă evolutivă în știință la alta este direct legată de revederea (revizuirea) ideilor și metodelor fundamentale – toate acestea lipsite de logică și chiar de continuitate – conținut.

În mod obiectiv aceste sugestii extreme sunt departe de procesele dezvoltării științei și nu înseamnă altceva decât o legătură dialectică a schimbărilor cantitative și calitative, o unitate întreruptă și neîntreruptă a dezvoltării cunoașterii științifice.

Prin urmare, în textul lucrării, în baza cercetărilor empirice, analizei materialelor de teren și sintezei rezultatelor anterioare sunt evidențiate conceptual diverse puncte de vedere ale autoarei asupra concepțiilor relatate mai sus, dat fiind că fenomenul migrațional rural conține un sistem de teorii, ce pe parcursul dezvoltării obiectivelor științifice multe idei (anterior foarte semnificative) sunt revăzute, iar altele în curs de dezvoltare.

În această ordine de idei, subliniem, că subiectul cercetării, este ceea ce stă la temelia studiului și marchează omul (migrantul – aut. Iu. B.-V.) în acțiune, ca cunoscător și gânditor asupra individualităților caracteristice ale sale și ale altora (celorlalți), care mai deține și categoria de „obiect", și înseamnă fragmente ale realității rurale (materiale și spirituale) către care este direcționată activitatea „subiectului".

Înțelegerea relațiilor „subiect-obiect" în cercetările contemporane tot mai mult se întemeiază pe principiile dialogului și sintezei cunoștințelor filosofice, pe reviziunea întregului spectru de concepții și teorii.

Cunoașterea științifică constituie un proces, un sistem de cunoștințe în dezvoltare dinamică, care deține (include) două niveluri de bază – empiric și teoretic. Colectarea faptelor (materialului de teren), clasificarea, sistematizarea, descrierea datelor observabile și experimentale – sunt caracteristice pentru cunoașterea empirică, bazate pe comparare, măsurare, observare, experiment, analiză, inducție pentru care elementul constitutiv este faptul autentic – acesta fiind și specificul cercetării empirice. Astfel, la nivelul empiric într-o cercetare predomină „simțul înțelegerii", momentul rațional și formele acestuia – judecata (raționamentul), ideea dar cu importanță de subordonare.

Așadar, colectarea faptelor (datelor), primul aspect de generalizare, descrierea datelor observabile și experimentale, sistematizarea și clasificarea constituie indicii caracteristici (specifici) pentru înțelegerea empirică.

Noțiunea de „fapt" deține anumite semnificații: un fragment al realității, eveniment obiectiv, diverse rezultate, referitoare la realitatea obiectivă sau celei din sfera conștiinței și înțelegerii; cunoștințe despre careva evenimente (manifestări), fenomene, autencitate argumentată – ceea ce ține de un adevăr; propuneri fixate de cunoștințe empirice, cele primite în rezultatul observărilor și a experimentului – două, din ultimele relatate mai sus rezumă noțiunea de „fapt științific". Așadar, nici un fapt, din cele menționate, nu poate fi formulat într-o cercetare științifică ocolind sistemul de cunoaștere și înțelegere. Orice observări experimentale dețin importanță științifică numai prin mintea cercetătorului.

Deci, remarcă A. Einștein, sunt suspiciuni convingerile, care, par ca însăși faptele, fără construirea lor liber-teoretică, pot și trebuie să ajungă la o înțelegere științifică (Эйнштейн, 1965, 18).

În acest context menționăm, că în perceperea faptului natural (fenomenului migrațional) în metodologia contemporană a științei sunt evidențiate două tendințe extreme – cea faptică și cea teoretică. În viziunea savanților cu renume rezolvarea corectă a problemelor ține de centru – înțelegerea că faptul științific deja deține o încărcătură teoretică și nu este dependent de teorie, dat fiind că baza acestuia este determinată de o realitate materială, aceste fapte stimulează formarea (nașterea) noilor cunoștințe teoretice. Astfel, cunoașterea științifică a faptelor joacă un rol dublu: ansamblu de fapte formează baza empirică pentru înaintarea ipotezelor și construirea concepțiilor; faptele au un rol decisiv în înaintarea teoriilor sau dezmințirea (contestarea) acestora.

Conform argumentelor savantului V. I. Vernadskii faptele științifice alcătuiesc conținutul principal al cunoștințelor științifice și a lucrării științifice. Acestea, dacă sunt corect stabilite, sunt totalmente necesare și indiscutabile.

Prin urmare, experiența empirică – mai cu seamă în știința contemporană – se planifică, se construiește teoretic, iar faptele totdeauna așa sau altfel sunt încărcate teoretic conform cărora este marcată orice realitate conceptuală. În concluzie la cele relatate, în viziunea lui K. Popper , este absurdă credința că putem începe o cercetare științifică prin „careva observări" neavând nimic asemănător cu teoria, cu un oarecare punct de vedere conceptual. Aceasta ne-ar duce în eroare – a avea o viziune conceptual greșită. Astfel, argumentăm că teoria direcționează calea experimentatorului, a cercetătorului pe teren.

Un rol important în atingerea rezultatelor științifice îl au nu numai argumentele, ca bază, dar și a ține cont direct de cerințele față de a deduce, de a evidenția și concluziona, de a nu încălca legile și principiile logicii și dialecticii. Astfel, este necesar de avut în vedere, că gândirea rațională este raportată nu numai la simțul cercetătorului, dar și la alte forme de cunoaștere, acestea fiind factorii: emoțiile, fantezia, imaginațiile. *Filosoful cu renume, R. Descartes era convins că pentru realizarea (utilizarea) metodei raționale este necesar să ținem cont de intuiție care ne apropie de principii și deducții*. Într-adevăr intuiția cere concentrarea tuturor facultăților de cunoaștere ale individului, în care se acumulează toată experiența individuală și socioculturală în perioada de dezvoltare a omului – intuiția simțului și intuiția intelectuală.

Mulți mari creatori ai științei subliniază, că nu se poate de negat rolul important al imaginației, fanteziei și intuiției într-o cercetare științifică. Procesul de cunoaștere a realității (a adevărului relativ) începe de la formularea problemei – formă de cunoaștere teoretică, conținutul acestui necunoscut încă de cercetător, dar care trebuie cercetat până la atingerea performanțelor.

În viziunea lui K. Popper, știința începe nu de la observări, dar de la problemă – trecerea de la una la alta, aceasta (problema) poate apare ca rezultat al contradicțiilor în diverse teorii sau ca rezultat al abaterilor dintre observările pe teren și teoriile cunoscute. Această teză este foarte actuală în cercetările noastre.

Concomitent cu formularea problemelor teoretice pentru cercetător este important *definirea ipotezei ca o formă de cunoaștere științifică, ce conține o presupunere făcută în baza unui sistem de factori, importanța adevărată a cărora nu este determinată și care necesită argumentare științifică (fiecare o altă nouă argumentată în baza celei anterioare chiar dacă rezultatele au fost negative)*. Astfel, în știință foarte des sunt primite două sau mai multe ipoteze lucrative care concurează între ele făcând teren pentru crearea altor ipoteze de o amploare mai largă. Astfel, în cercetarea temei utilizăm diverse ipoteze, inclusiv și cele explicative-descriptive.

Prin urmare, în metodologia contemporană, termenul „ipoteza" se întrebuințează (se utilizează) și ca formă teoretică de cunoaștere, ce presupune caracterul problematic și îndoielnic al cercetării, și ca metodă de cunoaștere științifică într-o cercetare. Este necesar ca *ipoteza* să fie formulată reieșind din conținutul materialului factologic și să nu conțină contradicții interzise de legile formale ale logicii umane, dar să poată da posibilitate să fie argumentată, concretizată sau contestată. Numai ipoteza verificată și argumentată devine o teorie, o concepție științifică, numai dacă la formarea (definitivarea) acesteia un rol decisiv îl are orientarea valorică a cercetătorului îndreptată către o cercetare științifică. Menționăm că ipotezele sunt: *generale, particulare (explicative) și lucrative*.

Cele generale sunt niște presupuneri argumentate despre diverse legități între fenomene și relații – acestea

constituie baza structurală a cunoștințelor științifice. *Ipotezele particulare sau explicative* sunt la fel niște presupuneri argumentate despre proveniența și însușirile (calitățile) ale unor fapte, evenimente (sau relații) concrete, a unor fenomene specifice căutărilor științifice. Despre *ipotezele lucrative* este necesar să cunoaștem, că acestea se înaintează chiar la primele etape de cercetare și servesc ca „o barieră" de orientare, un punct de reper al cercetării subiectului în dinamică.

În continuare, atenționăm asupra noțiunii de „*teorie*" – cea mai dezvoltată formă a cunoștințelor științifice, care reflectă integral legitățile și relațiile esențiale într-un domeniu al realității. *Teoria, în viziunea lui K. Popper, înseamnă un instrument, controlul (verificarea) căruia are loc în momentul utilizării și eficacitatea acestui experiment (control) se vede imediat.*

Unele din *scopurile principale* pe care trebuie să le urmărim prin teorie sunt: *a scoate în evidență tendințele și direcțiile (legitățile) principale ale dezvoltării acestora, a descoperi realitatea în unitate cu trecutul, prezentul și viitorul*. Astfel, orice teorie nu este o dogmă de veci, ea se află într-o permanență schimbare și precizare. Cea mai practică teorie într-o cercetare în prezent este „cea mai matură" și care este necesar s-o utilizăm la cel mai înalt nivel și, în același timp, permanent (în continuu) s-o analizăm multidimensional completând-o reușit conform cerințelor actuale ale vieții și ale practicii.

Prin urmare, în științele socio-umanistice rezultatele metodelor de cercetare pe teren (observarea, intervievarea) în cea mai mare măsură depinde de cercetător (observator, interogator), de orientările lui valorice și de alți factori subiectivi ai acestuia: de conștientizarea modului de trai al informatorului (actorului social), dorința noastră de a înțelege lumea interioară a acestora. Astfel, *etnometodologia ne ajută ca rezultatele descrierii și a observării fenomenelor sociopsihologice să fie completate de idei convingătoare – un model larg utilizat în etnografie, antropologie socială și culturală, sociologie și culturologie, psihologie socială*.

Cele relatate mai sus argumentează *teza – nivelul empiric și cel teoretic este de nedespărțit și că știința ca un sistem integru și dinamic a cunoștințelor se dezvoltă și se îmbogățește prin date empirice noi, generalizându-se într-un sistem nou de forme și metode-sistem ale cunoașterii științifice*.

Este necesar să avem în vedere schimbările care au loc în caracterul teoriilor, că se schimbă și specificul practicii sociale și că orice teorie este orientată să satisfacă necesitățile oamenilor, și că servește practicii de la care ia naștere ea însăși, direcționând mersul practicii, statutul, legile și principiile acesteia, devenind „un regulator spiritual" al activității practice în cercetarea fenomenului migrațional și a familiei rurale.

3. Familia rurală: evaluăre gender

Familia rurală ca grup social în contextul fenomenului migrațional nu poate fi cercetată științific fără a cunoaște noțiunile de gen-gender și statistică de gen-gender. Se știe că genul se referă la diferențele dintre femei și bărbați determinate social și cultural, care sunt învățate și care se schimbă în timp și în spațiu. Astfel problematica de gen-gender își are rădăcinile în diferențele biologice (genetice), dar formată de mediu, experiențe culturale și tradiții, norme și valori sociale, moral-spirituale.

Genul în lucrarea prezentă constituie un model de concept, prin care se analizează responsabilitățile și rolurile, nevoile și succesele femeilor și bărbaților în comunități rurale.

Noțiunea de gender include individualitățile social-culturale ale genurilor (femei și bărbați). Omul nu se naște *femeie și bărbat* dar devin în durata timpului, rolul principal în acest proces îl dețin factorii sociali și culturali. Pe parcursul secolelor multe paradigme referitoare la problemele femeilor și bărbaților reflectau asocieri cu termenii și noțiunile de *gen* și *sex*. Pentru argumentări de viitor ale acestor "dominante" în cercetările științifice, savanții au introdus *noțiunea gender.* Sociologii, antropologii, psihologii pe larg utilizează îmbinările *stratificarea gender a societății, diferențierea gender a muncii, relațiile gender, stereotipuri de comportament și gândire gender*.

Parlamentul Republicii Moldova spre a încuraja cercetătorii, profesorii, genurile au primit *Legea cu privire la asigurarea egalității de șanse între femei și bărbați* (nr. 5-XVI din 09.02.2006), care prevede asigurarea egalității de șanse între femei și bărbați în diverse domenii: public, social-economic, educație și sănătate.

În această ordine de idei este necesar să înțelegem *ce înseamnă noțiunea gender ca categorie științifică în științele socio-umaniste*. Prin urmare, realitatea științifică în plan reproductiv trebuie explicată prin fenomenul interdependenței celor trei concepții universale, utilizate de savanți în efectuarea cercetărilor gender, *a teoriilor: construcției sociale, socializării și interacțiunii.*

Familia contemporană moldovenească a evaluat în bază principiului sincroniei și complementarității rolurilor feminine și masculine, în timp (pe parcurs) determinând un sistem familial de structură extinsă, multigenerațională, autoritar – paternă, care mai târziu este cunoscută ca familie nucleară cu un specific de raporturi păstrate și valorificate. Caracteristica de bază a familiei în prezent include două fenomene – *fragilitatea și instabilitatea* (Cojocaru, 2007, 277).

În procesul de transformare radicală a societății se modifică toată structura socială, suportă schimbări institutul social – *familia*, care rămâne a fi nucleul de bază ce consolidează societatea și modifică semnificativ relațiile conjugale, intergene-raționale, comportamentul premarital al tinerilor și apar modele familiale noi, se observă toleranța socială față de noile forme de comportament familial (Familia, 2005, 78).

Pentru a ne apropia de scopul pe care îl urmărim este important să înțelegem etimologia cuvântului *familie*. Acesta, după M. Mauss (Franța) este, fără îndoială, cea care îl apropie de sanscritul *dbăman* (casă). La origine *familia* cuprinde personalități, indivizi și relații, lucruri (obiecte) și virtuție (Mauss, 1997, 164). Cum este și firesc, motivația temei cere *să explicam termenul de tradițional modern și post-modern în ceea ce privește familia*, generalizând semnificația lor în modul de trai al poporului moldovenesc.

Familia tradițională este specifică societăților agrare și se caracterizează printr-o structură extinsă pe mai multe generații, cu un număr mai mare de copii considerați ca un dar de la Dumnezeu și cu o construcție a ordinii familiale de tipul – tată, mamă și copii.

Familia modernă sau *familia patriarhală* este specifică societăților atât agrare cât și industriale (satului și orașului). Modelul nuclear de familie se caracterizează printr-o diviziune clară a rolurilor între soți, în care bărbatul lucrează pentru a asigura bunăstarea familiei, iar femeii îi revin responsabilitățile casnice și de creștere a copiilor. Relațiile patriarhale admit că bărbatul controlează totul (capul familiei) și ia decizii, iar femeia se găsește într-o poziție de subordonare în sfera privată a familiei. În familia modernă părinții, prin investiția afectivă și educativă în copii, reprezintă pivotul întregii vieți familiale, iar nașterea lor răspunde mai des unor scopuri naționale sau religioase. *Familiile postmoderne* (mai des întâlnite) se caracterizează prin vârsta înaintată a soților la momentul căsătoriei, prin relațiile gender mai echilibrate și mai echitabile între soți, printr-un curs al vieții familiale diversificat și fragmentat. În acest cuplu nașterea copiilor este determinată de dorința de autoafirmare și autorealizare a partenerilor.

În societățile postmoderne copiii se confruntă tot mai des cu fenomenul de separare a părinților (divorțul), cu convieţuirea cu un părinte sau cu părinți sociali și frați vitregi. Aceste și alte obiective afectează suportul emoțional și material al tinerei generații și modul în care își vor constitui și gestiona propria traiectorie familială la vârsta adultă (Studii, 2004, 205).

Societatea moldovenească se află în căutarea ideilor, instituțiilor, organizațiilor sociale, care să asigure stabilitatea și integritatea raporturilor sociale. Spre deosebire de alte structuri sociale, familia în toate timpurile a avut pentru indivizi o semnificație foarte precisă, reprezentând un simbol de stabilitate, apropiere emoțională și de susținere psihologică.

Printre evenimentele principale, ce s-au produs după anul 1990 și au influențat substanțial asupra funcționării familiei, pot fi evidențiate următoarele: liberalizarea sferei economice și crearea sectorului privat; desființarea colectivităților agricole (colhozurilor) și împroprietărirea țăranilor; formele de privatizare; distrugerea sectorului industrial, șomajul; liberalizarea prețurilor; migrația în masă; reducerea nivelului de protecție socială a familiei, scăderea responsabilității părinților față de educația copiilor; ridicarea ratei divorțurilor. Aceste și alte fenomene au condiționat transformarea familiei, provocând membrii ei să se adapteze din mers la noile cerințele sociale psihologice.

Unii cercetători, analizând tendințele de dezvoltare a familiei, sunt de părerea că această instituție se află în criză privitor la îndeplinirea funcției educative, la organizarea familiei ca grup social. În opinia lor cauzele crizei familiei sunt: lipsa spațiului locativ, situația precară a sănătății, pierderea serviciului, fenomenul migrațional ca rezultat a crescut rata divorțurilor, nivelul delicvenței juvenile, s-au intensificat conflictele și violența în familie, este în creștere nivelul criminalității.

Tendințele negative ale dezvoltării climatului familial au favorizat aparența opiniilor cercetătorilor din diferite domenii de a *argumenta revenirea societății la tipul de familie tradițională.*

Așadar, aspectele socio-psihologice ale vieții de familie, așteptările, normele scrise și nescrise, cerințele reciproce ale soților, relațiile intra/interpersonale influențează asupra situației materiale, educației moral – spirituale ale membrilor familiei. Bazându-ne pe rezultatele investigațiilor științifice, susținem opinia specialiștilor că familia contemporană a pierdut mult din caracterul ei de instituție socială, cuplul familial fiind orientat mai mult în satisfacerea propriilor interese și mai puțin în realizarea funcțiilor unei instituții sociale a statului, dat fiind că acestea (funcțiile) familiei se află nedespărțit de necesitățile societății și a fiecărui individ.

Analiza temei se dezvăluie în jurul unui concept, care include tendințe de performanțe ce determină individualități socio-culturale și socio-psihologice, modele de relații intra/interpersonale și familiale, stereotipuri de gândire și comportament. În acest context, evident că nu putem pătrunde sensul adevărat al enigmelor „femeia și bărbatul", fără a stabili ce fac ei pozitiv – bine și frumos și ce fac ei nepotrivit sensului uman.

De aceea subliniem, că cercetarea gender presupune depistarea similitudinilor și divergențelor dintre cele două genuri, o caracteristică a comportamentelor, o analiză a raporturilor dintre ele.

În viziunea noastră, materialele de teren argumentează problema, privind stratificarea rolurilor și identificarea modelelor de gender tradițional, ținând cont de diferențierea de rol-gen și de comportament – normă acestea constituind orientările valorice ale membrilor superiori ai familiei.

Analiza materialelor de teren ne-a dat posibilitate să evidențiem factorii ce dirijează comportamentul individual al femeii și al bărbatului din familiile, în majoritate, rurale.

Ultimii peste douăzeci de ani se caracterizează prin procese de deratizare a culturii și prin pierderi din cultura tradițională sub influența , îndeosebi, a factorilor migrationali și a tendințelor cultural-europene moderne.

Conform scopului pe care-l urmărim, subliniem, că familia și mediul în care se formează personalitatea copilului rămân a fi *școala mamei și a tatei* și *cei șapte ani de acasă*.

Adnotațiile textuale ale informatorilor de pe teren constituie un sistem de gender familial: similitudini și divergențe, individualități social-culturale și psihologice ale părinților și copiilor. Acestea relevă particularitățile specifice ale membrilor familiei în relațiile „noi unul despre altul" și „noi despre alții și despre noi înșine". În acest context noțiunile de stimă și de respect, de dragoste față de mamă și de tată sunt raportate la sentimentul prieteniei și la simțul frumosului, la ajutorul material și moral, la greutățile prin care trec părinții pentru a-și crește copiii, la statutul familiei nucleare.

Caracteristica relațiilor din familia tradițională scoate în evidență următoarele situații de problemă:

- aproape 48% de fete și 22% de băieți subliniază că mamele tot mai mult își asumă grijile familiei, că bărbații (tații) caută „un refugiu", se eschivează de cele mai multe activități sau au nevoie de a fi dirijați;
- divorțul, de cele mai multe ori, nu este acceptat, îndeosebi de mame și bunici;
- peste 80% de tineri, mai cu seamă fetele nu pot înțelege un aspect al vieții familiale. De ce părinții foarte puțin comunică între ei? De ce sentimentele de stimă și respect, de dragoste unul față de altul „sunt o taină" pentru cei din jur?
- tinerii din familiile intelectualilor aproape în unanimitate nu se împacă cu situația părinților, cu sta-

tutul actual al acestora, care migrează din țară și condiționează indiferența față de profesii;

- numai fiecare al doilea tânăr(ă) menționează că pe drept cuvânt, se mândrește cu biografia părinților.

Rezultatele cercetărilor argumentează unele teze privind viziunea părinților asupra copiilor aceasta fiind:

- generația tânără trebuie să fie mai receptivă față de sentimentul de dragoste, să manifeste mai multă stimă și respect față de mamă și de tată, de bunei, de neam, să-și iubească mai mult țara.

Informatorii și actorii sociali de toate vârstele menționează (la fel și experții) în unanimitate:

- în activitățile gospodărești trebuie să participe ambii părinți și copiii;

- migrația femeilor din țară este nu numai rezultatul situației precare din societate, dar mult mai mult alții diferenței și orgoliului, egoismului bărbaților;

- divorțul este ca o consecință a lipsei de comunicare, de nedorință a ne cunoaște mai bine unul pe altul, de lipsa de toleranță etc.

Prin metodele observărilor și intervievărilor am determinat două modele gender: grupul bărbaților activi independenți, care sunt siguri pe sine, stăpâni pe situație, și grupul femeilor expresive, care sunt darnice, duioase, drăguțe, compătimitoare. Calitățile tradiționale feminine sunt: emotivitatea, compasiunea, bunăvoința, gingășia, devotamentul față de cei apropiați, încăpățînarea, iar cele masculine – activitatea, independența, încrederea în sine, rezistența, egoismul.

Evoluția relațiilor sociogender, parțial definită contextual oferă o modalitate de decodificare a noțiunilor privitor la relațiile în familie și de explicare a conexiunilor dintre formele de interacțiune socio-umană. Abordarea structural – constructivistă a fenomenului „relație – social – familie" formează în permanență o identitate social-psihologică, care, după Emil Durkheim argumentează, că „individul nu are valoare decât prin societatea care îi dă funcție și conștiință morală" (Bejan-Volc, 2004, 178-179).

În această ordine de idei un rol important îl are asistența socială, scopul căreia este de a contribui la identificarea copiilor în situații de risc și a le crea condiții necesare pentru trai. Cifrele de mai jos vorbesc de la sine. În cazul familiilor fără copii numai 16,9% sunt sărace, în cazul celor cu un copil – 21,6%, iar în cazul celor cu 4 și mai mulți copii – 29,5% (Raport, 2000, 71).

În prezent grupul social cel mai defavorizat care are nevoie de asigurare și protecție socială alcătuiește 24% din populația Republicii Moldova, iar 1/3 din acestea constituie „grupul de risc", supus îndeosebi, sărăciei și relațiilor nefavorabile în familie (Strategie, 2003, 126).

Așadar, familia reprezintă o comunitate de oameni uniți prin legături de căsătorie (rudenie) – soț, soție și paterne – părinți, copii. Ea îmbină într-un complex latura biologică cu cea socială.

Deci, familia reprezintă celula primară a societății, bazată pe legalizarea juridică a căsătoriei și pe îndeplinirea anumitor funcții ca cea: economico-gospodărească, procreativă, educativă, de socializare etc. (Ciobanu-Țurcanu, 2005, 363).

Etnologia relațiilor de rudenie ne vor ajuta să-l înțelegem mai bine pe „celălalt" și, oglindindu-ne în el, să ne cunoaștem mai bine pe noi înșine... și că gândirea științifică și gândirea socială se găsesc împreună, legătura care marchează scrierile de sociologie în devenire. Primele teoretizări sunt, mult mai clare decât cu un secol în urmă, sunt orientate prin atitudinea autorilor lor în materie de reformă socială și familială, că pornind de la constatări curente de ordin social, „rudenia nu este doar un joc amuzant, ci o adaptare la realitățile dure ale unei existențe aspre..." Levi-Strauss afirmă că „ceea ce conferă înrudirii caracterul ei de fapt social nu constă în ceea ce trebuie ea să păstreze de la natură, ci în demersul esențial prin care ea se separă de acesta". De altfel relațiile sociale includ relațiile de rudenie (rudenia și înrudirea) și alături de obiceiuri, limbă, mitologie, forme de artă, structuri socio-economice etc. constituie un capitol aparte în orice tratat de antropologie culturală și socială sau etnologie, subiectul fiind bine tratat de către sociologi. Cu toate acestea progresele în studiul relațiilor de familie nu se arată prea spectaculoase și concluziile adesea sunt divergente (Constantinescu, 2000, 29-31, 45).

„În prezent o serie de forme și de funcții ale familiei sunt comune și constituie un element ce le unifică în timp", – spunea savantul român N. Constantinescu. Toate formele de tipul: „relație-funcție", „funcție-tip de rudenie", „relație-tip de înrudire", au o deosebită semnificație: se dezvoltă realmente și sunt niște fenomene într-un spațiu. De aceea, în organizarea cuplului conjugal oficializat (familie) noțiunile de „bărbat" și de „femeie" trebuie privite nu ca diferențe de sex, ci în dependență de asumarea fiecăruia din ei a funcțiilor de bărbat și de femeie. Funcția primară și esențială, căsătoria, la rândul său, răspunde unei pluralități de funcții care reglementează în timp și spațiu raporturile dintre indivizii diferitor grupuri sociale, legate prin relații de consangvinitate și de afinitate. Durabilitatea familiei sau permanența familiei în timp depinde de atitudinea față de căsătorie, de conceptul acestei căsătorii. Funcții-le sociale ale căsătoriei presupun și relațiile dintre părinți și copii, deci, rostul uniunii conjugale este de a-i proteja pe cei mici, de a le asigura bunăstarea materială și morală. Căsătoria, în toate timpurile, a avut o semnificație economică, care, și ea la rândul său, ține de noțiunea „spațiu", prin implicarea în acțiunea realizării sale a unor categorii mai largi de oameni – familie, clan, vecinătate, sat etc. Este evident că societatea de familii funcționează în baza unei reguli, a căror respectare menține echilibrul intern al sistemului familial – multe pornind de la voința și responsabilitatea femeii, de la formele ei de manifestare (Constantinescu, 2000, 83).

Textul lucrării constituie o cercetare a modului de trai al unui popor, premisele acesteia fiind, pe de o parte, realitatea, „ca fiind o calitate a fenomenelor pe care le recunoaștem ca independente de viața noastră" și înțeleasă „ca o certitudine că fenomenele sunt reale și că au anumite caracteristici specifice, iar mentalitatea omului ține de universul simbolic conceput ca o matrice a tuturor înțelesurilor social obiectivate și subiectiv reale" (Berger, Luckman, 1999, 114).

Scopul pe care îl avem în atenție este că, cercetarea noastră va fi un model al realității moldovenești, a modului de viață, a relațiilor intra/interfamiliale. Ne-am propus să relevăm un model de adevăr științific controlat și promovat de specialiștii din diverse domenii, ce au însușit mai multe moduri de înțelegere

a practicii și teoriei științifice etnologice și etnosociologice, noi aplicându-le în contextul relațiilor migraționale rurale.

3.1 Căsătoria – un cod de principii morale

Căsătoria a fost/este una din marile ocazii sociale ale comunității moldovenești. Formele de realizare ale căsătoriei erau și sunt variate, acestea cer cunoașterea multiplelor coordonate ce definesc statutul căsătoriei.

Căsătoria, o „Sfântă Taină" pentru biserică, un contract social pentru puterea laică, era/este un eveniment major în viața individului și a comunității. Aceasta mai înseamnă „încuscrirea" familiilor. Apar alături de *mamă/tată, fiică/fecior și noră/ginere, cuscra/cuscru* (pentru părinți) și *soacră/socru* (pentru tineri).

Odată cu formarea familiei noi în relația „*fiică – ginere*", „*fecior – noră*" i-au naștere noi termeni de rudenie – *copii/nepoții* pentru *mamă* și *tată*, *soacră* și *socru* (bunici).

Relațiile de rudenie inter/intrafamiliale formează un alt corp social din *soră/frate, mătușă/moș, nene, cumnat/cumnată, nașă/naș* (părinți de cununie).

În tabelele 1-4 este prezentată rata indicatorilor privind alegerea partenerului și formarea cuplului marital. Căsătoria este un obiectiv social legitim, care depinde de orientările valorice ale tinerilor, de calitățile lor social-culturale și psihologice, de modelul de afirmare a genurilor.

Alegerea partenerului de viață în anii 80 ai secolului trecut depindea mult de sfera de activitate. Cei mai activi erau tinerii cu studii, care lucrau în sistemul ocrotirii sănătății – pentru ei persoana trebuia să fie sănătos(oasă) și bogat(ă) – peste 60% de respondenți, apoi tinerii din sfera învățământului – peste 50% de actori sociali. Fetele preferau mai mult următoarele calități: „să fie puternic și sănătos" și „fară apucături rele" (Tabelul 1).

Criteriile de alegere a partenerului în ultimii zece ani pentru femei și bărbați erau:

- „să fie cuminte, amabil(ă)" – peste 65% de respondenți;
- „să fie bun(ă) gospodină, gospodar" – peste 45%;
- „.să fiu îndrăgostit(ă)" – aproape 50%;
- „să fie bun(ă) la suflet și darnic(ă)" – peste 40% de respondenți.

Ambele genuri se pronunță: *să fie cuminte și amabil(ă), îndrăgostit(a),bun(ă) gospodar/gospodină, sufletist(ă)*, iar *frumusețea, bogăția, studiile* se situează pe planul doi (Tabelul 2).

În viziunea genurilor (femei și bărbați) pentru formarea cuplului familial în prezent în contextul național-tradițional (Tabelul 3) trebuie să existe: „*o dragoste frumoasă*" (69% femei, 52% bărbați); „*dorința de a avea copil*" (respectiv 30% și 42%); pentru că „*așa este dat de la Dumnezeu*" (respectiv 46% și 32%). Pentru alții, motive importante sunt (Tabelul 4): *dorința de avea un prieten de suflet* (47% pentru femei, 42% pentru bărbați); *dorința de a se afirma* (respectiv 28% și 24%); *credința în dragoste* (29% pentru femei, 23% pentru bărbați).

Tabelul 1

Nivelul de exigență al femeilor în raport cu cel al bărbaților în funcție de sfera de activitate (în % din numărul de 400 de respondenți, anul 1997)*

Cum trebuie să fie un bărbat?	**Sfera de activitate**					
	În asociațiile pe acțiuni	**În sfera deservirii sociale**	**În sfera învățământului**	**În sfera asistenței medicale**	**În sectorul particular**	**În serviciul temporar, fără lucru, la pensie**
Harnic	**42,0**	**35,0**	**52,0**	**56,0**	**40,0**	**29,0**
Duios, mângâitor	**28,0**	**21,0**	**43,0**	**44,0**	**23,0**	**17,0**
Sănătos și puternic	**35,0**	**35,0**	**51,0**	**61,0**	**29.0**	**50,0**
Bogat	**34,0**	**28,0**	**36,0**	**64,0**	**29,0**	**42,0**
Iubitor	**38,0**	**24,0**	**58,0**	**50,0**	**34,0**	**33,0**
Fără apucături rele	**51,0**	**52,0**	**55,0**	**58,0**	**43,0**	**42,0**

* Mai mult de 100 % arată că cei chestionați au indicat două variante.

În cercetările noastre caracteristicile genurilor, efectuate de către experți, se înscriu în conținutul tezelor unor specialiști în domeniu. „Atitudinea conștientă a femeii, afirmă cunoscutul psiholog elvețian G. Iung, are în general un caracter personal mult mai strict decât cea a bărbatului. Universul ei este compus din tați și mame, frați și surori, soți și copii, prieteni și, numai ceva mai târziu, din carieră". Psihologul K. Hornev menționează că „specialiștii au elaborat o psihologie a bărbaților pentru bărbați. Și femeia, și bărbatul în plan social tind să prezinte celorlalți imagini similare. Dar în acest aspect bărbatul, grație reprezentărilor sociale, stereotipurilor, prejudecăților, trebuie să corespundă unor așteptări, deosebite de cele la care urmează să se conformeze femeia". Imaginea sau persoana ei trebuie să corespundă „omului forte". Or „un bărbat adevărat" nu trebuie să plângă, nu trebuie să fie sentimental, pe de altă parte trebuie să fie calm, dârz, tolerant, mărinimos, onest (Bejan-Volc, 2004, 166-170).

Tabelul 2

Criteriile de alegere a partenerului de viață în funcție de gen
(în % din numărul de 1000 de respondenți, anul 2002) *

Indicatorii	Pentru:	
	Femei	Bărbați
Cu studii	**36,0**	**30,0**
Bun(ă) gospodar(dină)	**40,0**	**50,0**
Frumos(oasă)	**19,0**	**33,0**
Bogat(ă)	**17,0**	**12,0**
Să fiu îndrăgostit(ă)	**50,0**	**47,0**
Să fie din viță aleasă	**8,0**	**4,0**
Cuminte, amabil(ă)	**77,0**	**63,0**
Bun(ă) la suflet, darnic(ă)	**42,0**	**44,0**

*Respondenții au indicat mai multe variante

Tabelul 3

Motivele de formare a cuplului marital în funcție de gen
(în % din numărul de 1000 de respondenți, anul 2002) *

Indicatorii	Pentru:	
	Femei	Bărbați
Ce vă determină să vă căsătoriți?		
Singurătatea	18,0	23,0
Vârsta	12,0	17,0
Dorința de a avea copii	30,0	42,0
Așa este dat de la Dumnezeu	46,0	32,0
Dragostea frumoasă	69,0	52,0
Este mai interesant de trăit	19,0	22,0

*Subiecții au ales până la două variante.

Tabelul 4

Criteriile față de formarea unei căsătorii
(în % din numărul de 1000 de respondenți, anul 2002) *

Indicatorii	Pentru:	
	Femei	Bărbați
Ce criterii alegeți?		
O situație materială	9,0	13,0
Un prieten de suflet	47,0	46,0
Să am specialitate	7,0	4,0
Să fiu sănătos	8,0	6,0
Încredere în dragoste	29,0	23,0
Vreau să mă mândresc cu familia	28,0	24,0
Așa procedează toată lumea	4,0	7,0

• Subiecții au indicat până la două variante.

Este cunoscut că femeia mult mai bine reușește să-și controleze emoțiile și le poate utiliza „eficacitatea" în diverse relații cu bărbații. O astfel de facultate le lipsește bărbaților. Acesta nu este un reproș la adresa genului opus, ci un dat, pe care trebuie să-l cunoaștem și de care trebuie să ținem seama. Constatăm o revenire neîntârziată sau poate pentru mulți o reușită tradițională în permanență a celor spuse de Apostolul Pavel:

- Supuneți-vă unul altuia în frica lui Hristos... bărbatul necredincios se sfințește prin femeia credincioa-

să și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbatul credincios (Corinteni, 14).

Autorul susține ideea de respectare a pluralismului formelor social-culturale familiale, argumentând această teză (în baza cercetărilor de teren) prin schimbarea familiei rurale în perioada de tranziție la relațiile de piață, a democratizării societății și a influenței civilizației europene.

Astfel, dacă modelul de trai primit de multe familii rurale, constituie o normă civilizată de relații intra și interpersonale, bazată pe tradițiile strămoșești, este cert, în primul rând, atingerea unui mod progresiv de viață familială, o continuitate de valori ale neamului, o formă de identitate dintre prezent și trecut (Bejan-Volc, 2002, 12, 137).

În concluzie menționăm că relațiile de rudenie țin direct de cultura unei civilizații, constituind un fenomen social prin excelență, ce reglementează viața unui grup. acesta având un statut obligatoriu pentru fiecare membru, el/ei „fiind sancționat/sancționați" pentru comportamente deviante de la normă. Prin urmare, Cl. Levi-Strauss susține că în societatea umană înrudirea nu se stabilește și nu se perpetuează decât de și prin modalități determinate de alianțe.

Termenii care intră în relație în cadrul celei mai simple structuri a rudeniei sunt tatăl, mama, fiul și fratele mamei, în cadrul acestei structuri fiind identificabile toate cele trei tipuri posibile de relații familiale, respectiv o relație de consangvinitate, o relație de alianță, o relație de filiație; cu alte cuvinte, o relație de „frățietate" (frate – frate, frate – soră, soră – soră), o relație de la părinte la fecior de egalitate cu consangvinitatea și filiația, determinate biologic, a alianței, esențialmente socială.

Etnologia relațiilor de rudenie ne vor ajuta să-l înțelegem mai bine pe „celălalt" și, oglindindu-ne în el, să ne cunoaștem mai bine pe noi înșine... și că gândirea științifică și gândirea socială se găsesc împreună, legătura care marchează scrierile de sociologie în devenire. Primele teoretizări sunt, mult mai clare decât cu un secol în urmă, sunt orientate prin atitudinea autorilor lor în materie de reformă socială și familială... că pornind de la constatări curente de ordin social, „rudenia nu este doar un joc amuzant, ci o adaptare la realitățile dure ale unei existențe aspre..." Levi-Strauss afirmă că „ceea ce conferă înrudirii caracterul ei de fapt social nu constă în ceea ce trebuie ea să păstreze de la natură, ci în demersul esențial prin care ea se separă de acesta". De altfel relațiile sociale includ relațiile de rudenie (rudenia și înrudirea) și alături de obiceiuri, limbă, mitologie, forme de artă, structuri socio-economice constituie un capitol aparte în orice tratat de antropologie culturală și socială sau etnologie, subiectul fiind bine tratat de către sociologi. Cu toate acestea progresele în studiul relațiilor de familie nu se arată prea spectaculoase și concluziile adesea sunt divergente (Constantinescu, 2000, 29-31).

„În prezent o seric de forme și de funcții ale familiei sunt comune și constituie un element ce le unifică în timp", – spunea savantul român N. Constantinescu. Toate formele de tipul: „relație-funcție", „funcție-tip de rudenie", „relație-tip de înrudire", au o deosebită semnificație – se dezvoltă realmente și sunt niște fenomene într-un spațiu. De aceea, în organizarea cuplului conjugal oficializat (familie) noțiunile de „bărbat" și de „femeie" trebuie privite nu ca diferențe de sex, ci în dependență de asumarea fiecăruia din ei a funcțiilor de bărbat și de femeie. Funcția primară și esențială, căsătoria, la rândul său, răspunde unei pluralități de funcții care reglementează în timp și spațiu raporturile dintre indivizii diferitor grupuri sociale, legate prin relații de consangvinitate și de afinitate. Durabilitatea familiei sau permanența familiei în timp depinde de atitudinea față de căsătorie, de conceptul acestei căsătorii. Funcțiile sociale ale căsătoriei presupun și relațiile dintre părinți și copii, deci, rostul uniunii conjugale este de a-i proteja pe cei mici, de a le asigura bunăstarea materială și morală. Căsătoria, în toate timpurile, a avut o semnificație economică, care, și ea la rândul său, ține de noțiunea „spațiu", prin implicarea în acțiunea realizării sale a unor categorii mai largi de oameni – familie, clan, vecinătate, sat etc. Este evident că societatea de familii funcționează în baza unei reguli, a căror respectare menține echilibrul intern al sistemului familial – multe pornind de la voința și responsabilitatea femeii, de la formele ei de manifestare (Constantinescu, 2000, 31).

Textul lucrării constituie o cercetare a modului de trai al unui popor, premisele acesteia fiind, pe de o parte, realitatea, „ca fiind o calitate a fenomenelor pe care le recunoaștem ca independente de viața noastră" și înțeleasă „ca o certitudine că fenomenele sunt reale și că au anumite caracteristici specifice, iar mentalitatea omului ține de universul simbolic conceput ca o matrice a tuturor înțelesurilor social obiectivate și subiectiv reale" (Berger, Luckman, 1999, 114).

Scopul pe care îl avem în atenție este că, cercetarea noastră va fi un model al realității moldovenești, a modului de viață, a relațiilor intra/interfamiliale. Ne-am propus să relevăm un model de adevăr științific controlat și promovat de specialiștii din diverse domenii, ce au însușit mai multe moduri de înțelegere a practicii și teoriei științifice etnologice și etnosociologice, noi aplicându-le în contextul relațiilor migraționale rurale.

4. Familia rurală: dimensiuni relaționale

Analiza datelor ultimului recensământ (octombrie, 2004) referitor la institutul familiei ne elucidează o tendință, un declin demografic înregistrând o scădere a populației Republicii Moldova cu 274 mii persoane față de datele recensământului din anul 1989, constituind mediu anual de 0,5%. Descreșterea populației în această perioadă a fost influențată de reducerea natalității și de soldul negativ al migrației externe. Această reducere se reflectă în structura populației pe vârste. Populația de sex feminin alcătuiește 51,9% (2004) față de 52,35% (1989). Numărul femeilor înregistrate în ultimul recensământ (2004) a constituit 1.755.643 persoane, depășind cu 128 mii numărul bărbaților. La 1000 de persoane de sex feminin revin 927 de persoane de sex masculin față de 912 de persoane în anul 1989, înregistrând un număr mai mare de persoane de sex feminin cu vârsta mai mare de 30 ani.

Urmărim procesul de „îmbătrânire demografică" a populației, în primul rând, prin reducere populației cu vârsta sub 15 ani și creșterea numărului de persoane cu vârsta de peste 60 ani. Astfel, în anul 1989 aceste

categorii de vârste constituiau respectiv 29,6% și 12,6% din numărul populației, iar în anul 2004 respectiv 21,0% și 14,3%.

Este necesar să menționăm că numărul total al cuplurilor recenzate (2004) a constituit 801 mii, dintre acestea 58 mii au declarat că sunt căsătoriți neoficial (trăiesc în uniuni consensuale), 68,7% dintre care sunt locuitori în mediul rural.

În acest context se cere a medita asupra unei noi definiții de *familie*.

Nivelul natalității în localitățile rurale se menține mai înalt decât în localitățile urbane, constituind respectiv 11,5% și 9,1% și mai mulți născuți vii sunt băiței. Tot mai mulți copii se nasc în afara căsătoriei – acest număr fiind de 24,5% din numărul total al născuților.

Prin urmare, subliniem că comportamentele familiale sunt în mare măsură imprevizibile și această situație ne impune să promovăm politici adecvate noilor modele familiale, dat fiind că apar alte stiluri de viață paralel cu stilul familial, ceea ce este inevitabil în condițiile actuale și în perspectivă.

Familia ca unitate fundamentală, ca nucleu al societății în ultimele peste două decenii a suferit serioase transformări în structură, formă și funcții. Forma tradițională a familiei s-a devalorizat ca entitate socială. Criza societății a marcat substanțial toate procesele de evoluție și dezvoltare a familiei și în consecința acestora au apărut probleme în socializarea tinerei generații, unul din motive fiind părinții, care sunt dezorientați social, ei (tinerii) adaptându-se la situația lor.

Mulți părinți, fiind preocupați de realizarea unor funcții, inclusiv orientați în căutarea unui loc de muncă bine plătit, până în prezent continuă să lase educația și îngrijirea copiilor pe seama buneilor, rudelor, vecinilor și chiar pe seama societății. Deseori părinții satisfac întru-tot dorințele odraslelor fără să conștientizeze pericolul care-i așteaptă mai târziu, acestea devenind iresponsabili și apți de a se manifesta, pozitiv a se autorealiza în societate.

Migrația părinților a ajuns a fi un fenomen foarte răspândit în ultimul deceniu și caracteristic pentru toate statele ex-socialiste. Este un fenomen destul de complet, asociat și cu alte fenomene și influențat de factori obiectivi și subiectivi.

Cercetările de teren și datele statistice demonstrează că un număr impunător de copii și tineri-adolescenți au rămas în îngrijirea bătrânilor-pensionari. În fiecare a doua familie unul sau mai multe persoane sunt plecate după hotare.

Pentru a argumenta unele teze formulate mai sus amintim, că satul este considerat de Dimitrie Gusti și urmașii săi ca o unitate socială, prin care-și duce viața o societate de oameni, este oglinda cu credință a macrocosmosului național în calitatea sa de microcosmos social, își desfășoară firesc manifestările sale economice, spirituale, morale, culturale. Scopul urmărit constă în a scoate în evidență o serie de similitudini și divergențe în relațiile „*părinți-copii*" din comunitățile rurale. Studiul se încadrează în spațiul teoretic al domeniilor științifice adiacente: etnologie, antropologie, psihologie socială, etnosociologie, sociolingvistică.

În această ordine de idei credem că aprecierile copiilor, ce vizează „portretul psihologic" al părinților, ne vor furniza informații cu privire la stereotipurile de comportamente și de gândire, vor semnifica tendințe și afirmări, caractere și conflicte. Subliniem, că problematica aspectelor gender în relațiile „*părinți-copii*" este foarte complexă, are diverse marcaje, care se interpretează din mai multe perspective teoretico-metodologice.

Așa cum specialiștii agreează ideea că toți oamenii sunt diferiți și relațiile între genuri la fel sunt mult diferite, asemănările și deosebirile în formula „părinți-copii" ar putea să nu fie mult specifice în contextul relații, atitudini, comportamente. Referindu-ne la relații, avem în vedere învățarea rolurilor sociopsihologice ale membrilor familiei (părinți, copii), care să permită o reglare a comportamentelor corespunzător normelor tradițional-culturale acceptate în societatea rurală. E firesc ca să ținem seama și de factorii ereditari, care joacă un rol însemnat în modul de trai al membrilor familiei rurale. Astfel, înclinația spre relația și modul în care comunicăm este influențată de o mișcare dinamică interpersonală, care definește regulile relațiilor între indivizi în familie și societate.

Așadar, modul în care copiilor li se propune să comunice informații, la ei pot să apară sentimente de satisfacție și insatisfacție, pot fi influențați de situația în care părinții reacționează la expresiile emoționale ale copiilor lor, la modul în care aceștia își exprimă sentimentele și la felul în care copiii își comunică propriile trăiri, dorințe etc.

În acest context specialiștii din diverse domenii au identificat mai multe tipuri de relații între „*părinți-copii*":

- de antrenare a emoțiilor, o ocazie de a întări o relație, discutând cu copiii strategii pentru gestionarea situațiilor de criză emoțională;
- de indiferență față de cazuri emoționale, problematice, care nu trebuie luate în serios sau discutate, că acestea apar și dispar de la sine. S-ar putea ca părinții nici să nu posede informații despre cele întâmplate.

Cele relatate accentuează problema antrenării emoțiilor și la părinți, și la copii în baza funcțiilor de referință, fiindcă narațiunile între obiecții presupun discutarea, ascultarea și relaționarea celor prezentate de unii sau de alții. Deci, în contextul discuțiilor, apare și funcția de evaluare asupra celor auzite, evidențierea semnificațiilor imaginilor prezentate și a comportamentului celora antrenați în discuție.

Dintr-o perspectivă etnosocială dezvoltarea reprezentărilor sociopsihologice sunt direct legate de interacțiunile dintre „*părinți-copii*" și invers, acestea reprezentând o cauzalitate în spirală: reglările sociale permit noi forme de conversații, presupun noi competențe individuale, care depind de norme și imagini preexistente situației în care se află cei doi subiecți în acel moment.

Deci, obiectul și ipoteza cercetării constituie o serie de diferențe între *copii* și *părinți*, raportate la modul de trai rural. Variabilele independente de genul și vârsta subiecților influențează semnificativ asupra relațiilor. Variabilele dependente țin de factorii emotivi: *agreabil/dezagreabil, controlabil/incontrolabil, suportabil/insuportabil, orientat/dezorientat, provocat de cineva/provocat de noi înșine*.

Pentru o caracteristică mai detaliată a problemei reamintim că savantul francez J. Piaqet nu ezită

să formuleze ipoteza unei corespondențe între mentalitatea copilului și mentalitatea primitivă, explicabilă prin constrângerea socială dominantă în spațiul moral menționând: fără respectul unilateral al celui mic pentru cel mare, al copilului pentru părinții săi – respect care este cu atât mai durabil cu cât societatea este mai simplă, așa cum pare să indice respectul vârstei și al bătrânilor în societățile inferioare – nu vedem cum s-ar fi constituit morala și logica proprii constrângeri sociale și conformismului (Psihologie, 1996, 124).

Deci, susținem că presiunea unui adult asupra unui copil este suficiența pentru a declanșa în conștiința acestuia din urmă apariția sentimentului de datorie sau de revoltă. Așadar, o discuție între părinți și copii generează reflecții interioare, iar controlul reciproc generează necesitatea de a dovedi și a obiectiva cum stau lucrurile, pe când schimbul de idei (păreri) presupune principiile contradicției și identități ca regulatori, ca factori de ieșire din conflict sau de primire a unor decizii comune. Dat fiind că E. Durkheim caută originea categoriilor fundamentale ale gândirii în structura relațiilor sociale, noi ne propunem *să argumentăm noțiunea de conflict ca inițiator al schimbărilor*.

Raporturile asimetrice dintre copii și părinți vor releva diferențieri sociopsihologice, iar răspunsurile copiilor la diverse întrebări și explicațiile acestora vor asigura *elaborarea unor scheme-marcaje asupra formatului conflict-schimbare*. Această paradigmă enumeră mai multe entități identice raportate la un criteriu de care ținem seamă, îndeosebi *în relația unuia față de altul*. Subliniem că diferențierile într-un marcaj social-psihologic pot deține mai multe criterii și atunci e necesar să intervenim cu o cerință măsurabilă – aceasta, în cazul nostru, fiind *conceptul noțiune-obiect*, care fundamentează ideea paralelismului *noțiune – propoziție* (frază), căci și diferențierile (asimetriile) de interpretare a relațiilor „părinți-copii" sunt grăitoare. Astfel, spațiul semantic de cercetare a temei ne va constrânge la respectul față de prospețimea schimbărilor la etapa tranzitivă.

Pentru a argumenta cele propuse de noi, menționăm, că *noțiunea* este o categorie – logică fundamentală, care reflectă însușirile generale ale *unei clase de obiecte*, ce cuprind partea lor comună. *Obiectul*, la rândul său, este proiectat prin cuvânt sau sintagmă. *Noțiunile* evolutiv trebuie să reflecte cât mai adecvat *obiectul* cercetat, fixând *sfera* și *conținutul* acestuia, laturile care reflectă obiectele și în care se regăsesc proprietățile comune ale clasei de obiecte. Altfel spus, *conținutul constituie totalitatea notelor unei noțiuni, iar sfera – totalitatea obiectelor la care raportăm conținutul noțiunii.* Vorbind de relația dintre noțiune și cuvânt (termen) subliniem, că nu toate cuvintele sunt noțiuni, această teză cere o argumentare de viitor.

În cazul nostru *noțiunea de conflict* explică situații de violență verbală și fizică, dezacorduri, contradicții inter/intrapersonale etc., iar *conținutul* paradigmei „dimensiuni ale sinelui" influențează asupra spațiului conceptual „eu și celălalt". În relațiile „*părinți-copii*", reprezentările tinerilor asupra relațiilor cu părinții *formează imaginea despre sine și despre celălalt (mamă, tată)*.

Deci, obiectivele și ipotezele explicative ale cercetării constituie:

- studierea influenței conceptului despre sine asupra modului de trai familial rural;
- relevarea diferențelor privind nivelul stimei și respectului față de ceilalți (părinți);
- analiza de conținut a răspunsurilor date de copii (tineri) și determinarea tendințelor de schimbare în relațiile „*părinți-copii*";
- elaborarea unui model multiaspectual al conceptului „realitate – schimbare" în relațiile familiale rurale marcate în *dimensiuni ale sinelui și ale celuilalt*.

În această ordine de idei *metodologia cercetării temei* constituie un sistem corelat de metode și principii de cercetare științifică, un ansamblu de reguli și de norme ale organizării investigației, în scopul de a descoperi cauzele în relațiile conflictuale „*părinți-copii*", de a reliefa tendințele de autoafirmare și a releva dimensiunile sinelui și ale celuilalt în relatările actorilor sociali – informatori (tineri în vârstă de 16-22 ani).

Metodele de culegere și analiză a materialului enumără:

- imaginația și creativitatea cercetătorului;
- metoda aleatorie (alegerea);
- culegerea informației orale, scrise și animate (situații, comportamente);
- observația empirică și comprehensivă, interviul;
- opinia experților (metoda sistem-clasificare);
- content-analiza, analiza descriptivă, comparativă, cantitativă și calitativă.

Situația problematică a cercetării temei prevede găsirea unor soluții de rezolvare și ameliorare a conflictelor în relațiile „copii-părinți". Procedura de cercetare presupune căutarea și determinarea unor anumite trăsături, caracteristici semnificative, care exprimă specificul căutărilor noastre cu ajutorul unui sistem de indicatori-expresii prin care se caracterizează fenomenul „*relație-schimbare*", semnifică categoriile de vârstă ale tinerilor (elevi, studenți) ce dețin anumite particularități (caracteristici) individuale – acestea orientându-ne să obținem răspunsuri variate în căutările noastre.

Dimensiunile caracteristice sinelui și celuilalt, în relațiile „*părinți-copii*" corelează cu noțiunea „Gura lumii", cu „ce spun vecinii, colegii" și evidențiază marcajul social-educativ, iar căutările noastre pornesc de la „cei șapte ani de acasă".

Menționăm, că în studiile despre familie, inclusiv și la savantul englez H. Spencer, găsim principiile generale și urmărim procesele care guvernează toate forțele vii, inclusiv și *teoria modernă a informației* utilizată în acest studiu. Majoritatea „terapeuților de familie" sunt adepți ai „teoriei sistemelor". Aceștia consideră că *varietatea unui sistem depinde de adaptabilitate și este direct raportată la gradul de conflict și tensiune*.

Teoreticienii, ce studiază procesele conflictuale, consideră că în familiile unde predomină stima și respectul pentru sine și celălalt conflictele se rezolvă prin negocieri (discuții, coaliții, compromisuri). Este necesar să amintim, că violența în familie este o arie certă pentru un cadru conflictual ce se raportă la aspectul gender (relațiile: mamă-tată, mamă-fecior, tată-fiică, soră-frate). Pentru argumentarea empirică a celor relatate mai sus aducem unele exemple, care accentuează că similitudinile și divergențele dintre „*părinți-copii*" au fost și rămân obiectul de studiu în relațiile familiale. Cele relatate în continuare evidențiază dimensiunile

sinelui și ale celuilalt în viziunea tinerei generații (Materialele de teren, anii 2001, 2008).

Ce se întâmplă, oare, cu mamele noastre? – se întreabă copiii. Ce trebuie să facem?

• Unica calitate a mamei care nu-mi place este firea ei închisă. Niciodată nu spune că are probleme sau poate că o doare ceva, trăiește după proverbul – „tac mă cheamă". Odată am văzut-o plângând și nici până azi nu mi-a spus necazul. Stau de multe ori și mă gândesc: – Nu din cauza mea, oare, a plâns? (Victor, 18 ani)

• De când tata a decedat, mama a devenit cea mai chinuită femeie pe care nu mi-am închipuit-o niciodată (Elena, 19 ani).

• Mama ne spune deseori: – „Nu am nimic pe lume mai scump decât vă am pe voi și, doar, pentru voi trăiesc". A fost foarte osândită, acum suntem mari și o ajutăm, se bucură de succesele noastre (Frații Alina și Nicu, 17 ani).

• Mamei îi este mult mai greu decât altă dată. Face lucrul acasă și la serviciu. Împlinește și lucrul tatei, fiindcă tata „a dat-o cu băutul" și și-a luat grija de familie (Gloria, 16 ani).

• De atâta oboseală și de atâtea griji mama a devenit foarte nervoasă și aceasta pe noi, copiii, ne afectează foarte mult. Simt, de parcă caut vinovatul pentru a mă răzbuna (Ruslan, 18 ani).

Doamne, cât de chinuită este mama mea! – este „un strigăt la cer" al fiicelor și feciorilor acestei țări. Care ar fi, oare, schimbarea?

• Mama toată viața a fost obijduită de tata. A fost tratată cu indiferență și a fost umilită ca personalitate, înjosită prin sudălmi și de multe ori fiind supusă violenței fizice. Ea, însă, a rezistat și fără dragoste și respect din partea lui, pentru că a dorit să ne crească cu tatăl adevărat (Laura, 20 ani).

• Nu e bine că mama își duce viața pe vechi, nu se schimbă deloc, trăiește ca în anii 60-70 ai sec. XX. Ea cu tata „sunt de-o teapă". Spun că la sat nu au loc schimbări, că nu trăim în Europa, că „până atunci va mai curge multă apă pe Nistru" și că tineretul dorește cu orice preț să uite tradițiile și că „noi nu trăim nici pe nou, nici pe vechi" (Liviu, 17 ani).

• Cu mama ne certăm mereu. Ea nu simte pulsul vieții. Nu se impune ca femeie, ca mamă, ca soție. Nu înțeleg de ce a luat asupra sa toate grijile familiale. De aceea tata s-a apucat să facă multe nebunii, fiindcă are destul timp liber (Tina, 19 ani).

• Mama mi-a găsit zilnicul și 1-a citit. Mereu mă cicălește, are material pentru discuție. Îmi face scandal pentru că prietenesc cu un băiat. Mamei nu-i place această istorie de dragoste. De când mi-a citit zilnicul, eu nu-i mai spun nimic despre viața mea intimă. Ar fi bine dacă mama ar fi mai tacticoasă, chiar dacă știe ceva din secretele mele (Maria, 16 ani).

• Mama este colerică „îi sare repede țandăra", dar îi trece repede. Este „o fire bolnăvicioasă" și are nevoie de multă liniște. Ea se amestecă prea mult în treburile bărbătești și nu întotdeauna face bine. Mama insistă să fac lucruri, care nu-mi aduc plăcere. Ei îi lipsește răbdarea și nu întotdeauna mă înțelege și mă poate ajuta. Ea privește tineretul de azi prin prisma trecutului ei și nu-i place comportamentul nostru, o irită mult (Alexandru, 18 ani).

• Mama mea deseori plânge și-mi spune că n-a avut noroc în viață. Ei îi este frică să nu se întâmple și cu mine așa ceva. Îmi mărturisește despre toate când cinstește vreo 2-3 pahare de vin. Altfel tace, suferă și plânge. Ea în copilărie a fost foarte rece cu mine, de parcă nici nu eram copilul ei. A fost tot timpul obijduită de tata, care sub influența alcoolului tare o mai bătea și de aceea la 40 de ani mama arată o femeie bătrână (Ecaterina, 20 ani).

Un tată bun este o familie sănătoasă, o moștenire bogată.

• Tata este un bun familist, un prieten adevărat al nostru. O ajută mult pe mama. Îi face mereu mamei surprize. Este timid și un pic zgârcit, e o fire calculată și echilibrată (Luminița, 17 ani).

• Tata este foarte autoritar. El nu iubește să repete cuvântul de două ori. Dar noi observăm – cu timpul devine mai loial. Tata este mai răbdător și prin aceasta o cucerește pe mama tot mai mult (Ghenadie, 19 ani).

• Îl iubesc mult pe tata, este sufletul meu: mă ajută, mă alintă și mă învață lucruri minunate. Este un gospodar minunat. Poate de atâta mă invidiază prietenii (Lilian, 16 ani).

• Când s-a stins din viață tata era încă tânăr. A fost un om cu suflet mare. Ne iubea pe toți la nebunie, iar pe mama „o pierdea din ochi" – până n-o săruta nu-i mergea nici un lucru. Dar… am pierdut mângâierile. Nu ne venim în fire nici până în prezent. Cât e de greu să trăiești fără tată! (Olga, 18 ani)

• Cel mai bun om din sat este tăticul meu. Are studii superioare. Este foarte responsabil – „unde pune mâna, pune și Dumnezeu mila". El totdeauna ne spune, că un specialist bun nu poate să rămână fără lucru. Consătenii foarte des se adresează la el după sfaturi. Ce bine ar fi dacă am avea mai mulți tați asemenea tatălui meu (Vasile, 17 ani).

Modul de trai rural mai păstrează „învățăminte" din legile nescrise ale neamului. Relațiile părinți-copii sunt un cod de principii pentru familiile contemporane.

• Părinții mei sunt gata să facă orice pentru ca noi să ne simțim bine și să avem de toate. Tata și mama fac totul ca noi să prelungim studiile. Ei au grijă de noi chiar și acum când suntem la casele noastre (Soții: Emilia, 19 ani și Nicolae, 21 ani).

• Părinții pentru mine sunt o sursă de existență. Tata și mama sunt ca niște străjeri, ne veghează mereu. Ei chiar și la vârsta mea de șaptesprezece ani mă alintă, uneori mi-i rușine, dar îmi dau seama repede, că părinții sunt mereu cuprinși de un puternic sentiment de dragoste. Înțeleg că în viață copiii au nevoie de „o rază de lumină", ca să-și poată alege drumul dorit. Această luminiță sunt părinții, care ne dau viață și care au grijă de noi (Lucia, 17 ani).

• Părinții au știut să împartă din dragostea lor nouă, celor trei fiice. Rolul în educația noastră l-au jucat ambii – niciodată nu s-au lăsat unul în baza altuia. Pe părinții mei îi asemăn cu niște furnici, care strâng fărâmătură cu fărâmătură pentru ca noi să avem tot ce este mai bun și mai frumos. Ei, mama și tata, au o inimă mare și un suflet bogat, știu să înțeleagă durerile și necazurile vieții, să ne înțeleagă pe noi, copiii. Sunt optimiști, cred în ziua de mâine. Mi-aș dori să-i am mereu în preajmă și la bine și la rău (Ion, 21 ani).

În expunerile copiilor descifrăm noțiunea „di-

mensiuni ale sinelui și ale celuilalt", relevând așa calități ca: bunătate, încredere, onestitate, respect, prietenie, cumsecădenie, alături de: indiferență, gelozie, zgârcenie, ură, egoism – toate trecute prin fenomenul „*relație-conflict-schimbare*".

Pe viitor ar trebui, fără a provoca disensiuni, să respectăm o regulă – de a analiza și a lua aminte despre ce ne atenționează fiicele și feciorii. În viziunea mea, e bine să citim cu atenție ce ne spun ei – cei care ne sunt mai scumpi pe lume, pentru care trăim, muncim, iubim, ne căsătorim, cărora le dăm viață, prin care ne vedem pe noi, – dacă știm bine cine suntem.

Cât de frumos vorbesc copiii despre o mamă și un tată bun în adevăratul sens al cuvântului.

Ce tristețe ne cuprinde când citim despre o mamă „fără de noroc" și un tată „dacă aș putea astfel să-l numesc". Știu bine, că „citindu-ne portretul", vom plânge de bucurie și de jale.

Copiii ne doresc numai bine. Ei au nevoie de dragoste și mângâiere, de căldura sufletească a mamei și a tatei și, mai apoi, de bucățica de pâine. Cât de mult își doresc ei să ne vadă sănătoși și fericiți să se bucure mult de succesele noastre?!

Tinerii cu durere privesc la viața mamei și a tatei – ei așteaptă o schimbare.

• Eu priveam atent în ochii lor. Ei erau acei care sufereau de oboseala și tristețe. Unii emanau dispoziție bună, curaj și speranțe în ziua de mâine. Sunt ferm convinsă că noi, părinții, dispunem de cele mai frumoase calități omenești și atunci mă întreb: De ce ne măcinăm nervii și otrăvim copilăria celor mai scumpi? Doar cu grija și mila părinților am crescut și noi, iar dacă a fost altfel, apoi să nu repetăm. Dați să încercăm ca să ne schimbăm atitudinea față de copii. Începutul ar fi – *o relație frumoasă între tata și mama bazată pe înțelegere și respect*. Copiii asemănător buretelui absorb tot ce văd, se adaptează repede la mediu familial. Noi, părinții, le dăruim pentru o viață ce e fără de preț – „*cei șapte ani de acasă". Altfel, care ne este menirea de mamă și tată atunci când lăsăm copiii noștri pe undeva sau dăm viață altora? Ce vină poartă ei pentru că noi am pierdut sufletul? Purtăm noi, oare, răspundere că fetele noastre au împânzit nu numai Europa, devenind marfă vie chiar și pentru localnici? Cât de tare ne doare capul că flăcăii tatei „au luat drumurile" și cine știe cu ce se ocupă?* Toate pornesc de aici, din casa părintească, de la „**cei șapte ani de-acasă**".

În multe sate circa 50% de locuitori au migrat în alte țări. Peste 30% din copii au rămas fără tutela părinților, sunt îngrijiți de bunei, vecini, rude sau lăsați în voia soartei.

Astfel, relațiile dintre părinți-copii sunt supuse unui examen foarte serios. Tradițional satul moldovenesc este „o carte foarte veche" din care trebuie să citească fiecare nu numai trecând o școală specială, dar numaidecât și pe cea a strămoșilor noștri. Prin urmare, în prezent este necesar ca mult mai mult trebuie să studiem „școala bunicilor" de altă dată.

Așadar, în continuare vom analiza dimensiuni ale sinelui prin cele relatate de actorii sociali. Este foarte regretabil că pleacă specialiști în diverse domenii, aceștea lăsându-și familia și copii. Din cele relatate mai jos înțelegem cât de anevoioasă le este viața acestora, iar soluții pentru rezolvarea problemelor lor în țară nu sunt practic. Prin urmare:

•După absolvirea Universității de Medicină „N. Testemițanu" n-am găsit un loc de muncă, cu un salariu potrivit pentru a-mi întreține familia. Am soție și un fecioraș, așteptăm, deja, și un al doilea copil. Sperăm că totul va mere bine, nașterea va decurge fără probleme. Pentru a îmbunătăți starea materială a familiei am hotărât să plec la lucru în Italia (Vadim, 27 ani, medic, căsătorit).

• Am plecat în Portugalia patru ani în urmă. Acolo, deja lucra un prieten al meu. El și alți compatrioți mi-au ajutat să mă aranjezi la lucru – mai întâi la strânsul fructelor, mai apoi la construcție. Bani pentru întreținerea familiei (soția, 2 copii) trimit prin șoferii de rute (Alexandr, 44 ani, inginer, căsătorit).

• Familia mea (părinții, soția și feciorul) trăiam foarte greu material. Mai aveam și o sumă mare datorie. Am fost nevoit să plec în Germania. Am însușit specialitatea – instalator de uși și geamuri. Primesc un salariu pe potrivă. Am văzut o altă lume, am învățat a trăi pe nou. Îmi este greu pe suflet că mă găsesc departe de casă, de ai săi. Îmi doresc să iau soția și copilul cu mine, să închiriem un apartament, pentru că a-l cumpăra, costă foarte scump, nu mă ține buzunarul (Veaceslav, 35 ani, inginer-constructor, căsătorit).

• Am plecat în Italia nu pe neștiute. Acolo lucra, deja, soțul sorei. Am primit lecții de la el, am însușit specialitatea „teracotar". Vom lucra împreună cu cumnatul aici vre-o doi ani, apoi, la întoarcere vom deschide o afacere (Vadim, 27 ani, medic, căsătorit).

• După terminarea studiilor m-am aranjat la serviciu cu salariu de 560 lei, dar după ce s-a născut un copil, situația materială m-a făcut să plec cu un prieten-moldovean (locuiește în Salihard, Rusia), venit la părinți. Greu am luat decizia și am lăsat soția, copilul și părinții, dar am depășit situația. Lucrez în Regiunea Tiumeni (Salihard) la un obiect de construcție. Singurătatea și dorul împart cu soția (muncitoare de rând), pe care am luat-o cu mine după trei ani de despărțire. O simt pe ea alături și moral mă simt împlinit. Copilul a rămas cu socrii, are numai patru anișori și încă nu-l putem lua cu noi. Deși îi este bine cu buneii, are nevoie de dragostea mamei și a tatei (Iurii, 28 ani, inginer, căsătorit).

• Trăiesc cu a doua soție. De la prima soție avem o fetiță – Nastea, învață în clasa a 10-a. Lucram șofer, nu aveam locuință și am decis cu a doua soție să plecăm în Spania. Soția a mers legal, pe mine m-au arestat. După o jumătate de an am încercat din nou să plec și am reușit. În prezent suntem legalizați și ne folosim de unele drepturi ca și localnicii (Serghei, 43 ani, șofer, căsătorit).

• Am specialitatea de constructor. Sunt îngrijorat de familia mea (soția și doi copii). Pentru a-i întreține (lucrez numai eu) am migrat la lucru în Coreia de Sud. Cu suma câștigată am cumpărat un apartament cu două camere, am efectuat euroreparație, am cumpărat mobilă. Îmi doresc ca să-mi încerc din nou plecarea, dar numai încheind contract de muncă (Ion, 38 ani, constructor, căsătorit).

• Am plecat în Rusia cinci ani în urmă. Lucrez cu repaus de 2-3 luni. Soția și doi copii se isprăvesc cu gospodăria. Într-un accident de serviciu la construcție mi-am fracturat picioarele. Am fost spitalizat pe un termen de trei luni. Fără grija familiei îmi era foarte greu psihologic, chiar nici nu i-am anunțat despre cele

întâmplate. M-am simțit bine după un an de tratament acasă, lângă ai săi (Andrei, 40 ani, agricultor, căsătorit).

Câte visuri frumoase, câtă speranță au avut acești tineri până nu demult…

Ne dăm bine seama, că viitorul Republicii Moldova ține direct de soarta tineretului de azi. Prin ei vedem o țară prosperă în contextul european. Situația materială și morală a tinerei generații lasă mult de dorit. Iată ce vorbesc mărturisirile lor:

• Mama și un frate lucrau în Israel, cu greu i-am convins ca să trec studiile prin corespondență și să plec într-acolo. Am ajuns cu mare greu – a durat două luni plecarea. Celora care m-au adus în această țară mama le-a plătit 4500 dolari – „am fost vândut și cumpărat". Am trăit un timp cu mama și fratele, dar nu m-am simțit bine, îmi doream aparte, mai cu seamă după ce fratele s-a căsătorit. Mă simțeam singuratic, trist și necăjit. Aveam nevoie de un prieten. După ce i-am întors mamei datoria de 4500 dolari pentru „răscumpărare", peste un an și jumătate poliția m-a prins și am fost deportat. Astfel am rămas și fără loc de muncă și fără studii, m-au exmatriculat (Radu, 20 ani, șomer, necăsătorit).

• Mi-am dorit să mă căsătoresc. Tata, care lucra deja de mai mulți ani în Moscova, m-a preîntâmpinat că, înainte de a face acest pas, să-mi fac rezerve de finanțe. Am plecat la el. Am lucrat aproape un an. Cu suma acumulată m-am întors acasă, în Moldova. Mă gândesc să fac nuntă, apoi să-mi cumpăr apartament cu o cameră. Poate mai încerc să plec, dacă nu-mi vor ajunge finanțe pentru apartament (Igor, 24 ani, programist, necăsătorit).

• Patronul mi-a plătit așa cum ne-a fost înțelegerea. M-am întors acasă (în Moldova). Fără cei dragi printre străini este foarte greu moral, dar o altă ieșire n-am avut (Liviu, 19 ani, student).

• Am plecat din nou peste hotare, de data aceasta în orașul Odesa. Mă aranjează salariu și am o posibilitate ca odată în două luni să vin acasă la părinți. Cât privește „securitatea" – nici o problemă (Victor, 21 ani, electric, necăsătorit).

• Problema care m-a făcut să migrez din țară este – independența materială. Dorința de a-mi cumpăra mașina și a avea mai mulți bani (Ion, 22 ani, student, necăsătorit).

• Deja am finisat studiile. Nu trebuie să plătesc contractul. Îmi permit să-mi cumpăr haine de firmă și nu fac economie pentru a mă alimenta bine. Am probleme tot mai des cu poliția și sunt nevoit să dau mită. Comparativ mă simțeam mai bine în orașul Voronej și în Rostov-pe-Don. Acolo condițiile de muncă, de trai și salariu m-au aranjat mai mult (Liviu, 25 ani, jurist, necăsătorit).

Situația materială insuportabilă și condițiile de muncă peste hotare pun în pericol viața și sănătatea migranților. Necătând la condițiile de trai nesatisfăcătoare migranții sunt nevoiți să rămână mai mult timp la un singur loc de muncă.

• M-am angajat ca muncitoare, vopseam diferite obiecte la construcția unei vile sub Moscova. Pentru odihnă nu-mi ajungea timp, lucrăm câte 12-13 ore pe sutcă. Despre tehnica securității nici că era vorba. Căzusem de pe scară, mi se umflase mâna dreaptă. Condițiile de trai erau anevoioase. Trăiam într-o vilă nefinisată, dormeam la podele pe matrase, lipseau cele mai elementare condiții sanitaro-igienice (Carolina, 20 ani, studentă, domnișoară).

• Condițiile de muncă și de trai erau foarte proaste. S-au început problemele de sănătate și am plecat acasă (V., 21 ani, electric, necăsătorit).

Cei plecați mai au noroc și de condiții mai bune de muncă.

• Trăiesc în chirie, cu contract temporar de înregistrare. Condițiile de trai sunt satisfăcătoare. Am fost acasă, dar nu pe mult timp. Deja m-am deprins printre străini. Îmi doresc cetățenie rusă și după aceea poate îmi i-au și părinții cu mine, deși ei nu-și doresc aceasta, schimbarea locului de trai nu-i aranjează (Mihail, 24 ani, student, necăsătorit).

• Problema care m-a făcut să rămân la lucru constă în condițiile de muncă și de trai satisfăcătoare. Trăiesc în cămin. Mă alimentez la cantină de 3 ori pe zi fără plată. Lucrez în calitate de „teracotar" (Ion, 22 ani, student, necăsătorit).

Lipsa locurilor de muncă, salariile mici intensifică fenomenul migrațional.

• Trăiesc în sat. Familia este mare. Tata migrează mereu la Moscova pentru a ne întreține și a-mi plăti studiile. Am hotărât să merg la Moscova și eu, acolo la tata, ca să câștig bani pentru învățătură (Ludmila, 19 ani, studentă, domnișoară).

• Am finisat liceul profesional-tehnic, n-am găsit un loc de lucru. Noi, tinerii, nu suntem așteptați nicăieri. Tata, după ce și-a schimbat serviciul din cauza salariului mic, a plecat la muncă în Rusia. Am plecat și eu într-acolo, dar nu m-a aranjat salariu pentru munca depusă și m-am întors acasă (Valeriu, 21 ani, electric, necăsătorit).

• Absolvisem colegiul și nici n-am încercat să mă aranjez la lucru. Aveam nevoie de un salariu pe potrivă, dat fiind că trebuia să plătesc și contractul pentru studii la Academia de Studii Economice. Părinții nu lucrează, sunt pensionari, fratele învață. Situația materială m-a adus la Moscova la un prieten. M-am aranjat la o piață hamal, apoi muncitor la o construcție. Primesc un salariu care mă satisface pe moment (Mihail, 24 ani, student, necăsătorit).

• Familia îmi este mare (părinții și doi frați mai mici). Trebuie să-i ajut. Mă gândesc să-mi fac și o familie, să-mi construiesc casă, să cresc copii. De aceea voi pleca la lucru după hotare pe mai mulți ani, povestește Serghei, 22 ani, șomer, necăsătorit (Мошняга, Руснак, 2005, 31-32).

5. Determinative teoretice și reprezentări practice

Merită a fi subliniată relația de dublă determinare existentă între tipurile social-psihologice ale migranților și *locul/rolul* acestora în societatea rurală tranzitivă, ținând cont de eficiența sistemului economic, stilul profesional și cel al muncii, în genere, de implicațiile unor realități complexe – specificul național, așezarea geografica, organizarea sociala și familială, sistemul educațional tradițional, sărăcia materială etc.

Tema cercetată în baza materialului empiric, adunat în spațiul geografic moldovenesc este actuală prin sistemul de factori, ce sunt raportați la modernizarea societății în contextul aderării la Uniunea Europeană, intercorelată cu „*timpul istoric ce găzduiește în lume*".

La toate acestea mai adăugăm și sosirea așa zisului „Secol al naționalităților", generat de lumea europeană, acesta susținut de raporturile de putere pe Planetă, simțind prezența lor și în spațiul moldovenesc.

Noutatea teoretico-metodologică este determinată și de aportul științific al unor vestiți oameni de știință și cultură: C. Rădulescu-Motru, O. Densușianu, Al. Hurmuzachi (România). Ultimul consemna: „Acea știință (psihologia experimentală, etnopsihologia – Iu. B.-V.) are scopul de a cerceta ființa și lucrarea spiritului poporal, adică a poporului ca totalitate, a o cunoaște psihologicește și a descoperi legile care cârmuiesc și reculează activitatea spirituală și ideală a poporului, adică modul în care se manifestează acea activitate în viață, religiunea, știința și arta acestui popor, cum crește, cum se dezvoltă și se stinge acea activitate, ea cercă a afla temeiurile, cauzele din care și prin care se ivește, se dezvăluiește și apune particularitatea, adică individualitatea deosebită a poporului" (Iacob, 2003, 56).

În viziunea autoarei, abordăm o temă cu caracter pluridisciplinar, care are direct tangență (într-o formă implicită) cu problematica etnopsihologică, bibliografia temelor este raportată la domeniul sociologie, etnologie, antropologie culturală, socială și istorică.

În acest context o concluzie suficient de operațională *constituie analiza conținutului* – a ceea ce s-a scris la tema de investigare. Un alt determinativ este demersul nostru ce deține un statut interdisciplinar – la graniță cu alte domenii științifice. Determinativele relevate cuprind două elemente (categorii) științifice – *caracterizarea și argumentarea reprezentărilor sociopsihologice, care acționează ca principii analitice comportamentului individual și colectiv, ale determinării stereotipurilor sociale și etnice, ale structurii imaginii familiei migraționale rurale, ale tipurilor gender de migranți după individualitățile social-culturale și social-psihologice*. Determinativele științifice și metodologice dețin un grad de valoare individuală, categorii axiologice de nivel, structuri tipologice exprimate în termenii unor portrete, urmărite din perspectiva parametrilor de varietate și comparativitate.

Analiza reprezentărilor migranților despre sine și despre alții confirmă următoarele:

- orientarea migranților către viitor;
- dorința de a acționa rapid;
- nu toți privesc natura umană ca bunul esențial: autoritatea părinților este preferată interdependenței copiilor, dar nu întotdeauna, și la o bună parte nu; lauda copiilor este puțin utilizată de părinți.

Problematica etnopsihologică în cercetarea noastră cunoaște orientarea metodologică ce ține de analiza interpretativă și cea pozitivistă. În acord cu aceste opțiuni metodologice utilizăm informațiile colectate de la actorii sociali și din izvoarele publicate, raportate la situații concrete ce reflectă relațiile dintre membrii familiilor rurale în procesul dezvoltării migraționale.

Menționăm, că în cercetarea obiectului în cauză sunt posibile unele coerențe metodologice dificile, dat fiind că această distincție, ca: *caracterul național, problematica identității, stereotipurile etnice etc. toate stimulând noi schimbări de noțiuni – paradigme, viziuni personale, tendințe de autoafirmare, procese de reprezentare*.

În textul lucrării un loc aparte este ocupat *de imaginea de sine și de imaginea despre celălalt, de noile tipuri de migranți și autoimaginile acestora despre alte popoare*, – toate acestea cercetate cu ajutorul diverselor metode ale științelor socio-umane; frecvența cea mai mare o au anchetele prin chestionar, interviul, autoimaginile, testele psihologice, observările, studiul de caz, inventarierea experiențelor ulterioare ale specialiștilor din diverse domenii.

Lărgirea și diversificarea obiectului de studiu al etnosociologiei a făcut posibil cunoașterea etnopsihologică a fenomenului migrațional și a relațiilor gender familial. Analiza reprezentărilor sociopsihologice descifrează dinamica imaginilor informatorilor (actorilor sociali) și contribuie la înțelegerea și explicarea trăirii faptului social și psihologic, constituie „câmpul întâlnirii conflictuale sau amiabile a sinelui cu altul". Cele relatate caracterizează și abordarea imagologică a subiectului de studiu și ține direct de domeniul „istoria mentalităților". În acest context imaginea și identitatea individuală și colectivă este expresia într-un timp și spațiu dat a unei persoane sau a unei majorități sociale.

Pentru un argument în plus la cele relatate menționăm, că „în câmpul cercetării etnografice, semnalarea *imagologiei* o face R. Vulcănescu (1979, 1985). Definirea termenului imagologie, după vestitul savant este „ramură comună a etnologiei, științelor culturii, sociologiei culturii și psihologiei popoarelor, ce se ocupă cu studiul imaginilor pe care și le fac reciproc popoarele unele despre altele, pentru a se caracteriza între ele, pentru a se admira sau a se denigra, uneori numai pentru plăcerea artistică de a fantaza. Astfel se remarcă opțiunea autorului pentru accepțiunea restrânsă, tradițională a termenului („imaginile reciproce ale popoarelor"), sublinierea interdisciplinarității demersului. Deși sceptic în privința posibilităților științifice ale imagologiei, R. Vulcănescu se arată entuziast față de o variantă imagologică (orientarea ei empirică – Iu. B.-V.) pune accentul pe cea mitică „disciplina ce abordează într-o sinteză paralelă modul în care un popor consideră, propria mitologie și cum o consideră popoarele străine, vecine s-au apropiate" (Iacob, 2003, 53).

Pentru că ritmul de trai este prea rapid, ne găsim mereu pe o undă de imagini, acestea determinând, adesea, calitatea vieții noastre umane. Astfel spus, trăim cu *impresii despre noi și despre alți un segment mare de viață. Prin urmare, însera G. Albu (România), societatea noastră se zbate a se adapta unei lumi a imaginii, rapidă și convingătoare*.

Așadar, subiectul cercetărilor noastre este ajustat la practica cotidiană, ce se raportează direct la fenomenul migrațional și locul familiei în acest proces, determinând orientările valorice ale membrilor familiilor rurale. Pentru o înțelegere adecvată a obiectivelor de cercetare am introdus în circuitul științific al lucrării noțiunile și termenii-cheie: suflet, gândire, voință, conștiință, credință, meditație, iluzie, imagine, imaginație, voință etc.

În textul lucrării pentru o argumentare mai convingătoare a ipotezelor explicative și descriptive, pentru analiza determinativelor științifice, este necesar să ne amintim că în filosofia orientală întâlnim un termen specific – „Maya", despre care reputata E. Blavatskaia scria: *,,Maya" sau iluzia reprezintă elementul pe care-l posedă toate obiectele concrete fiindcă tot ce există nu*

deține o realitate absolută, ci relativă, în care se ascunde noumenul, iar depistarea lui depinde de nivelul observatorului..."

Concluziile E. Blavatskaia sunt completate în opera vestitului om de cultură, renumitul pictor și filosof N. Rerih, care, în contextul căutărilor noastre, consideră, *că gândul – omului reprezintă cel mai important factor al dezvoltării omenirii, al existenței umane*. Deci, reiese că numai Omul este responsabil de faptele sale, numai El este în stare să cunoască, să analizeze și să înțeleagă că ,,nimic nu definește omul mai adânc decât gândirea...", că gândul conține mai multă energie decât cuvântul" (Revista de Etnologie și Culturologie, 2007, 294).

Dar în obiectul gândului se înscrie imaginea, care face parte din capacitățile umane însoțită de vibrații pozitive care dirijează orientările noastre într-o direcție, iar imaginea însoțită de vibrații negative – în altă direcție. Astfel, foarte des, subliniază fiecare al doilea actor social (informator) în răspunsul său *„noi, oameni și cei de la sate, în special, trăim cu un pustiu lăuntric, într-o buimăceală spiritual-valorică, pe cât de rudimentară, pe atât de periculoasă*".

Și dat fiind că relațiile inter/intrafamiliale țin de condiția sufletului fiecărui membru, noi de multe ori nu recunoaștem sau nu vrem să recunoaștem autencitatea sufletului nostru și vigoarea sufletului celuilalt, chiar adeseori uităm că există și sufletul femeii, al bărbatului, al copilului.

Sursa care generează o criză puternică în relațiile gender rural în perioada de trecere la relațiile de piață *este starea de pierdere de sine a oamenilor de la sate*. În ultimele zeci de ani urmărim numeroase și neașteptate fenomene în comunitățile rurale – acestea fiind afectate de perioada fără sfârșit și foarte obositoare a tranziției, ce provoacă stări de nesiguranță, nehotărâre, griji pentru ziua de mâine și egoism, invidie, înstrăinare, indiferență, iresponsabilitate, căutându-ne diverse forme de autoprotejare, adevăratele semnificații dintre noi/eu/tu, aflându-se într-o presiune fără precedent.

Prin urmare, aproape fiecare specialist din domeniul socio-uman înțelege că într-o asemenea situație locul științei este alături de credință, dat fiind că știința *îndreaptă sufletul omenesc să creadă în idealuri superioare, scrie S. Rădulescu-Motru (România), acestea luate separat*, credința și spiritul de cercetare al științei, se opun progresului, în primul rând, iar în al doilea rând, orice cercetare științifică înseamnă credință într-un nou ideal moral, *înseamnă a se opune necunoașterii,* propunând credințe noi (necunoscute), *care pot deveni așa de predominante*, atenționează S. Rădulescu-Motru, încât acestea îmbracă un caracter religios ce mișcă *societatea spre progres*".

În viziunea noastră, are dreptate publicistul român I. Clopoțel subliniind că „cultura, în înțelesurile ei mari și limpezi, înseamnă cunoștințe, desigur, dar, mai presus de toate, omenie și moralitate, apoi caracter, abnegație, acțiune și jertfa".

În acest context, sunt concludente teoriile savanților din diferite domenii referitor la „înțelegerea problemelor a căror rezolvare se tatonează prin raportarea rezultatelor la situația nu numai a gândirii logice și a schemelor metodologice, ci și„ la capacități extralogice – imaginație, instituție, interese, pasiune, voință etc.

Astfel, convingerea noastră este că omul modern nu se poate apăra de surprizele nefaste ale vieții decât prin ideea de Dumnezeu, care îi insuflă siguranță, îi asigură orizontul unei libertăți pe potrivă.

Deci, Omul, odată ce obține această viziune asupra lumii, devine stăpân pe soarta sa, cu credința în Dumnezeu, convins că poate și trebuie să schimbe lumea în care trăiește, dar, mai întâi, schimbându-se pe sine însuși.

Prin urmare, important este mediul în care ne ducem viața, păstrarea tradițiilor și obiceiurilor, valorilor și credinței, fără de care sufletul rămâne pustiu. Aceste determinative întăresc puterea de rezistență a omului la multiplele și variatele tentații. O astfel de situație trebuie să fie stimulată de voința fiecăruia spre o aspirație a omului de a fi mai desăvârșit – ea, voința, fiind necesară spre a sluji umanității, numai călăuzită de valori înalte, „că fără voință rațională nimic nu înaintează în noi, nimic nu se modifică în bine". Prin urmare, prin voința noastră, în viață, avem o dublă menire – realizarea cât mai perfectă a tuturor posibilităților pozitive din noi, dar să vedem ca aceste posibilități să nu stopeze dezvoltarea altora (a celuilalt). E necesar să reținem: trebuie să evităm a intră în conflict cu mediul social, dar nici să nu fim indiferenți, aflându-ne cu el în permanentă armonie (Revista de Etnologie și Culturologie, 2007, 293-295).

Așadar, relațiile dintre oameni (în cazul nostru dintre/între membrii familiei/familii țin direct de condiția și starea sufletului nostru, a fiecăruia din noi. Este foarte necesar să înțelegem mai întâi profunzimea și autencitatea sufletului nostru și vigoarea sufletului celuilalt, pentru a ne regăsi și a ne perfecționa moral-spiritual. „Și dacă omul a descifrat codul genetic însuși fenomenul său, atunci de ce oamenii încă nu s-au învățat cum să-și trăiască viața, prelungind să se chinuie unii pe alții, de parcă fără aceasta nu pot exista?" – scrie academicianul moldovean B. Melnic. *„Poate și de atâta că încă nu se cunosc pe sine integral?! Marii înțelepți ne-au îndrumat să însușim și să respectăm legile Naturii și legile Universului privitor la „a te cunoaște pe sine însuși...*", dar extrem de anevoioasă este cale spre Adevăr, dat fiind că înțelepciunea nu se moștenește, ci se capătă printr-o muncă asidua de a cunoaște fenomenele existenței. Marele Socrate ne-a mărturisit că cel mai simplu lucru este să-i înveți pe alții, iar cel mai complicat – să te cunoști pe sine. Deci, ca să evităm pericolul autodistrugerii este necesar ca omul mai întâi să se împace cu sine însuși și să găsească o modalitate de convețuire cu alți oameni, dat fiind că iubirea, caritatea și omenia sunt acele dimensiuni umane care trebuie cultivate permanent la fiecare om. Dacă ne vrem oameni de omenie este necesar să facem ordine în propria noastră casă – „sufletul", ne învață reputatul savant B. Melnic (Revista, 2007, 296). În concepția noastră, „sufletul celuilalt" constituie nu numai o condiție – imaginea altuia – dar și o consecință a identificării de sine, oglinda propriei identități, îmbogățind-o cu alte calități schimbătoare. Ea tinde să-și lărgească câmpul, devine normativă și deține expresia într-un timp și spațiu dat.

Cu certitudine, în cele relatate mai sus, sesizăm o expansiune de elemente ce se referă la disciplina imagologie comparată, ce penetrează domeniul etnologie, sociologie, antropologie, psihologie socială și metodologic

aderarea la școală reprezentărilor sociale este evidentă.

Elementul de noutate a temei cercetate deține fundamentarea multidisciplinară a materialului empiric prin îmbinarea a trei concepte-cheie: mentalitatea migranților, imaginația ca reprezentare socială și psihologică și stereotipul social-național.

Ipoteza științifică generală constituie un aliaj complex de acțiuni, atitudini, relații, deprinderi, modalități de a privi lumea și a reacționa în fața problemelor conform substratului psihologico-spiritual al oamenilor din comunitățile rurale.

Alte ipoteze, explicative și descriptive, vizează surprinderea diferențelor culturale și psihologice în reprezentarea obiectivelor de cercetare în atingerea scopului scontat – portretul social-psihologic al familiei rurale și fenomenul gender migrațional. Viziunea autoarei, în acest context, este precizată și argumentată de cunoașterea că în toate disciplinele socio-umane *implicitul imagologie completează relevantele epistemologice, dat fiind naturii duble a cercetărilor realității umane, individuale și colective – această caracteristică fiind comună atât cercetărilor etnologice, sociologice și antropologice tradiționale cât și studiilor contemporane.*

Fiecare om pe tot parcursul vieții face o alegere fundamentală (după înțelegerea fiecăruia) venită din cine știe ce străfund al sufletului său – posibilitatea să-și împlinească ființa prin cultură.

Citindu-1 mult pe Goethe, *C. Noica rămâne convins că omenescul constă în a ne cuceri zilnic gândul și de a da, prin aceasta, rod zilei.*

În concepția lui Noica, și după autoare, omul și istoria vieții lui nu înseamnă confruntare, scandaluri, goană după aur, ci regăsirea lui în măduva culturii – aceasta îi poate îmbogăți grijile, nesiguranța, îl poate scoate din îngustimea prezentului. Astfel omul își recunoaște bunătatea și se va pune pe sine stavilă răului (Albu, 2005, 17).

În acest context subliniem că în știința europeană, privitor la studiile despre om, *există o tendință de cercetare, a problemelor referitoare la identitatea social-culturală, individuală și la gender.*

Cercetările asupra genurilor direcționează sistemul gender rural, în cazul nostru, care înseamnă un sumar de imagini ale satului moldovenesc, care denotă un fenomen gender despre sine și despre alții și relevă individualitățile socioculturale ale genurilor rurale.

Chintesența în relația „sistem gender-cultură-personalitate" o constituie suma valorilor, dat fiindcă „instruirea și educația valorică ca primele trăsături de bază ale personalității determină motivele, comportamentul și formează aptitudinile și caracterul..." (Бадинтер, 1989, 23).

Sistemul orientărilor valorice se caracterizează printr-o structură complexă și se raportă la relații socioculturale concrete. Orientările valorice trebuie prezentate ca un spațiu dinamic bine măsurat, ca fiecare dimensiune, să corespundă unui anumit aspect de relații socioculturale pentru fiecare gen (persoană).

După argumentele savantului W. James conținutul relației „om-valoare" distinge un „eu" material, un „eu" social și un „eu" spiritual, care unifică tendințele discordanțe ale omului.

Pentru realizarea subiectului propus este necesar să ne regăsim în teoriile clasicilor științei universale.

Prin urmare, sociologul german M. Weber analizează rolul individului în cadrul acțiunii umane. Din rolul agentului 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 (Dicționar de Sociologie, 1996, 28).

Savantul american T. Parsons ia ca factor explicativ al acțiunii indivizilor valorile și contextul cultural. După T. Parsons comportamentul indivizilor este în funcție nu de determinări materiale în ultima instanță, ci doar de acceptarea unor valori, idei și simboluri, indivizii acționează intenționat, conștient, pe bază cunoașterii și acceptării valorilor generale (Dicționar de Sociologie, 1996, 21) și în ultimul rând valorilor tradiționale (naționale).

Deci, ipoteza științifică a studiului dat explică, că cu cât crește rata socializării individului prin intermediul *modelelor socioculturale cu atât crește dependența lui de sistemul social cultural ca sistem global.*

Pentru a determina conținutul relației „gender-valoare-migrațiune" trebuie să cunoaștem care este rolul familiei rurale la etapa de tranziție, dat fiind că familia ca grup social de bază a culturii, a limbii, a obiceiurilor și tradițiilor, alcătuiește un determinativ fundamental în cercetările noastre.

Cadrul obiectiv și optim de formare și dezvoltare plenară a personalității părinților este statutul familiar și profesional, ce constituie diverse tipuri de activitate, care dezvoltă aptitudinile, talentele, capacitățile, demonstrează un anumit stil de viață, mod de gândire, stereotipuri de comportamente.

În această ordine de idei se înscriu și raporturile dintre membrii familiei, capacitatea lor de a înțelegere realitatea ca o relație de armonie-echilibru-stabilitate, pe de o parte, și ca opoziție-conflict-instabilitate, pe de altă parte. Dacă aceste raporturi-relații stimulează formarea valorilor materiale și moral-spirituale familia (membrii ei) conștientizează fenomenul de „schimbare-devenire".

În continuare în baza materialului de teren vom analiza unele tendințe ale genurilor rurale reprezentând „imaginea de sine și despre alții" în contextul fenomenului migrațional rural. Ipoteza descriptivă a acestui fenomen ține direct de elaborarea și promovarea strategiilor, care presupun viabil soluții de protecție social-psihologică și adoptare de politici ale securității social-culturale întru mișcarea numărului celor ce suferă efectele negative ale noilor schimbări în perioada tranzitivă.

Semnificația valorică a temei constă în faptul că fenomenul migrațional constituie imensele consecințe ale modernizării și globalizării proceselor demografice, social-economice, politice, socioculturale etc. ce au cuprins toată țara și nu numai.

S-ar părea că, subliniază savantul antropolog Gh. Geană (România), despicarea etimologică „anthropos-om", „logos-știință" spune totul. Dar ce acoperire ontologică are termenul „om"? – continuă Gh. Geană. Se referă el la individul uman? Se referă, poate, la genul uman? – se întreabă savantul. Aceasta este și întrebarea noastră la care vom încerca să găsim răspuns.

Pentru antropologia culturală este esențial să înțelegem, că individul uman scos din contextul social și cultural nu mai poate fi cercetat mai mult decât ca

pe un organism sub aspect psiho-fiziologic. În știința antropologică „emanciparea umană nu înseamnă că ființa umană se va desprinde total de condiția sa socială, dat fiindcă individul uman reprezintă el însăși un univers. În acest context e bine să ne amintim de vechile maxime: „Omul este măsura tuturor lucrurilor", „Nimic din ceea ce e omenesc nu-mi este străin".

Studiind omul viu, concret, ca personalitate și cultură (la fel ca și o comunitate de oameni – Iu. B.-V.), cunoscându-i toate suferințele și toate năzuințele, toate aptitudinile și toate limitele, antropologia (socială și culturală – Iu. B.-V.) este instanța cea mai capabilă să ofere „măsura omului" („măsura comunității" – Iu. B.-V.), vorbind despre o știință pentru om - subliniază antropologul (Geană, 2005, 67-68).

Un aport deosebit în cunoașterea antropologică și l-a adus S. Mehedinți (România) prin teoria sa cu denumirea „fazele geografice ale istoriei", acestea, din punct de vedere antropologic, însemnând „tot atâtea trepte către întregirea imaginii omului despre sine însăși ca specie". Astfel, importanța epistemologică a procesului integrator în cercetarea antropologică o urmărim și în științele: geografie, chimie, biologie. *Prin urmare, concluzia fiind, individul reprezintă unitățile existențial-umane extreme în care se întruchipează concret conceptul de „om". Astfel se situează și comunitatea de oameni (satul), iar între comunitate și individ se situează familia. Instrumentul principal de adaptare a omului, a comunității, a familiei este cultura – în partea ei materială și în partea spirituală, aceasta fiind permanent supusă înnoirilor, schimbărilor și argumentărilor științifice, ce dețin un caracter metodologic – normativ. În acest context, în viziunea specialiștilor din diverse domenii, antropologia culturală constituie una din predicațiile despre om acea ca existență culturală.*

Cultura constituie un component decisiv al *antropologiei și ca problematică predilectă a acesteia în raport cu sociologia* – recunoaște aceasta reputatul sociolog T. Parsons (SUA). Teoria sistemului social, după Parsons, este una dintre cele trei științe analitice ale acțiunii, alte două fiind – *teoria personalității și teoria culturii. Din punct de vedere ontologic antropologia culturală este studiul comportamentului uman bazat pe norme, la scara unităților existențial-umane în care omul se întruchipează concret* (cu, poate, careva explicații necesare în continuare).

Problema de cercetare constă în a determina o construcție antropologică ontologică dat fiind că personalitatea, familia, comunitatea, etnia etc. se află într-un raport de integrare într-o direcție unică.

Deci, pentru a urmări ceva în mod constant, după niște reguli sau a urmări pe niște căi noi ne adresăm metodelor și procedeelor tehnice – aceasta constituind instrumentarul științific și de cunoaștere. În această ordine de idei, *Aristotel consideră că logica este un instrument de cunoaștere, nu numaidecât științifică.*

Savanții francezi remarcă – conceptul de metodă capătă un sens de normativ, este un set de reguli, dar în orice metodă există o dimensiune teoretică. De exemplu, observația participativă contribuie la rafinamentul explicației, dar din punct de vedere teoretic, această metodă contribuie la interpretarea hermeneutică (a textelor vechi) în antropologie. Pe această cale cunoaștem, că orientările teoretice din istoria antropologiei (evoluționismul, difuzionismul, structuralismul, funcționalismul) au servit concomitent și ca metode de cercetare a culturii materiale și spirituale.

În scopul unor detalizări semnificative în cercetarea temei cunoaștem, că antropologia generală există, chiar dacă aceasta nu este încă în stare să pună în evidență articulațiile dintre om ca existență naturală și om ca existență culturală.

În accepțiunea cea mai modernă, antropologia generală cumulează antropologia fizică (omul biologic), arheologia (omul trecutului), lingvistica (în latura ei culturală) și cercetarea culturii.

Dacă avem în vedere că această cercetare circumscrie toate formele comportamentului uman cu trăirea lor cu tot, aceste forme constituind temeiurile antropologiei de ramură (există o antropologie economică, o antropologie juridică, una politică, o altă estetică), atunci ne dăm seama că antropologia filosofică or trebuie să renunțe la a fi, sa să-și schimbe modul de a fi. Antropologia este o știință ca toate științele, în lanțul căreia operează principiile generale ale filosofiei și care, la rândul ei, îmbogățește aceste principii, contribuie la concretitudinea lor logică. Pe de altă parte, prin latura sa culturală, antropologia aduce și ea un punct de vedere propriu, *comportamentalist*, care se răsfrânge și asupra filosofiei. Potrivit acestui punct de vedere, filosofia – atât în formele ei elaborate, doctrinare, cât și în starea ei de mentalitate folclorică, originar arhaică, în care se află în sincretism cu magia, mitologia, morala – *reprezintă comportamentul mental sau, mai bine zis, comportamentul ideatic al omului*, alături de comportamentul economic, juridic etc. Se știe, că extinderea teoriei economice asupra economiilor arhaice, bazate pe producția simplă și pe schimbul în natură (darul, trocul), a adus la apariția antropologiei economice (în mod asemănător s-au cristalizat și celelalte antropologii specifice: politică, juridică, al artei.

Tot astfel, deschiderea filosofiei către gândirea folclorică – de sorginte și de expresie colectivă – duce în chip logic la descoperirea adevăratei noime a antropologiei filosofice. Aceasta, în consecință, ar consta *în studiul comportamentului ideatic al omului, totul – de la formele folclorice până la formele doctrinare*.

Obișnuită să emită numai ea judecăți asupra altor științe sau să dețină o perspectivă asupra acestora, filosofia trebuie să accepte că și ea poate și înglobată în perspectivă unei alte științe. De altfel mentalitatea arhaică a sporit treptat, desfășurându-se pe două direcții mai cunoscute: pe una prin L. Levy-Bruhl (1922), iar mai târziu, pe alta – prin C. Levi-Strauss (1962, 1970). Acestea s-au aplecat cu stăruință asupra mentalității arhaice, *cu intenția de a-i dezvălui structura și modul de funcționare în comparație cu mentalitatea omului modern*. În viziunea lui B. Malinowski, *filosofia îndeplinește o funcție integrativă*, ea răspunde la întrebările pe care omul însuși și le pune privind locul său în societate, în natură, în cosmos.

Ideea că filosofia îndeplinește o funcție integrativă își găsește explicația în celebra lucrare kantiană „în care se menționează: „Două lucruri îmi umple sufletul cu mereu nouă și crescândă admirație și venerație, cu cât mai des și mai stăruitor gândirea se ocupă de ele: cerul înstelat deasupra mea și legea morală din mine – Primul – cerul înstelat – prin imensitatea sa, prin alcă-

tuirea sa de lumi peste lumi și de sisteme peste sisteme, îl copleșește pe om, îl aduce la o realitate fizică neînsemnată, anihilându-i importanta. Al doilea factor – legea morală îl ridică pe om deasupra lumii sensibile, îi înalță infinit valoarea... îl așează pe om în centru universului" (Кант, 1972, 252).

Marcăm înrâurirea (influența) filosofiei asupra mișcării antropologice, ea a fost cea mai fidelă oglindă a unei epoci. Un loc aparte îl ocupă, în această serie de influențe, antropologii care se reclamă de la K. Marx, unul din acestea fiind și C. Levi-Strauss.

În general, antropologia a trezit un interes deosebit prin descoperirea fenomenului arhaic în diverse culturi. Menționăm, că în cunoașterea științifică un rol aparte joacă *intuiția* – ea reprezentând „*un mijloc de a furniza ipoteze*" și pe parcursul cercetărilor devine o expresie de ingeniozitate a cercetătorului, îndeosebi în cazul trecerii de la analiza empirică la generalizarea rezultatelor – ea tacit măsoară acumularea de date și dictează logica de finisare a fenomenului cercetat. Astfel, „intelectul își îngăduie" sau „își ia libertate", prin care cercetătorul folosește intuiția în contextul unei strategii inductive sistematice asupra studiilor directe și concrete, determinând obiective noi, concrete.

În această ordine de idei conceptele pot îndeplini în știință trei funcții principale: funcția taxonomică (după legile de clasificare), funcția explicativă și funcția de sinteză logico-istorică.

Funcția taxonomică se manifestă ca rânduire a unui univers (întreg) de obiecte și fenomene în clase și subclase, pe baza unei sau a mai multor proprietăți comune, ținând cont de denumiri – acestea, la rândul lor, țin de un limbaj științific, care poate fi simplificat până la un nume de clasă. Denumirea este foarte importantă într-o cercetare dat fiind că marchează, de cele mai multe ori, nașterea conceptului, mai apoi urmând procesul de perfecționare a conceptului ca instrument științific (poate chiar precizarea definiției).

Funcția explicativă a conceptelor, în cazul nostru, al celor de „cultură" și „relație", pe lângă sensurile de unificare a comportamentului uman, în general, deține și un alt sens (secundar) de diferențiere. Astfel, problemele „Fie pâinea cât de rea, e mai bună-n țara mea" sau „Cu răbdarea treci și marea, iar cu răul – nici pârâul" se întemeiază pe diferențieri culturale și psihologice de grup. Uneori conceptele create în scop explicativ orientează cercetătorul a modela un experiment de viitor – a verifica sensul „bogăția strică omenia" în diferite zone geografice de cercetare.

O altă funcție a conceptelor este cea de sinteză logico-istorică asupra unei perioade, situații, a unui capitol dintr-o știință, chiar și asupra unei științe etc. În cazul nostru nu mai departe decât istoria antropologiei sociale și culturale, a etnologiei și etnosociologiei, a sociolingvisticii, psihologiei sociale etc. În acest context deschiderea acestor științe se identifică cu explicarea conceptelor de „cultură materială" și „cultură spirituală", cu „orientări valorice" și „relații gender". Este foarte semnificativ în cercetarea noastră și structura lucrării, denumirea capitolelor și a paragrafelor, mulțimea de paradigme științifice care manifestă interes prin sinteza logico-istorică a fenomenelor culturale rurale la etapa de transformare a societății moldovenești. Așadar, conținutul spațiului conceptual al satului moldovenesc contemporan în contextul fenomenului migrațional nu se poate dezvălui mai bine decât numai în cursul cercetării concrete a realității – acesta fiind realizat în complex pe viitor.

Prin urmare, subliniem că antropologia s-a apropiat destul de târziu de problemele personalității și în general de problemele social-psihologice. O explicație poate fi că antropologia a apărut ca o disciplină despre populație, obiectul ei de cercetare fiind omenirea ca un tot întreg, iar cultura – la scara unității esențial-umane de maximă extensiune. Percepția globală și vag structurată a obiectului de cercetare a fost mai târziu completată, trecându-se la studierea grupurilor etnice, comunităților reprezentative, până la individ ca purtător ultim al culturii – de la macrocosmosul uman până la microcosmosul uman, originea fenomenelor socio-psihologice găsindu-le în ultimul. Astfel, E. Durkheim ne învață, ca faptele sociale să fie examinate ca „lucruri", că „ori de câte ori un fenomen social este explicat de-a dreptul printr-un fenomen psihic, putem fi siguri că explicația e greșită" (Durkheim, 1974, 146). Așadar, concluzia estetică, factorii psihologici singuri nu explică fenomenele culturale, acesta trebuie utilizat în complex.

În contextul pluridisciplinar al cercetării fenomenului migrațional rural menționăm, că o sursă de inspirație pentru antropologie este știința sociologică. A. Comte, vestitul sociolog francez, cunoscut ca părintele sociologiei dezvoltă ideea iluministă de progres, referitor la cele relatate mai sus într-un model de evoluție în sfera mentalității – acesta structurat sub trei stadii: teologică, metafizică și pozitivă, care, mai târziu, este preluat de primii mari antropologi americani (L. Morgan, J. Frazer). În această perioadă E. Tylor (Anglia), cel dintâi dintre umaniștii fără studii biologice care și-a asumat titlul de antropolog, exprimă această situație astfel: „Civilizația care este actualmente în omenire, în diferite grade, o putem estima și compara prin exemple pozitive. Lumea educată a Europei și Americii fixează practic un standard, plasând firesc propriile sale națiuni la un capăt al seriei sociale și treburile sălbatice la celălalt, aranjând restul societăților omenirii între aceste limite, după cum ele corespund mai îndeaproape vieții sălbatice sau celei culturale... Astfel, pe o bază definită de fapte comparate, etnografii sunt capabili să stabilească o scară, cel puțin, sumară a civilizației".

În viziunea autoarei, după cele relatate de Gh. Geană, încă în sec. XVIII aspectele sociologice și psihologice ocupau un loc aparte în abordările evoluționiste, care îmbogățeau substanțial conținutul antropologiei. Este de menționat că savanții britanici au diverse poziții asupra antropologiei – unii o socot ca o ramură a istoriei, alții – ca o ramură a sociologiei, astfel fiind criticați „că au făcut slab diferențierea între cultură și societate".

În acest context Gh. Geană subliniază: „Ei au gândit exogamia, totemismul, matrilinia, cultul strămoșilor, sclavia, și așa mai departe, ca obiceiuri, ca lucruri (nu ca relații, ceea ce i-ar fi apropiat de sociologie... și tocmai de investigarea acestor obiceiuri sau lucruri, au considerat necesar să se ocupe. Mai târziu această idee își va găsi o deplină dezvoltare în opera lui B. Malinowski" (Geană, 2005, 30-33).

Să urmărim ce se întâmplă cu reprezentanții psi-

hologismului, care domină în școala istorico-culturalistă germană. Reprezentanții acestei școli încearcă să trateze unele probleme importante ale etnologiei și antropologiei (specificul etnic în cultură), care mai târziu din motive istorico-politice, astfel de cercetări s-au restrâns simțitor.

Relatările anterioare ne amintesc, că în ultimele decenii urmărim o tendință de creștere a numărului migranților și al regiunilor de pe planetă implicate în procese de migrațiune (sau ca țări de destinațiune, sau ca țări de origine). În perioada anilor 1985-1990, populația lumii a crescut în medie anuală cu 1,7 %, dar creșterea medie a migranților a fost de 2,6 %. La nivel global, numărul migranților legali a sporit de la 75 de milioane în 1965 la 192 milioane, ceea ce constituie, aproximativ 2-3% din populația lumii, în 2005. În prezent, circa 3% din populația lumii poate fi considerat migrant (Angel, Horvath, 2009, 14).

Cât privește procesul diversificării și cel al dinamicii migrației contemporane, trebuie de menționat, că fenomenul migrațional devine tot mai eterogen îndeosebi sub aspectul destinațiilor și al structurii populațiilor implicate în aceste procese. În această ordine de idei subliniem, că migrația, altădată dominată de bărbați, a devine pe zi ce trece tot mai feminizate. Astfel, femeile își lasă familia și pleacă în căutarea unui loc de muncă, uitând chiar și de profesia îndrăgită.

Asistăm la o creștere atât a dependenței de migrațiune, cât și a problemelor implicate de imigranți și migrațiune. În ceea ce privește dependența, aceasta este valabilă atât pentru țările de origine, cât și pentru țările de destinație ale migrației. Există comunități locale și uneori chiar întreaga economie națională care depind într-o măsură semnificativ de sumele de bani trimise acasă de emigranți – o resursă considerată ca un panaceu al dezvoltării, *în special în țări cu sărăcie cronică, cum ar fi țările africane sau, în context european, Republica Moldova*. Prin urmare, dependențele pozitive și negative fac ca migrația să fie propria cauză: pe de o parte regiunile de origine sunt dependente de remiteri, pe de altă parte, economiile țărilor de imigrare de profiturile aduse de imigranți. În contextul acesta apar și alte dependențe mai pronunțate, acestea fiind declinul fertilității, precum și îmbătrânirea populației – toate constituind un dezechilibru pronunțat între generații. Această dinamică a fenomenului migrațional are loc în contextul intensificării procesului de globalizare și de restructurare a economiei globale.

Așadar, fenomenul globalizare constituie un flux determinant ale orientărilor valorice familiale. V. Nicolescu (România) scria, „Pierre Emmanuel consideră că unirea bărbatului cu femeia reface arhetipul primordial din mitul platonic al androginului, căci „prin totală reprocitate personală a darului se reface țesutul universal". Astfel am putea spune că în familie, ca un habitat statornic, femeia și bărbatul posedă fiecare propriul său „câmp heraldic", ei sunt solidari un „eu" și un „tu" înțeleși ca un alter ego. Acestea sunt criterii prin care o familie își păstrează „numele propriu".

Analiza conceptuală, teoriile aplicate asupra familiei rurale moldovenești, relația părinți – copii – societate, rolurile parentale constituie strategia și tactica cercetării temei. Dar timpul pe care-l trăim constituie diverse situații menționate mai sus, acestea argumentând că modelele tradiționale ale familiei au un viitor nesigur.

Unii analiști susțin ideea, care ne face să recunoaștem, că familiile sunt lumi create de noi și să fim în stare ca să acceptăm responsabilitatea pentru propriile noastre creații, astfel imaginile despre familia migrațională trebuie deschise cunoașterii și revizuirii.

Modurile în care funcționează familia rurală în perioada migrației intensive dețin puncte tari, dar și vulnerabile. Problema realizării venitului material dă naștere la lipsa de timp pentru comunicare și relații interpersonale. În același timp urmărim o tendință către șanse egale între genuri. Diverse tiruri familiale au aspecte interesante de cercetat. Provocări reale familiale au loc atât în casă (familia migrațională) cât și la locul de muncă (peste hotare). Formarea unor familii rurale schimbă evident rolurile maritale. Concubinajul devine un model normal pentru mariaj, iar tehnologiile avansate permit noi alegeri morale, astfel de familii supraviețuind ca o pluralitate de tipuri familiale și de valori spirituale. În acest context factorii importanți pentru formarea noilor familii în țară și peste hotare sunt: respingerea celibatului, a divorțului, a femeilor ce nu-și doresc copii, egalitatea gender, diversificarea rolurilor măritate. Prin urmare, factorul demografic în proporție – familiile continuă să fie mici, mortalitatea crește mai mult pe seama adulților apți de muncă, crește proporția oamenilor de vârsta a treia.

Familiile migraționale experimentează două modele de schimbare – traiul independent de familie a membrilor săi și o transformare a rolurilor de gen în interiorul familiei, consecințele fiind devieri de la familia nucleară, astfel aruncând-o într-o criză materială și spirituală. Criza familială migrațională a avut loc (și mai continuă) în multe țări ale lumii. Prin urmare, nu ne putem aștepta ca instituția în care ne petrecem cel mai mult timp pe parcursul vieții și într-o perioadă de mari schimbări social-economice și politice să rămână nemodificată (îndeosebi ne referim la familia rurală migrațională). Timpurile, pe care le trăim, modifică anumite aspecte ale structurii familiei și conținutul valorilor acesteia. Deci, ceea ce în trecut era considerat o mândrie, în prezent constituie mult mai multe responsabilități stresante – acestea fiind direct raportate la fenomenul migrațiune și la circumstanțe schimbătoare, care se extind la nivel global.

Cele relatate mai sus obligă să revenim încă la un argument raportat la fenomenul (e)imigrațional în diversitatea etnică a familiilor în R. Moldova.

În continuare ne propunem, pe cât e de posibil în prezent, să relevăm diversitatea etnică din țară prin specificul încorporării a unui număr esențial de emigranți în procesul de construire statal-națională. În acest proces urmărim tendința de interpătrundere a normelor social-culturale sub multiple aspecte ale migrației. Astfel încercăm să familiarizăm societatea moldovenească cu procesul de atragere a forței de muncă prin formarea familiilor mixte și apariția unor situații problematice tacite sub aspectul integrării socioculturale a emigranților și intensificarea fenomenului imigrațional în comunitățile rurale. În continuare vom reda tabloul oficial al acestui fenomen.

6. Obiectivele de cercetare ale familiei rurale

Lucrarea de față își propune prezentarea și analiza științifică a momentelor majore din viața familiei rurale și a membrilor acestei instituții sociale. Autoarea încearcă să pătrundă în intimitatea vieții familiilor migraționale de la sate, să găsească înlesniri la nivel de atitudine și comportamente, iar prin investigații de teren să reconstruiască relațiile familiale justificându-le prin varietatea interferențelor socioculturale și psihologice în perioada de tranziție la relațiile de piață și de apropierea modului de trai european. Cred, că un asemenea subiect este incitant și provocator, dar în același timp deosebit de dificil și pretențios.

Deși statisticile oficiale cu privire la problematica migrației sunt încă incomplete, lipsind o bază de date adecvată care să permită o analiză comprehensivă a fenomenului, autoarea își pune ca scop să elucideze problema în cauză utilizând diverse informații, cifre etc. oficiale disponibile pentru o analiză științifică în contextul universal, ținând cont de noile metodologii și metode, de principiile teoretice ale stratificării domeniilor științifice. Este cunoscut că realitatea socială rurală este o construcție, o operă a oamenilor, ce acționează conform subiectivității lor și obiectivizează această realitate, iar „ordinea socială este un produs omenesc sau „mai exact", o producere umană continuă. Ea este produsă de om în cursul exteriorizării sale permanente".

În acest context o ipoteză generală a cercetării fenomenului migrațional rural ține direct de elaborarea și promovarea strategiilor care presupun viabil soluții de protecție social-psihologică și adaptarea politicii securității sociale, întru mișcarea numărului celor ce sufăr efectele negative ale noilor schimbări în perioada tranzitivă.

Încercând să argumentez această ipoteză prin contactul cu domeniile de cercetare specifică, am descoperit un câmp larg de investigații, discursuri teoretice variate și contradictorii, aflate undeva la interpenetrare a multor domenii, discipline și direcții științifice din diferite științe socio-umaniste și nu numai – aceste exercitând influențe asupra diverselor metodologii și epistemologii, în vederea schimbărilor și a flexibilizărilor paradigmelor tradiționale și a diverselor teorii deja bine cunoscute.

Cercetarea temei propune o grilă de parcurgere asupra unui concept nou, acesta fiind un inventar al teoriilor legate de conceptul gender în contextul universal aplicat la obiectivele unui nou fenomen – cel migrațional rural.

În speranța unei înțelegeri mai nuanțate a realității sociale, prin fenomenologie și epistemologie am încercat o revizuire a cunoașterii fenomenului migrațional rural aceasta constituind un punct de reper către formarea unei direcții științifice noi în cadrul interpretării disciplinelor, încercând a face primii pași în direcția utilizării metodologiilor și metodelor de bază la analiza proceselor migraționale în contextul sintetizării teoriilor universale caracteristice mai multor domenii științifice.

Semnificația valorică a temei constă în faptul că fenomenul migrațional constituie imensele consecințe ale modernizării și globalizării proceselor demografice, social-economice, politice, socioculturale ce au cuprins toată țara în condițiile relațiilor de piață, a democratizării societății moldovenești și integrării în arealul european.

În această ordine de idei este necesar relevarea și descrierea modelelor de familii și de relații migraționale în dinamică. Astfel, vom avea în vedere, că științele universale pas cu pas înaintează în lumea reaprecierii și interpretării legilor și legităților universale ce caracterizează natura, societatea și omul, elaborează noi metodologii ale cunoașterii, determină locul științei în epoca contemporană și rolul omului în cadrul acesteia în perspectiva apropiată. În această lucrare autoarea căută diverse metode de a înviora știința despre om, de a elabora un mecanism complex și interdisciplinar de cercetare a omului (a familiei rurale) în intensificarea fenomenului „migrarea popoarelor".

Familia contemporană moldovenească a evaluat în baza principiului sincroniei complementarității rolurilor feminine și masculine, în timp determinând un sistem familial de structură extinsă, multigenerațională, autoritar-paternă mai târziu cunoscută ca familie nucleară cu un specific de raporturi păstrate și valorificate. Caracteristica principală a familiei actuale este deci, – *fragilitatea și instabilitatea* (Cojocaru, 2007, 277-281).

Analiza datelor ultimului recensământ (octombrie, 2004) referitor la *institutul familiei* ne elucidează o tendință, un deceniu demografic, înregistrând o scădere a populației Republicii Moldova cu 274 mii persoane față de datele recensământului mediu anual de 0,5%. Descreșterea populației în această perioadă a fost influențată de reducerea natalității și de soldul negativ al migrației externe. Această reducere se reflectă în structura populației pe vârste. Populația de sex feminin alcătuiește 51,9% (2004) față de 52,35% (1989).

Numărul femeilor înregistrate în ultimul recensământ (2004) a construit 1.755.643 persoane, depășind cu 128 mii numărul bărbaților. La 1000 persoane de sex feminin revin 927 de persoane de sex masculin, față de 912 în anul 1989, înregistrând un număr mai mare de persoane de sex feminin cu vârsta mai mare de 30 ani.

Urmărim procesul de „îmbătrânire demografică" a populației, în primul rând, prin reducerea populației cu vârsta sub 15 ani și creșterea numărului de persoane cu vârsta de peste 60 ani. Astfel, în anul 1989 aceste categorii de vârste construiau respectiv 29,6% și 12,6% din numărul populației, iar în anul 2004 respectiv 21,0% și 14,3%.

Este necesar să menționăm că numărul total al cuplurilor recenzate (2004) a constituit 801 mii, dintre acestea 58 mii au declarat că sunt căsătoriți neoficial (trăiesc în uniuni consensuale), 68,7% dintre care sunt locuitori în mediul rural. În acest context se cere a medita asupra unei noi definiții de *familie*.

Nivelul natalității în localitățile rurale se menține mai înalt decât în localitățile urbane, constituind respectiv 11,% și 9,1% și mai mulți născuți vii sunt băieți. Tot mai mulți copii se nasc în afara căsătoriei – acest număr fiind de 24,5% din numărul total al născuților.

Prin urmare subliniem că comportamentele familiale sunt în mare măsură imprevizibile și situația ne impune să promovăm politici adecvate noilor modele familiare, dat fiind că apar alte stiluri de viață paralel cu stilul familial, ceea ce este inevitabil în condițiile actuale și în perspectivă (BNS, www.statistica.md).

Familia ca unitate fundamentală, ca nucleul al societății în ultimele peste două decenii a suferit serioase transformări în structură, formă și funcții. Forma tradițională a familiei s-a devalorizat ca entitate socială. Criza societății a marcat substanțial toate procesele de evoluție și dezvoltare a familiei și în consecința acestora au apărut probleme în socializarea tinerei generații, unul din motive fiind părinții care sunt dezorientați social, iar tinerii adaptându-se la situația lor. Mulți părinți fiind preocupați de realizarea unor funcții, inclusiv orientați în căutarea unui loc de muncă bine plătit, până în prezent continuă să lase educația și îngrijirea copiilor pe seama buneilor, rudelor, vecinilor și chiar pe seama societății.

Astfel, deseori părinții satisfaccu desăvârșire dorințele odraslelor fără să conștientizeze pericolul care-i așteaptă mai târziu, aceștia devenind iresponsabili și apți de a se manifesta pozitiv, a se autorealiza în societate. Migrația părinților a ajuns a fi un fenomen catastrofal de răspândit în ultimul deceniu și caracteristic mai pentru toate statele ex-socialiste. Este un fenomen destul de complex, asociat și cu alte fenomene și influențat de factori obiectivi și subiectivi.

Cercetările de teren și datele statistice demonstrează că un număr impunător de copii și tineri – adolescenți au rămas în îngrijirea bătrânilor – pensionari. În fiecare a doua familie cineva sau mai multe persoane sunt plecați după hotare. Situația migranților și a membrilor familiilor acestora ne pun pe gânduri.

Iată ce scrie autoarea L. Pârlog în cartea „Străinătate…”:

- Doamne, acuși am doi ani în această închisoare fără aer, fără soare. Îngrijesc de doi bătrâni, care-s permanent în două cărucioare… Așa m-am săturat!... Olga, cu ochii roșii, „cu lacrimile până la genunchi” vorbea, îmbrățișându-se cu fiecare femeie ce era de față (cunoscută sau necunoscută) zicând: vă închipuiți, eu doi ani n-am fost acasă! Mă duc și nici în urmă nu mă uit la Italia aceasta!
- Toți, absolut toți, mai devreme sau mai târziu, gustăm durerea, bucuria, speranța, dezamăgirea, prietenia, ura, bunătatea, răutatea, foamea, setea.
- Viața e una pentru toți, moartea, boala nu are frontiere, pentru că în fața lui Dumnezeu toți suntem egali și cum faci așa vei primi.
- Am învățat de la părinți să ne ajutăm unul pe altul… Când plânge unul, plângem toți, când unul are nevoie sărim toți în ajutor, care și cu ce putem. Părinții totdeauna făceau așa. Noi am văzut la ei toate aceste valori. Acum mă stărui să fac și eu așa ca să vadă copiii…
- Cu ajutorul lui Dumnezeu am ajuns la Milan, Veneția. Nu știam nimic, totul au făcut frații și surorile mele. Aici am înțeles trista realitate. M-a apucat o frică că tremura totul în mine.

• Nu aveam unde dormi. Sub cerul liber îmi era strașnic… Am înnoptat și am dormit (dacă aceasta se poate spune că a fost somn) pe unde nici n-ați crede până am ajuns la Roma, până la întâlnirea cu ai mei… Așa că eu, o țărancă din talpă, stată numai lângă sapă, am ajuns să fac o excursie prin toată Europa, să colind Italia de la un capăt la altul într-o săptămână. La sud era mai cald, eu eram îmbrăcată gros, căci de unde putem ști că Italia e o țară cu mult mai caldă ca Moldova. La școală nu prea m-am obosit învățând, nu prea mi-a plăcut învățătura (cartea) Să fiu sinceră, nici învățătorul de geografie nu ne-a predat obiectul la nivel…

• Cu greu dar m-am aranjat la o bunică deloc bogată, că și în Italia sunt și mai bogați, și mai săraci. Și așa deja patru ani am dus. Dimineața ceai și macaroane, în pauză – lacrimi. Așa am plâns într-o lună, pentru toată viața. Mă culcam plângând și mă sculam plângând. Dar… așa e soarta multora… Când o să viu acasă o să mănânc zeamă, aici nu-s găini sănătoase crescute în libertate. Totul e chimie. Păsările se cresc cu concentrate, sărmanele nu mai văd niciodată soarele. De aceea majoritatea italienilor sunt bolnavi, mai ales bătrânii sunt nenormali. Copii lor caută de ei: le fac meniu, îi poartă cu „pampers” și ei nu înțeleg nimic…

La telefon (cu soțul):

• Poate viu și eu la Italia?

- Ce să faci aici? De lucru nu este pentru bărbați. Dar dacă ți-e dor tare de mine, rabdă până mă întorc, păstrează această dragoste. Poate aceasta te va opri că să mă bați și să mă batjocorești și pe mine, și pe copii. Poate te vei lăsa de mândrie și de beție…
- Da, el atâtea mi-a făcut! M-a bătut cu lanțugul. Mă trimitea noaptea în pădure să-i aduc calul, apoi să-l duc. Tare m-a bătut în cap. Poate din această pricină nu pot învăța această limbă italiană. Da, îl iubesc și el știe că eu voi face totul cum spune dânsul. Eu mă tem să-i spun ceva. Eu știu că el are o altă mândră, dar tac. Dacă cineva îmi spune, eu mă prefac că nu cred. Deja au trecut zece ani de căsătorie, dar eu nu știu ce înseamnă aceasta.

O situație la întoarcere:

- Poftim pașaportul și vă mulțumim pentru ceea ce ați făcut pentru noi. Vă mulțumim pentru curajul vostru, al femeilor din Moldova… Astfel vorbea feciorul bătrânilor de la care plecasem. Conducându-mă la avion, acesta mi-a mulțumit de atâtea ori… Drum bun! Grație, grație!
- Doamne, mă gândeam, cât suntem de diferiți! Numai ieri eram martorul unei scene groaznice. O tânără a fost alungată în stradă, o altă femeie au găsit-o strangulată… Câte și mai câte de felul acesta…
- Mă bucur că m-am urcat în avion. Mă gândesc că o iau din nou de la început. Eu stau bine pe pământ, în căsuța mea, în ograda mea, cu copii mei, în sătucul meu, în țara mea, cum zice proverbul: Cât n-ar fi viața de grea, e mai bine în țara mea (ne informează Elena, 35 ani, Zona de Centru a R. M., fostă educatoare, căsătorită, are un copil).
- Într-o ladă de fier, printre scânduri eu cu prietena mea am stat douăsprezece ore. În acest sicriu am ajuns în Italia. Astfel, fără apă, fără mâncare, într-un zgomot neobișnuit, cu frica în sân am ajuns într-o țară necunoscută, fiind străină, fără documente, necunoscând limba… Iată ce face sărăcia… Așa am început a face banii... Vai de capul meu.
- Da, nu prea vrem să lucrăm bine, aici, acasă. Facem lucru ca la colhoz – să treacă ziua. Nu, Vasia, nu va merge așa. Frumosul cere stăruință. Pentru tine faci frumos și dacă fiecare face așa, apoi totul

în jur e frumos. Așa gândesc și așa fac acolo, la Italia. Toți se gândesc la ziua de mâine și la faptul cum și ce este în jurul tău. Trebuie să învățăm mai mult din răbdare și frumos. Atunci vei fi prețuit la nivel. Doar aceasta ne dorim (Olga, 29 ani, studii medii, căsătorită, fără copii).

- Viața în Italia a devenit lungă, e un lucru normal pentru ei ca să ajungă la o sută de ani. Dar… oare ei trăiesc? Sunt foarte puțini care se bucură de această viță lungă, majoritatea luptă cu suferințele. Cu un bătrân suferă întreaga familie, fiindcă bătrânețea a adus și multe boli care nu se pot lecui. Sunt tratați bine fiindcă le permite situația economică. Statul apără (protejează) acești bătrâni… Situația demografică lasă de dorit. Feciorii și fiicele au multă grijă de părinți și nu le ajunge timp pentru a naște, a crește și a îngriji de copiii proprii. Populația în Italia îmbătrânește, astfel și economia țării lasă de dorit (L. Pârlog, autoarea…)

Din textul autoarei:

O, pământ străin, cât ești de dur!
Cât nu te-ași prelucra, nu mai ești fertil.
Nu dai roadă îmbelșugată,
Rămâi pietros, rece. Ești străin și gata!
Nu pot face nimic, nu mai pot schimba.
Gândul e numai la țară, sat, la casa mea!
Unde e mama, mormântul tatei așteaptă…
Să venim la ei, să fim alături, nu în străinătate.
Iartă-mă tată, mamă, că v-am lăsat.
Avem alte timpuri nu ca altădată.
Suntem fiii vieții, nu ai tăi, mamă și tată…

O mamă la telefon:

Lacrimile amare de mamă îndurerată.
A rămas singură: fără bărbat, fără fată.
Toți au plecat departe, să câștige
Pâinea cu sudoare, cu lacrimi de sânge.
Dragul mamei, nu veniți acasă!
N-o să aveți ce pune la copii pe masă!
Străinului nicicând nu-i place.
Cât de bine și mult n-ai face,
În față parcă îți zâmbește,
În spate auzi cum te înjosește…

Versuri culese pe teren:

Draga mea fetiță lăsată singurică
Rămasă fără tată, mamă și bunică
Nu plânge, nu fi tristă, supărată
Fata mamei scumpă fată
Domnul ne va întoarce poate odată…
Mămică (fiica)
Mă scol și mă uit în oglindă
Nu-i mămica să mă cuprindă
Am făcut ca bunica zeamă
De ce nu ești să mănânci și tu mamă?
Tăticul meu scump și drag
Zilnic te aștept în prag.
Blestemat să fie banul
Că părinții nu-și văd copiii cu anul
El face să plângă mama departe
Acolo undeva în străinătate.
Este târziu, la lumina lămpii eu scriu
Un răvaș de durere pentru surorile mele,
Triste, înjosite și înstrăinate
Într-o cămară la Roma, departe.

Am lăsat pământul, casa, satul
Să fiu mai bine decât altul,
Dar nici o viață nu e fericită
Toți plângem, inima-i rănită
De durere e plină și-i obosită.
Trei zile într-una anchetată
Și într-un ceas expatriată.
Am plâns mult, m-am căinat
Că din nou n-am ascultat
Oare poate fi, e adevărat
Sau în mine ceva s-a schimbat?
Este viața ce mi-a arătat –
Copiii nu se lasă, dar eu i-am lăsat…

Că va veni și clipa noastră
Când ne vom întoarce acasă,
În jurul mamei ne vom strânge,
Pe cei ce nu sunt îi vom plânge.

Toți caută binele departe
Eu îl văd aici,
Lângă mine, aproape,
Unde mieluții se tăvălesc,
Unde copii veseli zâmbesc,
Unde dimineața cocoșul îi scoală
Să nu întârzie cumva la școală…

Un copil:

Îi spune frunzei și stelei de sus
Că m-au lăsat și tata s-a dus…
Că nu vreau nimic în viața mea
Vreau cu mama să fiu vreau cu ea…

Forța mamei și a tatei e o imensitate,
Pentru copii rămâne o eternitate.
Ochii calzi ai tatei mă privesc
Sufletul tatei e mereu cu mine
Inima mamei bate în mine…
Nu mă cunoști, nu te cunosc
Dar știi că sunt și mă gândesc
Dar nu mă simți, tu m-ai uitat
E vina mea, că-am meritat.

(Cozma-Pârlog, 2005, 32, 95).

Un cod de dorințe umane, de obligațiuni și funcții fixate într-o viață de mamă și tată.

Visez să fiu o mamă și o soție bună. Îmi doresc să am un bărbat, în care să am toată încrederea, să-l iubesc și să mă iubească, să mă ajute în toate. Vreau să am o familie trainică, să-mi educ copii frumos ca să aibă o copilărie fericită. Mă voi stărui ca copii mei să ducă un trai decent, dar știu bine că totul depinde de relațiile între membrii familiei. Eu voi ține mult la copii mei, așa cum am fost educată acasă. Ne vom strădui să educăm copiii să-și iubească părinții și să nu fie alintați. Nu mi-ași dori ca pe copiii mei să-i crească cineva, nici chiar bunicii. Doresc ca eu cu viitorul soț să trăim mai bine decât părinții mei și să ne educăm copii nu mai rău decât au făcut acest lucru mama și tata. O dorință a mea în permanență este, ca pentru copiii mei să fac totul – chiar de micuți să le amenajez dulapuri și dulă-

pioare pline de albituri, hăinuțe și încălțăminte. Vreau ca tot mai des să am posibilitate a le cumpăra ceva delicios. Îmi doresc ca copii mei să facă studii în școli și instituții prestigioase, să fie buni specialiști și oameni recunoscuți în țară și peste hotare. Vreau ca copii mei să crească sănătoși, să fie cuminți și rușinoși, să aibă parte în viață de a face cunoștință și să prietenească cu fete și băieți mult mai fericiți decât suntem noi.

- Mă văd o mamă modernă ce-și iubește mult copii, îi voi învăța permanent ce este bine și ce este rău.
- Îmi doresc ca soțul să fie capul familiei, să știe cum să conducă familia și să ne iubească mult pe mine și pe copii. Îmi voi educa copiii numai prin cuvânt și prin exemplu personal.
- Doresc ca copii mei să crească înțelepți, cu rușine față de cei din jur și cu frică de Dumnezeu (Iu. Bejan-Volc, 2002, 62-63).

CAPITOLUL III. FENOMENUL MIGRAȚIONAL ÎNTRE TEORIE ȘI PRACTICĂ

1. Reprezentările valorice ca sistem și concept

Studiul prezintă o încercare de fundamentare și modelare conceptuală a satului moldovenesc și a familiei contemporane în contextul fenomenului migrațional rural. Ne propunem diverse modalități de implementare a cunoștințelor ce apropie cercetarea temei de modul de trai rural, sistemul de valori, de relațiile comportament – valoare, valoare – mentalitate.

Analizând modul de trai rural avem în vedere lumea și modalitatea ontică, cu un specific uman, prin care se promovează valori. Astfel, în permanență modelăm acțiunile omului în relațiile multiple cu sine și cu lumea înconjurătoare, relevând conținutul valorilor – produs al creației umane. În acest context Petre Andrei (România) afirmă, că valoarea este o condiție logică a conștiinței generale omenești și, ca atare, nu există nici un domeniu în care să nu fie afirmată valoarea (Anuar, 2000-2002, 21).

Așadar, în literatura științifică se argumentează că valorile sunt un produs al creației umane și corespund necesităților sociale și spirituale ale omului. Un principiu fundamental al valorilor în esență constă în relațiile „eu – tu – celălalt" cu lumea existentă, cu universul logic. În acest context semnificația valorilor este racordată la dezideratele timpului, care modifică funcția și structura, care instituie forme coerente, stabile și repetabile de acțiune și interacțiune, de semne și imagini verbale și nonverbale – acestea constituind „comportamente-purtătoare" de valori.

Spațiul conceptual al temei de cercetare este direct raportat la cultura materială și spirituală a oamenilor din comunitățile rurale, la activitatea și aspirațiile acestora, la relațiile dintre genuri, dintre părinți-copii, toate fiind „o oglindă a genurilor, sentimentelor, credințelor..." – spune Gh. Focșa (România).

În cercetările teoretice și de teren vor fi analizate semnificațiile valorice rurale în relația „tradițional – modern".

În cercetarea subiectului, ipotezele explicative determină obțiunea – *deși la nivelul comunicativ dorințele oamenilor din mediul rural sunt orientate spre modernitate, relațiile în formula „comunitate – om – valoare" rămân a fi încă tribut tradițiilor strămoșilor*. În continuare vom încerca să argumentăm validitatea acestor ipoteze sub aspect valoric și atitudinal.

În contextul celor relatate explicăm: ce este valoarea într-o abordare teoretică; dacă comportamentul este un imperativ al timpului; ce înțelegem prin identitate etnică; ce este patrimoniul cultural în relația gender-migrație. La aceste și alte întrebări vom încerca să găsim răspunsuri în multiaspectualitatea exprimată în preocupări și imagini, în acțiuni și decizii, în tipuri și simboluri, în performanțe și semnificații, construcții și noțiuni etc.

În viziunea specialiștilor conceptele de „valoare – sistem de valori", „comunitate – sat", „identitate etnică", „patrimoniu cultural", „gender migrațional" au suscitat multe analize în diverse domenii de cunoaștere științifică, astfel există numeroase definiții, acestea, în viziunea noastră, nu reușesc deplin și convingător să generalizeze acele teorii, care se împrumută din diferite domenii (discipline socio-umane). Numai în sociologie definițiile date sistemului de valori este multitudinal. De exemplu:

- Valoarea este „o concepție, explicită sau implicită, distinctivă pentru un individ sau caracteristică pentru un grup, cu privire la ceea ce este dezirabil, care influențează selecția modurilor, mijloacelor și scopurilor disponibile ale acțiunii" (Revista de sociologie, 2003, 38);
- valoarea este „relația socială în care se exprimă prețuirea acordată unor obiecte sau fapte, în virtutea unei corespondențe – istoricește determinate de mediul social-cultural – a însușirilor lor cu trebuințele unei comunități umane și idealurile generate de acestea" (Grunberg, 1972, 70);
- sistemul de valori, după M. Kokeach (SUA), este „o organizare de durată a credințelor cu privire la scopurile existenței și la modurile considerate dezirabile de atingere a acestora" (Revista de Sociologie, 2003, 39);
- valorile se integrează funcțional, menționează G. Georgiu (România), într-un sistem de valori, iar societățile, grupurile umane și culturale își definesc identitatea prin această configurație originală a sistemelor de valori... valorile sunt transmise prin mecanismele educației și socializării, fiind asimilate și interiorizate de indivizi. Ele dobândesc, astfel, un caracter normativ și intră în structura mentalităților și convingerilor noastre, de unde acționează ca repere și criterii de orientare a comportamentelor și acțiunilor" (Georgiu, 2001, 37).

În spațiul conceptual al satului contemporan valoarea ca noțiune teoretică îndeplinește o funcție critică (*nonvalori*) și o altă funcție de *parametri culturali tradiționali și globali*, care specifică realități rurale, acestea fiind atitudini, comportamente, acțiuni, credințe.

Despre așezările rurale (comunitate/sat) s-au scris multe lucrări deosebit de importante cu informații inedite. Conceptul „sat" îl găsim în lucrările științifice ale specialiștilor din diverse domenii. Punctul de vedere istoric poate fi exemplificat prin interpretarea pe care I. Donat o dă așezării, ca fiind sinonim cu aceia *de sat*. De altfel, în documente termenul sat, menționează M. Budiș, desemnează atât *vatra așezării*, cu oamenii din ea, cât și *zona economică* a satului, pe care astăzi o numim *moșie* (Budiș, 2004, 18).

După H. Stahl, *satul* este un fenomen de viață tradițională, o organizație teritorială, socială, spirituală și culturală, e *sinonim cu obștea*, e o aglomerare de locuințe, un sistem de convieţuire socială, care exprimă ideea de opinie publică, o formă locală de organizare sub toate cerințele timpului. H. Stahl și P. Panaitescu ca și G. Russu desemnează cu amănunte etimologia și semnificația *termenilor* „sat – cătun – obște". Din cele relatate de acești savanți înțelegem neologismele „gospodărie agricolă", „gospodărie colhoznică", „gospodărie sătească". Din punct de vedere etnologic „sat" își ia începutul de la „locuri semănate", „așezări însămânțate", „țarină", de care erau să-și ducă traiul populația. I. Conea (România) explică termenul „sat" cu sensul

de „șezut", care mai târziu este un sinonim cu „selište", adică *loc arabil, ogor*. R. Vulcănescu (România) generalizează aceste definiții și nuanțe lingvistice echivalând semantica de sat → așezare cu „vatră" → „abitat" și le definește „moșie" *ca unități sociale de tip etnic, creatoare, consumatoare și purtătoare de forme istorice de civilizație și structură* cu caracter transmisibil. După I. Vlăduțiu (România) *noțiunea de sat este similară cu o așezare și este un produs al civilizației și culturii*. În opinia M. Budiș (România) termenul așezare, cu sinonim quasi perfect în acela de sat *este o formațiune și o categorie teritorial-tradițională complexă, determinată de coordonate geografice, istorice, social-economice, etnice, administrative, culturale etc. În prezent toți acești termeni cu diferite înțelesuri au intrat în fondul lexical al limbii române, ei, constituind un tezaur în a gândi, a înțelege și a examina societatea rurală contemporană* (Budiș, 2004, 19).

A gândi înseamnă a crea și interanaliza modele simplificate ale realității. Modele mentale, arată D. Norman (1988), sunt „modele pe care oamenii le construiesc despre ei înșiși, despre ceilalți, despre mediu și despre lucrurile cu care interacționează. Oamenii construiesc modele ale realității pe baza experienței, prin instruire și antrenare". Ele reprezintă o rezultantă a tendinței naturale a omului de a oferi explicații ale lucrurilor și „au un rol esențial în înțelegerea experiențelor pe care le trăim. În modelarea realității, arată în continuare autorul citat, ne bazăm pe cunoștințele pe care le deținem, indiferent dacă acestea sunt rele sau imaginare, native sau sofisticate. Modelele noastre mentale fiind de cele mai multe ori constituite din informații fragmentare, pe baza unei înțelegeri parțiale a ceea ce se întâmplă, și a unei psihologii naive care postulează cauze, mecanisme și relații acolo unde, de fapt, nu există nici una dintre acestea (Budiș, 2004, 38).

„În situațiile obișnuite, comportamentul este determinat de combinația dintre informația internă și constrângerile exterioare, cunoștințele fiind distribuite, parțial în „minte", parțial în „lume" (în mediu) și parțial în „constrângerile lumii". Ambele tipuri de cunoștințe – *în minte, în lume* sunt esențiale pentru funcționarea noastră de fiecare zi. În anumite limite, putem să alegem și să folosim mai intens pe unul sau celălalt tip de informație. Informația *din lume* acționează ca propriul său element de reamintire – ne poate ajuta să refacem structuri pe care altfel le-am uita cu ușurință. Utilizarea informației *din minte* poate fi în anumite situații mai eficientă, nemaifiind necesară consumarea de resurse (în timp, mai ales) pentru căutarea și interpretarea informației din mediu. Pe de altă parte, pentru a utiliza informația *din minte*, pentru ca s-o aduce întâi acolo (arată Norman), presupune un efort considerabil de învățare. Informația *din lume* poate fi de asemenea dificil de utilizat. Utilizarea ei se sprijină puternic pe prezența fizică, continuă a informației, iar schimbarea parametrilor mediului înseamnă, de fapt, schimbarea informației disponibile.

Această alegere necesită un proces de echilibrare, adică a beneficia de avantajul oferit de cunoștințele (informația) *din lume* înseamnă a pierde beneficiile oferite de cunoștințele *din minte*. Pentru realizarea diverselor sarcini oamenii folosesc strategii variate pentru a obține cel mai avantajos echilibru între cantitatea de informație externă, disponibilă *în lume*, și cantitatea de cunoștințe necesare *în minte* – astfel devine posibilă reducerea cantității de material de învățat, a completitudinii, preciziei, acurateței sau adâncimii învățării.

Menționăm, aceste obiective sunt *modelele mintale* de cercetare a temei, pentru că sunt direct raportate la problema interacțiunii *om – comunitate*. În acest context observăm că cercetătorul se află în interacțiune cu informatorul, cu *actorul social*, iar *adevărul* este – realitatea funcționează ca o *memorie externă*, care în anumite momente poate completa golurile în memoria cercetătorului.

Atunci, când accentul se pune pe emergența comportamentului uman, se simte nevoia unei analize de circumstanțe în care cercetătorul se comportă direcționat de scopul pe care-l urmărește.

În această ordine de idei, *nu evităm să amintim că utilizarea expunerii pe suporturi externe – limbajul (dialogul, interviul), creionul și hârtia, diagramele, desenele, fotografiile, diversele texte sau ecranul calculatorului și al televizorului sunt fundamentale într-o cercetare științifică*.

Este vorba de o construcție internă a unui aspect al lumii externe, un model mintal putând fi definit, după opinia lui Van der Veer (1994) ca „orice set de reprezentări mentale utilizat de o ființă umană pentru a înțelege un sistem".

În continuare pentru a dezvălui conținutul paradigmei „*relații personale*" este bine să ne amintim ce rol joacă morala în relațiile personale. Dacă morala presupune imparțialitate trebuie ca ființele umane să fie tratate în mod similar „în afara cazului în care există diferențele generale și morale relevante ce justifică o diferențiere a cercetării. Dar și pe această cale ia naștere conflictul, urmărind „relațiile de rudenie", a celora dintre „prieten-coleg", consecințele factorilor „responsabil-iresponsabil". Subliniem, că în contextul dat este legitim să tratăm diferiți prieteni, rude etc. În mod diferit, chiar dacă nu suntem siguri de faptul că putem oferi motive relevante și generale, care ar justifica această diferențiere de caracteristici. *Astfel relațiile personale, în viziunea noastră, nu sunt compatibile cu morala*. Acestea sunt imparțiale dacă derivă din datoriile imparțiale și nu au legătură cu apropierea dintre persoane, cu gradul de rudenie etc. Deci, relațiile personale sunt de lungă durată și de scurt timp. Astfel, când cineva te iubește, te face să ai o părere bună despre sine, prin aceasta crește și rata moralei, rolul acesteia într-o relație, dacă, precizăm, acea stimă și acel respect sunt ceea ce este el sau ea. Așadar, la baza considerărilor se află însăși omul, felul lui diferit de a fi. De aceea relațiile personale și morala se află inevitabil în conflict și că de multe ori morala pierde.

Este necesar să revenim la câteva momente principale: relațiile personale apropiate, relațiile apropiate și relațiile întâmplătoare. În asemenea *cazuri cerințele morale pot fi explicate și consecințele sunt altele, chiar dacă relațiile personale sunt materialul moralei*. În literatura științifică este argumentată teza – „*nu putem dezvolta nici cunoașterea morală și nici empatia pentru o morală imparțială, dacă nu cultivăm relații personale – acestea având rădăcini adânci în familie*". O mamă, fiind un copil neglijat în familiile lor de părinți toată viața, nu va ști bine cum să promoveze interesele copiilor, apro-

piaților, colegilor, strămoșilor. În acest context, persoanele din categoria aceasta nu pot promova întotdeauna nici interesele personale și nici ale altora, dat fiind că modul în care învățăm să identificăm problemele altora le găsim în interacțiuni cu ceilalți (cu alții) și cu trecutul. Astfel, în familie sau în colectiv, atunci când stai cu ochiul pe ceea ce se întâmplă, iar cu urechea pe ceea ce vorbesc, râzi de bucurie și plângi de durere etc. Deci, și înclinațiile biologice, în cazul nostru, au un rol special: am fi nepăsători în toate, dacă noi am fi afectați din copilărie (sau mai târziu) de nepăsare. Este necesar ca să dezvoltăm simțul empatic, să fim conștienți de nevoile „*celuilalt*" și să întreprindem ceva pentru a ajuta și a fi ajutați. Astfel, relațiile personale apropiate sau relațiile întâmplătoare într-un mediu sau altul, contează mult pe morală, pe onestitate și încredere.

Așadar, conținutul conflictului între relațiile per*sonale apropiate, relațiile apropiate și relațiile întâmplătoare (de scurtă durată) nu sunt în conflict de proporții cu morala, ci mai des din lipsa de educație în familie, apoi în colectiv, în societate, lipsa de cunoștințe și experiență de viață pentru dezvoltarea relațiilor veritabile* – toate stau la baza unui sistem de concept.

Scopul pe care-l urmărim este de a ne familiariza cu sistemul de valori conceptualizat în literatura științifică, care ne va ajuta în atingerea obiectivelor cât privește cercetarea subiectului – mentalitatea familiei migraționale, caracteristica gender migrațional rural. Astfel, solicităm permanent să percepem interferențele dintre realitate și dorințe, dintre iubire, respect și ură, indiferență. Prin urmare, știința etnologică/antropologică (culturală și socială), etnosociologia, psihologia socială ne plasează într-un punct de răscruce al ideilor, mentalităților, credințelor, relațiilor și către alte forme de viață ale familiei rurale în contextul fenomenului migrațional.

1.1 Diversitatea de valori a proceselor migraționale

Antropologii clasici, morfologiști și difuzioniști – menționează savantul român Gheorghiță Geană, – „au tratat cultura ca pe o entitate decompozabilă în elemente-părți, a căror variație poate fi urmărită în spațiu și timp geografic și istoric" (Geană, 2005, 137).

În cercetarea temei este necesar să urmărim cum institutul familial (membrii familiei) contribuie la funcționarea sistemului cultural-tradițional. Pentru o analiză de ansamblu revenim la cele expuse de cercetătoarea română Georgeta Marghescu, privitor la un grup de date constitutive, acestea fiind în primul rând:

- *elementul cultural* (interferențe, areal cultural – sat, zonă de contact);
- *faptul cultural* (raportul dintre cultură și om – societate, lume a valorilor);
- *stratul cultural* (raport/element – epocă – cultură);
- *complexul cultural* (povestiri populare, legende);
- *mediul cultural* (rezultate, transformări, experimente);
- *instituție culturală* (comportament al unui grup social sau a unui individ, modul de gândire). Elemente ale instituțiilor culturale sunt: statutul și sistemul de valori; personalul și normele proprii; funcțiile și activitățile; suportul material-financiar;
- *instituțiile primare și secundare* (organizarea familială, disciplina membrilor, îngrijirea copiilor, credința, arta, creația populară);
- *patternul (modelul) cultural* constituie trăsături și stiluri, regularități comportamentale observabile (Marghescu, 1999, 133-137).

Prin prisma savantului german A. Krocber tipologic patternurile sunt: universale, sistemice, totale, mute, informale. Astfel, sistemul cultural rural din perspectiva patternurilor mai înseamnă analiza arealelor culturale, cadrul interpretării lingvistice în scopul de a evidenția forma și funcția acestora, direcția de evoluție a valorilor, diverse concepții asupra timpului și comportamentul membrilor familiei migraționale.

În acest context amintim și despre unele *tipuri de culturi, cele materiale* și nonmateriale (spirituale). Comportamentul membrilor familiei rurale este modelat inconștient, mai mult resimțit, iar conștientizat numai cunoscând altă cultură în țara în care a emigrat – *un fenomen etnocultural cu caracter autodefinitoriu*. Prin urmare, este evident și *caracterul însușit (învățat) al culturii – acesta determinat de limbaj (cunoașterea limbii), caracterul simbolic și funcțional* – acestea atenționând la nevoile social-culturale din mediul rural, la împrejurări psihice și spirituale.

Motivațiile membrilor-migranți din familiile rurale țin direct de bucurii și tristețe, care se raportează la elementele de cultură (tradiție, valori) – adevărate forme de maturitate a spiritului, un spațiu privilegiat al libertății, un posibil asupra realului, o cale spre sacru. „Altfel spus, cultura se democratizează, luând chipurile sociale analizate astăzi de sociologi și antropologi". „Reluându-l pe Durkheim, am putea spune că o parte a conștiinței sociale (imaginarului social – aut. Iu. B.-V.) s-a întărit enorm: cel/cea consacrat/ă cantitativului, experimentului, faptului pozitiv".

În literatura științifică există mai multe sensuri date culturii. Prin urmare, în raportul „cultură – familie – migrațiune" înțelegem „îngrijirea valorilor", inclusiv, și în primul rând „cultivarea, prelucrarea pământului" (în trecut) și „o cultivare a minții, a judecăților și a însușirilor umane" (Gavriluță, 2009, 162, 169, 176). După G. Geană cultura ar fi „acel tot complex ce include cunoștințele, credințele, arta, dreptul, moravurile, datinile și oricare alte iscusințe și deprinderi dobândite de om ca membru al societății".

Menționăm, cultura cuprinde multe paradigme ce funcționează în timp și în spațiu, și, care marchează mentalitatea socială a satului moldovenesc. Scopul autoarei este de a dezvălui sistemul de norme și modele social-culturale caracteristice arealului geografic moldovenesc, comunităților rurale sub aspectul gender.

În această ordine de idei T. Parsons (SUA) a pus accentul pe aspectul simbolic în cultură, dat fiind că prin simboluri omul (migrantul) înțelege o semnificație oricărei situații pe care o trăiește. Savantul R. Linton subliniază anumite tendințe de clasificare ale fenomenului cultural. Astfel, *el evidențiază cultura reală și cultura ideală – adică ceea ce fac și simt oamenii și ceea ce ar trebui să facă, s-au gândit să facă*. În acest context, în viziunea unor savanți francezi, cultura este ceea ce rămâne dintr-o societate după ce a fost înțeleasă și explicată.

Un loc aparte în cercetarea fenomenului migrațional rural îl ocupă tezele savantului antropolog, etnolog american C. Geerț, care, din punctul lui de vedere, „cultura ar fi un ansamblu de texte ce se cer a fi interpretate" (Gavriluță, 2009, 164).

Autoarea, conform celor relatate mai sus, propune ca într-o lucrare științifică astfel de texte să argumenteze conceptul – familia migrațională rurală în formula aspecte gender. Dat fiind că în prezent are loc *o răsturnare formidabilă* a valorilor naționale, locul lecturii pe textele originale (eseurile actorilor sociali, narațiunile informatorilor), meditația asupra realității (fenomenului migrațional rural) au devenit un model științific de cercetare.

Cunoașterea celor trei reguli în cercetările savantului francez C. Levi-Strauss (regulile de rudenie, economice și lingvistice) sub un alt ungi de vedere, în textul lucrării urmărim tendințe simetrice de abordare a relațiilor de rudenie prin dimensiuni de gender rural. Prin urmare, este necesar să amintim rolul etnologiei structurale în corelarea sistemului de rudenie și înrudire.

Astfel, conștientizăm că modelul de analiză a textelor ne apropie de un alt domeniu – sociolingvistica. Ce ar însemna această? În viziunea noastră este vorba de cele două tipuri de sisteme: *sistemul de denumiri* (mamă, tată, fiica, fecior) și *sistemul de atitudini* (afecțiune, stimă, violență, brutalitate). În această ordine de idei cunoaștem atitudini – relații manifestate liber și determinate de o situație – atunci când luăm decizia de a emigra din familie, sat, țară de unul (una) singur(ă) și când problema emigrării se rezolvă în familie cu ajutorul organelor decizionale. Materialul de teren argumentează doi factori sociali decisivi, care stau la baza fenomenului migrațional rural: cel consanguinic și cel lingvistic. Deci, a ține cont de relațiile de rudenie și de cunoașterea limbii țării în care imigrezi, scopul fiind a găsi un loc de muncă, a face studii, a forma o familie. În cazul nostru urmărim, în plinătate, cum derulează obiectivele – aranjarea la muncă (ca scop din start), sistemul de valori ale migranților. Cele relatate constituie principiile generale ale cercetării diverselor obiective din punctul de vedere al limbajului imaginar.

În ultimele decenii urmărim o tendință de creștere a numărului migranților și al regiunilor de pe planetă implicate în procese de migrațiune (sau ca țări de destinațiune, sau ca țări de origine). În perioada anilor 1985-1990, populația lumii a crescut în medie anuală cu 1,7 %, dar creșterea medie a migranților a fost de 2,6 %. La nivel global, numărul migranților legali a sporit de la 75 de milioane în 1965 la 192 milioane, ceea ce constituie, aproximativ 2-3% din populația lumii, în 2005. În prezent, circa 3% din populația lumii poate fi considerat migrant (Angel, Horvath, 2009, 14).

Cât privește procesul diversificării și cel al dinamicii migrației contemporane, trebuie de menționat, că fenomenul migrațional devine tot mai eterogen îndeosebi sub aspectul destinațiilor și al structurii populațiilor implicate în aceste procese. În această ordine de idei subliniem, că migrația, altădată dominată de bărbați, devine pe zi ce trece tot mai feminizată. Astfel, femeile își lasă familia și pleacă în căutarea unui loc de muncă, uitând chiar și de profesia îndrăgită.

Asistăm la o creștere atât a dependenței de migrațiune, cât și a problemelor implicate de imigranți și migrațiune. În ceea ce privește dependența, aceasta este valabilă atât pentru țările de origine, cât și pentru țările de destinație ale migrației. Există comunități locale și uneori chiar întreaga economie națională care depind într-o măsură semnificativ de sumele de bani trimise acasă de emigranți – o resursă considerată ca un panaceu al dezvoltării, *în special în țări cu sărăcie cronică, cum ar fi țările africane sau, în context european, RM*. Prin urmare, dependențele pozitive și negative fac ca migrația să fie propria cauză: pe de o parte regiunile de origine sunt dependente de remiteri, pe de altă parte, economiile țărilor de imigrare de profiturile aduse de imigranți. În contextul acesta apar și alte dependențe mai pronunțate, acestea fiind declinul fertilității, precum și îmbătrânirea populației – toate constituind un dezechilibru pronunțat între generații. Această dinamică a fenomenului migrațional are loc în contextul intensificării procesului de globalizare și de restructurare a economiei globale.

Așadar, fenomenul globalizare constituie un flux determinant ale orientărilor valorice familiale. V. Nicolescu (România) scria, *P. Emmanuel consideră că unirea bărbatului cu femeia reface arhetipul primordial din mitul platonic al androginului, căci prin totală reprocitate personală a darului se reface țesutul universal. Astfel am putea spune că în familie, ca un habitat statornic, femeia și bărbatul posedă fiecare propriul său „câmp heraldic", ei sunt solidari un „eu" și un „tu" înțeleși ca un alter – ego.* Acestea sunt criterii prin care o familie își păstrează numele propriu confirmă și autoarea.

Analiza conceptuală, teoriile aplicate asupra familiei rurale moldovenești, relația „părinți – copii – societate", rolurile parentale constituie strategia și tactica cercetării temei. Dar timpul pe care-l trăim constituie diverse situații menționate mai sus, acestea argumentând că modelele tradiționale ale familiei au un viitor nesigur. Unii analiști susțin ideea, care ne face să recunoaștem, că familiile sunt lumi create de noi și să fim în stare ca să acceptăm responsabilitatea pentru propriile noastre creații, astfel imaginile despre familia migrațională trebuie deschise cunoașterii și revizuirii.

Modurile în care funcționează familia rurală în perioada migrației intensive dețin puncte tari, dar și vulnerabile. Problema realizării venitului material dă naștere la lipsa de timp pentru comunicare și relații interpersonale. În același timp urmărim o tendință către șanse egale între genuri. Diverse tipuri familiale au aspecte interesante de cercetat. Provocări reale familiale au loc atât în casă (familia migrațională) cât și la locul de muncă (peste hotare). Formarea unor familii rurale schimbă evident rolurile maritale. Concubinajul devine un model normal pentru mariaj, iar tehnologiile avansate permit noi alegeri morale, astfel de familii supraviețuind ca o pluralitate de tipuri familiale și de valori spirituale. În acest context factorii importanți pentru formarea noilor familii în țară și peste hotare sunt: respingerea celibatului, a divorțului, a femeilor ce nu-și doresc copii, egalitatea gender, diversificarea rolurilor măritate. Prin urmare, factorul demografic în proporție – familiile continuă să fie mici, mortalitatea crește mai mult pe seama adulților apți de muncă, crește proporția oamenilor de vârsta a treia.

Familiile migraționale experimentează două modele de schimbare – traiul independent de familie a membrilor săi și o transformare a rolurilor de gen în interiorul familiei, consecințele fiind devieri de la familia nucleară, astfel aruncând-o într-o criză materială și spirituală. Criza familială migrațională a avut loc (și

mai continuă) în multe țări ale lumii. Prin urmare, nu ne putem aștepta ca instituția în care ne petrecem cel mai mult timp pe parcursul vieții și într-o perioadă de mari schimbări social-economice și politice să rămână nemodificată (îndeosebi ne referim la familia rurală migrațională). Timpurile, pe care le trăim, modifică anumite aspecte ale structurii familiei și conținutul valorilor acesteia. Deci, ceea ce în trecut era considerat o mândrie, în prezent constituie mult mai multe responsabilități stresante – acestea fiind direct raportate la fenomenul migrațiune și la circumstanțe schimbătoare, care se extind la nivel global.

Cele relatate mai sus ne obligă să revenim încă la un argument raportat la fenomenul (e)imigrațional în diversitatea etnică a familiilor din RM.

În continuare ne propunem, pe cât e de posibil în prezent, să relevăm diversitatea etnică din țară prin specificul încorporării a unui număr esențial de emigranți în procesul de construire statal-națională. În acest proces urmărim tendința de interpătrundere a normelor social-culturale sub multiple aspecte ale migrației. Astfel încercăm să familiarizăm societatea moldovenească cu procesul de atragere a forței de muncă prin formarea familiilor mixte și apariția unor situații problematice tacite sub aspectul integrării socioculturale a emigranților și intensificarea fenomenului imigrațional îndeosebi în comunitățile rurale. În continuare vom reda tabloul oficial al acestui fenomen.

1.2 Limbajul imaginar al fenomenului migrațional

Tema îmbracă noi fațete teoretico-metodologice sub impactul dorințelor noastre de a ne apropia de știința universală prin racordarea teoriilor reputaților savanți umaniști la realitatea dinamică și complexă a modului de trai rural.

Textul expus ne familiarizează cu diverse informații sistematizate și analizate conform unui model mai rar întâlnit în publicațiile științifice, dar acestea mult observabile în viața cotidiană rurală, extrem de asemănătoare și cunoscută de cercetători.

Lucrarea constituie o încercare de a sesiza „un joc de imagini și expresii", fiind, poate, și un exercițiu riscant pentru o cercetare științifică, dar care urmărește un interes privit printr-o nouă prismă metodologică.

Greutatea textului se centrează pe câteva noțiuni și termeni raportați/te la comunitatea rurală, aceștia constituind și punctul de reper către o abordare științifică. Pentru a efectua cercetările propuse de noi este necesar să explicăm termenii „*limbaj*" și „*imaginar*".

Teoriile cunoscute definesc că limbajul este o formă de construcție a imaginarului și influențează la formarea și dezvoltarea imaginarului despre lumea înconjurătoare. În viziunea autoarei, această teză constituie ipoteza științifică generală a cercetării temei. Termenul „*limbaj*" de factură lingvistică apropie cunoașterea noastră de domeniul etnologiei, antropologiei culturale și sociale, etnosociologiei, psihologiei sociale.

Noțiunea de imagine include conținutul termenului „*imaginar*", dat fiind că cunoștințele noastre sunt *imagini ale lumii înconjurătoare, o proprie percepție a universului, acesta, în cazul nostru, fiind comunitatea rurală în toată amploarea sa*. Deci, problema imaginarului, construit prin limbaj, relevă/reprezintă legătura teoriilor științifice cu realitatea rurală moldovenească. Prin urmare, încercăm să traversăm „o cale de proceduri metodologice" – de la realitatea de teren la un imaginar științific explicativ, bazat pe un material empiric – acesta reprezentând nu numai lumea (comunitatea) sensibilă la schimbări și delimitată de mediul în care trăiește, ci un întreg sistem teoretic care ne face posibil să descoperim „adevărul".

Conform teoriei savantului-filosof L. Wittgenstein „*despre construirea imaginii ca formă...*", obiectul de cercetare a temei este „*satul (stabilul, existentul) ca așezare geografică rurală*", iar *subiectul – configurația este ceea ce se schimbă (instabilul)* – populația ce se ocupă îndeosebi cu agricultura și deține toate celelalte sfere sociale, ele schimbând starea de lucruri în permanență. Substratul științific în care apar determinativele (obiectul și configurația) constituie substanța teoretică (forma și conținutul), iar existența sau nonexistența stărilor de lucruri constituie realitatea (faptele pozitive și cele negative ale „lumii rurale").

Savantul L. Wittgenstein menționează că „*lumea ontică*" (existentă) are nevoie de o manifestare a relațiilor dintre fapte, aceasta deschizând calea spre *universul psihic*".

Astfel, lumii rurale existente îi corespunde imaginea noastră despre această lume, iar totalitatea imaginilor de fapte lumești constituie un model al realității rurale contemporane. În viziunea savantului austriac, „*universul logic*" este propriu noțiunii cuvântului și propoziției, deci și al gândirii, prin care se aleg metode și procedee pentru a reda o realitate, o situație, o analiză, un obiectiv. Prin urmare, după L. Wittgenstein „*gândirea* (cercetătorului – Iu. B.-V.) *constituie imaginea logică a faptelor*". Deci, datele empirice, informațiile de pe teren, analizate conform cerințelor în vigoare, relevă *o imagine concretă despre obiect și configurație*, dându-ne posibilitatea de a propoziționa. Astfel, cercetătorul dă viață unui conținut de situații posibile de a fi analizate. În așa mod, satul ca obiect de cercetare constituie forma și conținutul în propoziții și determină o manifestare a cauzalităților și legilor, bazate pe potențialul științific al cercetătorului, altfel spus în viziunea noastră „limbajul meu este lumea mea interioară atât cât ea este" (Idei, 2002, 147-148).

Cele relatate mai sus sunt bifocalizate în relația obiect-subiect în studiul etnologic și antropologic, care în ultimii ani a fost supusă unor reevaluări epistemologice. S-a dovedit a fi o relație în valoare absolută, fiind o coincidență a obiectului cu subiectul, pentru că aceste două obiective de cercetare reprezintă ființa umană.

Raportul dintre obiect-subiect este asemănarea cu cel de eu-celălalt. Astfel, un rol important îi revine cercetătorului (obiectului) de a găsi un răspuns adecvat, argumentat științific subiectului utilizând instrumente (metode și procedee) imaginative. „Este vorba de un tip de text, de acel „încă neinventat" despre care vorbea Geertz și care este susceptibil de a surprinde procesul dialogului în cercetarea de teren, acel joc al construirii intersubiectivității" (AIEF, 2000-2002, 417).

Imaginea unor localități rurale, dar și a țării în ansamblu, depinde în bună parte de *imaginea pe care ne-o creăm noi înșine despre sine*. „Readucerea și reintegrarea în actualitate a unor nume de referință, emblematice din istoria satului și a republicii, dintr-un motiv sau altul neglijate sau date uitării, ar contribui

nespus de mult la creșterea prestigiului nostru acasă și în lume", – menționează academicianul H. Corbu (Comunitățile, 2005, 24).

Imaginea ca noțiune mai exprimă și *concepția despre sine*, și *încrederea în sine,* este modul în care fiecare dintre noi se vede pe sine și apoi urmează „a-l percepe pe Altul, pe Ceilalți", *altceva* – tot ce se întâmplă în realitate.

Încrederea în sine reprezintă sentimentul de încredere în raport cu propria capacitate de a gândi, a analiza și a face concluzii, a lua decizii și a acționa.

Stilul cognitiv al cercetătorului desemnează un anumit mod de gândire, de utilizare a anumitor metode și metodologii, a diverselor reguli (tehnici) de clasificare și sistematizare, de prelucrare a materialului de teren, de alegere a anumitor strategii, de analiză a informației și de cercetare a problemei.

Conform teoriei lui M. Kirton (SUA), *stilul*, în genere, iar cel *cognitiv*, în special, este o caracteristică stabilă a personalității, care se manifestă prin maniera specifică de a culege informații, de a aborda o problemă, de a găsi soluții și de a lua decizii (Ideii, 2002, 149).

Aplicând teoriile savanților menționați mai sus, întru a reliefa *limbajul imaginar* al satului moldovenesc, amintim o situație bine cunoscută. Când oamenii de la sate sunt puși față în față cu ceea ce trecutul nu i-a pregătit niciodată, ei încep să „bâlbâie", căutând imagini în cuvinte prin care să poată defini *necunoașterea* din prezent și, adeseori, fără *„a sta mult pe gânduri"*, acționează *„care și cum"*. Aceste expresii imaginare marchează o situație de modificare a conștiinței omului de la sat, determinând sentimente de rătăcire, pierdere de sine, neîncredere în ziua de mâine, frică pentru viitorul copiilor și adoptarea deciziilor pentru a salva o situație de criză. În așa mod, unele responsabilități legiferate de comunitatea rurală și transmise din generație în generație sunt foarte des înlocuite cu o indiferență totală, aceasta schimbând în permanență conținutul modului de trai rural.

Mutațiile psihologice, care afectează satul, au consecințe negative asupra procesului instructiv-educativ. Astfel, urmărim intensificarea fenomenului migrațional, abuzul de alcool, desfrâul și violența. În acest context *limbajul lingvistic comunicativ* „înmănunchează o viață de om într-un model de trai rural", iar *imaginarul existent al satului* știrbește mult din *stereotipul tradițional* de gândire și de comportament. Așadar, „limbajul imaginar", în cazul dat, constituie un fragment de fapte, noi modele de relații și atitudini, determină construcții gender, evidențiază noi obiective de cercetare.

În această ordine de idei imaginarul mai presupune și libertate, un vis dorit, o ruptură cu cotidianul, un mod de expresie, fiind și un model de afirmare de sine.

Deci, *ipoteza explicativă* a cercetării subiectului propus constă în orientarea obiectivă a populației rurale la realitatea existentă, la schimbările ce au loc în societate, în sfera privat/public, la conținutul valorilor umane în diversitatea de forme specifice a imaginarului rural de a justifica o situație, a manifesta o dorință, a adopta o decizie.

În viziunea autoarei, ținând cont de cele relatate mai sus, este binevenit să examinăm unele imagini lingvistice raportate la modul de gândire și exprimare al tinerilor din comunitățile rurale:

- „Am un tată minunat. Având studii superioare, a rămas fără serviciu și a fost nevoit să plece la muncă peste hotare... Sunt convins că „răul" în familia noastră a intrat tocmai din acel moment..." (Danu, 17 ani).
- „Tatăl meu a plecat în Rusia să muncească „la negru". Tocmai de atunci situația familiară s-a înrăutățit. Mai că nici banii lui nu ne trebuie" (Eugen, 18 ani).
- „Părinții au plecat la muncă în Spania. Eu și cu fratele facem studii universitare. Ducem o viață neîmplinită... Eu o doresc foarte mult pe mama, iar fratele nu mai poate fără tata... Ne pare rău de ei. Regretăm mult că doi specialiști cu studii superioare n-au un loc de muncă în țară, acasă la ei..." (Frații Alina și Victor de 18 ani).

Cele relatate reflectă „un plânset imaginar" al satului, al copiilor rămași fără dragostea de mamă și de tată, al familiilor divorțate, al pământului rămas îmburuienit...

Limbajul imaginar, „ca un fir roșu", își face cale prin maximele populare.

De exemplu:

- „Grea e viața prin străini, calci cu talpa prin ciulini, cu bani mulți, dar tot suspini" (Vera , 42 ani, Zona de centru a RM).
- „Rămâi, satule, cu bine, dar nu pot să uit de tine", - cu lacrimi amare își amintește de viața departe de casă informatoarea Liliana (41 ani, Zona de Centru a RM)

Oameni din comunitățile rurale aleg cuvinte potrivite în orice situații problematice pentru a reda un imaginar adecvat realității.

Abuzul de alcool „stă în capul mesei" de mulți ani în multe familii rurale. Această situație de criză materială și spirituală pune în circuitul lingvistic imaginar o gamă de expresii populare.

De exemplu:

- „Nu-i de vină băutura, ci omul care toarnă-n gură, fără să știe măsura".
- „Ce bine-ți stă, când te hămăie câinii și te miaună pisicile..." (Elena , 45 ani, Zona de Sud a RM).

Imaginarul lingvistic pune accente dure asupra fenomenului de infidelitate, care a devenit o mreajă nemăsurabilă în relațiile femei-bărbați. Cele relatate de tinerii de la sate semnalează un pericol în consolidarea familiei rurale. Iată o mărturisire:

- „Tata n-a lovit-o niciodată pe mama, dar gura i-o ia pe dinainte mereu, numind-o cu cele mai urâte cuvinte.... Nu înțeleg de ce tata a lăsat toată gospodăria pe spatele mamei și a noastră (a mea și a surorii). Simt că ochii lui privesc undeva în altă parte, la fel și gândul, probabil, e într-acolo. Să fie, oare o situație similară cu a prietenului meu?!" (Oleg, 17 ani).

Imaginea prin gând, *prin limbă* și *prin scris* pătrunde fibrele țesutului omenesc, provoacă dragostea de cei scumpi și jalea pentru neîmpliniri. Iată cum redau tinerii aceste sentimente:

- „ Cât de mult țin la mama mea! Este foarte deșteaptă. Știe totul și mă învață și pe mine. Seamănă foarte mult cu ea profesoara de matematică, parcă-s două surori" (Corina, 16 ani).
- „Ce soartă are o profesoară?! Mama, în loc să citească o carte recent apărută, cară cu sacul buruian la vacă!.." (Olga, 18 ani).

Lingvistica structurală, în opinia lui C. Levi-Strauss, „nu este doar o simplă știință între celelalte, de vreme ce, după un drum lung, a înregistrat progrese atât de semnificative". În acest context, Levi-Strauss continuă ideea, „fiind, probabil, singura care cu adevărat pretinde că este știință" (Levi-Strauss, 1975, 82).

În viziunea noastră, cele relatate sunt argumentate de A. Branda (România) că „latura „construită" a lingvisticii, având ca sarcină descoperirea *sistemului de opoziții și relații ce guvernează limbajul, poate fi considerată reper în căutarea unui „sistem de relații similar în planul culturilor*".

Astfel, ne propunem să combinăm obiectivele „realității rurale" după anumite reguli și modele, generând unități științifice purtătoare de sens, căutând modele similare în *limbajul imaginar al satului moldovenesc*. Deci, subliniem că *limbajul imaginar* constituie o structură mintală stabilă, iar cultura, la rândul ei, este un fenomen mintal stabil.

În așa fel, ne-am apropiat de necesitatea unui demers antropologic care va identifica aceste structuri mintale.

Mai devreme menționam că structurile mintale, adică cele culturale (configurațiile), nu sunt statice. Cele subliniate de noi sunt argumentate de C. Levi-Strauss care scria că societățile reci (satul – Iu. B.-V.) sunt cele în care schimbarea și remodelarea are loc într-un ritm lent, structurile fiind în bună măsură stabile, iar societățile calde (unitățile sociale) sunt cele instabile, larg deschise schimbării, mutațiilor permanente.

În continuare savantul francez afirmă: „Pentru prima oară, poate, antropologii și lingviștii s-au întrunit cu scopul mărturisit de a compara între ei disciplinele lor... Nu ne-am mulțumit să confruntăm lingvistica și antropologia, situându-ne pe un plan foarte general, a fost necesar să luăm în considerație mai multe niveluri și am avut impresia că, în mai multe rânduri.., am alunecat în mod inconștient de la un nivel la altul". Trebuie să recunoaștem, scrie A. Branda, susținută și de alți savanți, că structuralismul straussian este un prim mare moment al emancipării totale a antropologiei culturale, nu în sensul, poate, mai cuminte, statutului pe care îl dorea Durkheim sociologiei (știință independentă de filozofie, cu o metodologie proprie), ci în sensul considerării antropologiei ca știință ce poate să absoarbă un pachet larg de științe umaniste, folosindu-le rezultatele" (Levi-Strauss, 1975, 95).

Avem argumente pentru a fi întru tot de acord cu varianta finală construită și bine argumentată de C. Levi-Strauss, care are ambiția studierii și explicării omului integral (și în contextul temei cercetate – Iu. B.-V.), că „principalul beneficiar al descoperirilor noastre eventuale nu va fi nici antropologia, nici lingvistica, așa cum le concepem noi actualmente. De aceste descoperiri va profita o știință care e, în același timp foarte nouă și foarte veche, o antropologie înțeleasă în sensul cel mai larg, adică o cunoaștere a omului care asociază diverse metode și diverse discipline și care ne va dezvălui într-o bună zi resorturile secrete ce pun în mișcare acest oaspete, prezent la dezbaterile noastre, fără să fi fost invitat" (Levi-Strauss, 1975, 98).

Criza funcționaliștilor și structuraliștilor a generat o reorientare a specialiștilor din etnologie, antropologie și alte domenii adiacente, poate, numai cu excepția celora din lingvistică. Din cele relatate cu siguranță înțelegem că *limbajul imaginar* constituie un simbol, acesta considerat fiind unitatea de bază a sistemului cultural, construit ca un ansamblu de semne și de mesaje. Sarcina etnologului și antropologului constă în a interpreta mesajele, ele fiind textele oferite de informatori (actori sociali), și de a descrie cât mai adecvat înțelegerea mesajului (a informației). Aceasta este ceea ce necesită „pietate", este tocmai această „survenire a ființei, această inexplicabilă „ivire" a lucrurilor în exprimări lingvistice", scrie filosoful D. Cooper (Anale, 1999, 31).

Prin urmare, cultura materială și spirituala constituie ele însele un text, un mesaj de moment, de trecut și viitor, redate printr-un limbaj imaginar (scris și oral, sura o interpretare, deci sunt o realizare a cercetătorului antropolog care, cel mai des, vine dintr-un alt sistem cultural (etnologic, sociologic). Deci, cercetarea antropologică este considerată un dialog între două și mai multe sisteme culturale, acesta urmat de un comentariu (concluzii științifice).

În paradigma interpretativă limbajului imaginar antropologia deține o metodologie particulară, chiar fiind influențată de alte domenii, este o metodologie adecvată ce „își ia respirație" din munca de teren, din instrumentarul de investigare al cercetătorului, din utilizarea observației participative, din realizarea interviurilor etc.

În contextul limbajului imaginar, scrie filosoful D. Cooper, imaginile și regulile sunt interpretabile la nesfârșit. Cuvintele capătă înțeles, mai curând, datorită criteriilor publice de angajare a lor în cadrul „jocurilor de limbaj", criterii și „jocuri" ce devin posibile, susține Wittgenstein, numai în virtutea unui „acord în... forma de viață". În termeni heideggerieni, limbajui este „întemeiat" pe „semnificații" percepute pe un fond de „semnificație" – *totalitatea unei lumi interpretate prin intermediul practicilor noastre cotidiene, lume cu care fiecare este deja familiarizat atunci când învață să vorbească* (Anale, 1999, 32).

Pentru explicarea limbajului și a comportamentului omului se pronunță și filosoful Heidegger, numind acest punct de convergență „o sărbătoare a obișnuitului și cotidianului". Un viciu în permanență criticat de către Wittgenstein și Heidegger ține de „a privi făptuirile umane, lumea și limbajul lor nu așa cum apar ele în înțelegerea cotidiană a agenților".

În viziunea autoarei, una din întrebările pe care ne-au pus-o filosofii și asupra căreia trebuie să medităm e „cum putem deduce existență unei lumi exterioare din datele pe care le observăm?"

În acest context, filosoful D. Cooper scria că: „*Astfel de întrebări nu s-ar ivi, dacă am lua în considerație propria noastră angajare cotidiană în lume și limbaj*".

1.3 Cunoașterea de sine și cunoașterea celuilalt

Sociologia, – menționează cercetătoarea română L. Grünberg, – *este un mănunchi de paradigme aflate în competiție*. În această lucrare paradigma „cunoașterea de sine" constituie „o construcție gender" propusă spre investigare, care implică considerații legate de metodologii și epistemologii și formează un cadru conceptual pentru studierea lumii empirice rurale.

Astfel, inovațiile în științele socio-umaniste le

găsim la nivel de metodologii, în teoriile despre cum trebuie analizate lucrurile și în epistemologiile privind strategiile avansate pentru deducerea formulei „*cunoaște-te pe tine însuți*", fiindcă „*cunoașterea de sine*" este modelată de interacțiunea mediată social și psihologic de o relație , un comportament.

Paradigma „*cunoaște-te pe tine însuți*" plasează genurile în centrul înțelegerii relațiilor social-psihologice, ajută la cunoașterea mai adecvată a comportamentului feminin și masculin în diversitatea lor individuală și de situații. Ceea ce realizează situația social-psihologică este crearea unui set de construcții gender care permit să înțelegem o lume socială a genurilor, atât asemănătoare cât și mult diferită.

Viața și experiența membrilor familiei rurale le considerăm puncte de reper pentru cercetarea paradigmei „cunoașterea de sine". Convingerea noastră este că trăsăturile principiului universalității, privitor la paradigma dată, nu se referă la un subiect particular într-o situație particulară (numai la femei sau numai la bărbați), pentru că aceasta ar însemna rămânerea într-o relație de subordonare față de trăsăturile generale ale diverselor situații de gen, astfel principiul dat ar fi fost pur formal în raport cu diversitatea cazurilor, iar cercetătorul s-ar situa pe poziții nedorite într-o investigație de teren concretă.

În acest context ne informăm din teoriile interpretative ale savantului sociolog M. Weber, completându-le pe alocuri cu analiza logică a realității rurale într-un context național moldovenesc, a dezbaterilor metodologice în științele socio-umane contemporane.

Conținutul paradigmei „*cunoașterea de sine*" au însușit-o persoane și colectivități de-a lungul anilor. Vestitul cronicar D. Cantemir se întreba: „*Cine suntem și prin ce trăsături ne caracterizăm?*" În cugetările filosofice foarte des întâlnim fraza „*cunoaște-te pe tine însuți*". Acest îndemn îl găsim la Cicero, Diogene, M. Aureliu etc. Pe *Templul de la Delfi* citim „*Cunoaște-te pe tine însuți*", această maximă fiind dedicată înțelepților din Grecia Antică, ajunsă până în zilele noastre datorită principiului gândiri filosofice a reputatului Socrate.

Metodele „*autocunoașterii*" sunt direct dependente de metoda „*teoriei acțiunii comunicaționale*", de căutarea *criteriilor de acceptabilitate ale comportării altuia în contestațiile virtuale*. Cunoaștem, deja, că în căutarea unui adevăr este semnificativ o analiză, o acțiune comunicațională, poate aceasta fiind observată chiar și într-o discuție ținând cont de practicile unui limbaj al actorilor sociali, ce evidențiază pretențiile individului față de situația în cauză, de oferta permanentă ale acestuia și asumarea obligațiilor fiecărui membru al familiei, privind ceea ce se va întâmpla după interacțiune. Astfel se desenează calea de formare a unui potențial de relații gender rural în contextul „*cunoaște-te pe tine însuți*".

În diverse lucrări ale sociologului german J. Habermas găsim cele trei poziții ale unei interacțiuni comunicaționale în felul următor: *Ego și Alter, Neuter – cel care nu participă, dar privește ca un reprezentant al universalității*. În cazul acesta – *Ego este purtătorul sentimentelor de rușine și vinovăție* – Alter, „*înseamnă mă simt ofensat", adică acesta manifestă atitudini „la persoana a II-a" față de ceea ce nu-i place din partea celorlalți, reacționează prin indignare și dispreț din perspectiva cuiva care este prezent la situație, dar care nu ia parte la această infracțiune de moment.*

J. Habermas preia o clasificare a principiilor teoretice a comunicării de la premergătorii săi. Acestea depind de lumea obiectivă, subiectivă și de lumea socială, de pretenția la adevăr, la justețe și la veridicitate. Dar există rezerve legate de presupunerea lui J. Habermas că adevărata cunoaștere ar apărea doar din „*consens rațional*", ignorând posibilitatea cunoașterii bazate pe simpatie și solidaritate.

În acest context conceptul „*cunoașterea de sine*" face o distincție dintre *acțiune și comportament*, dintre *conversație-comunicare și atitudine*, dintre *comportare și responsabilitate* – determinative importante în cercetările gender migrațional rural.

Regulile și normele/relații între genuri nu intervin ca evenimente, acestea au un conținut semantic, o formă de sens pe care subiecții (femeile și bărbații) sunt în stare să le înțeleagă și să se conformeze cu ele în același timp, analizându-și comportamentul și acțiunile ce stau la temelia relațiilor.

Astfel, relațiile gender rural constituie similitudinile și divergențele comportamentale ale membrilor familiei migraționale, acestea situate la frontiera dintre individual și colectiv, dintre persoane și grupuri, pun identitatea persoanei alături de similitudine și comunitate, unitate și permanență și o opun contrastului și diferenței dintre ele.

În teoriile universale „Eul" ca variabilitate acționează conform caracteristicilor proprii (identității personale), iar „El și Celălalt, Altul" – *alții, grupul de indivizi* acționează pe baza caracteristicilor comune (identității sociale). Deci, la nivelul cel mai înalt individul se identifică cu grupul în mediul în care trăiește. Astfel apare un antagonism funcțional, care contribuie la depersonalizarea individului, abandonând o reprezentare de sine bazată pe ceea ce-l diferențiază de *Celălalt* (de *Altul*).

Este cunoscut că individul (membrul familiei) trebuie să-și educe acea capacitate „*de a se vedea cu ochii altora*", „*de a se cunoaște prin altcineva*". Nu este suficient ca fiecare din noi să ne formăm o impresie despre ceea ce gândește cineva despre noi, este necesar să fim în stare să ne formăm o impresie despre ceea ce gândește el despre mine, despre imaginea acestuia referitoare la persoana mea. Deci, un deziderat important a *concepției despre* sine *ca o construcție etnosocială gender este darul (c*ompetența) noastră de a ne vedea așa cum ne vede altul datorită spiritului nostru de observație, în primul rând, și *recunoașterea competenței și conștiinței de sine a celuilalt*.

Subliniem, că *Eul propriu se construiește contribuind imaginile celorlalți despre mine, analizând multitudinile de euri*.

Paradoxul cunoașterii de sine, – spune V. Pavelcu (1970), – *este cu cât e mai departe de mine, cu atât e mai aproape. E nevoie de o verigă, aceasta fiind acel Altul, prin care ne facem o impresie despre imaginea noastră în conștiința celorlalți. „Altul" constituie o sursă importantă despre mine, despre „eul" meu.*

În contextul național moldovenesc această verigă intermediară – o relație gender rural mediată între mine ca subiect și tot mine ca obiect (fiind Altul) o constituie „*Gura lumii*".

Parafrazând teza savantului francez H. Mead (1963) înțelegem că *existența noastră ca euri depinde de existența altor euri cu care intrăm în relații*. Astfel, mentalitățile, nivelul cultural, valorile tradiționale, mediul de formare a omului creează o „*grilă de lectură*", un „*limbaj specific*", un „*model de afirmare*" etc. a genului social – aceste constituind conținutul noțiunii „*Gura lumii*".

Eul este un segment al acestei noțiuni și se caracterizează printr-un set de construcții gender rural cu care se interpretează lumea înconjurătoare din comunitate. Individul, persoana (mama, tata) își formează imaginea despre sine luând în considerație „construcțiile" altora, inclusiv imaginea acestora despre dânsul (el), dar folosind și capacitatea de a intui, *care-i ajută să modifice sistemul propriu de construcții gender, acestea fiind bazate pe autoobservare și autocontrol*. Aceste teze le urmărim în răspunsurile actorilor sociali (informatori) din satele RM.

În viziunea experților asupra conținutului valoric al expresiei populare „Gura lumii", conform rezultatelor investigațiilor de teren, efectuate în satele Republicii Moldova, concludem „*nu cum ar trebui să fie, dar cum sunt femeile și bărbații din mediul rural, care sunt caracteristicile generale ale acestora, orientările lor valorice*" (Bejan-Volc, 2004).

În viziunea autoarei noțiunea „Gura lumii" în sociologie înseamnă „*zvon*" (știre, noutate, informație, comunicare mai des lipsită de precizie) transmisă oral prin canalele interpersonale. Mai mulți savanți europeni precizează că „*zvonul*" este o informație care suferă deformări în cursul procesului de transmitere încât nu poate constitui o bază valabilă pentru a determina convingerile și comportamentele oamenilor. Dar, în viziunea noastră, e necesar *de a supune zvonurile unei analize pentru „a ne pune pe gânduri", dat fiind că acestea pot influența starea de spirit, moralul populației, discernământul său (Constantinescu ș.a., 1994, 95)*.

„Zvonul" poate deveni el însuși generator de perturbări de ordin comunicativ, relațional și social – acesta nu numai că apare mai ales în situații de criză, de tensiune, dar este folosit uneori pentru a amplifica stările de criză și tensiune, le pot chiar provoca, îndeosebi, în perioada activa a migrării populației rurale.

În acest context actorii sociali (informatorii) pe teren relatează, că „Gura lumii" înseamnă: *„atenție, fiți mai vigilenți", „acest fenomen, este un control asupra ce faci bine și ce faci rău", că „încrederea, cunoașterea de sine este un bici pentru acest fenomen", „exprimă educație, respectul și grija față de tot ce e bine și frumos, față de oameni", „evidențiază comportamentul unuia față de altul"* (Bejan-Volc, 2004, 132).

Subliniem, că *zvonurile pot genera predicția creatoare de evenimente*, – scrie savantul francez R. Merton. Prin aceste zvonuri fiecare dintre noi ne regăsim, construindu-ne imaginea în baza evaluărilor temeinice care pot fi adeseori deformate prin subapreciere.

Conceperea paradigmei „*cunoașterea de sine*" *drept construcție gender rural* este creată prin relațiile social-psihologice, ce nu pot fi localizate exclusiv într-un gen (femeie sau bărbat). Numai într-o interacțiune social-psihologică ne modificăm atitudinile și comportamentele-funcție față de cei care-i prețuim și avem sentimentul realizării numai atunci, când „*această construcție gender rural*" este validată social și psihologic în baza „*a cei șapte ani de acasă*".

În lucrarea lui Hippocrates *Despre natura omului* este menționat, că *principiile care alcătuiesc omul ar fi norma și natura*. Pentru Protogoras, și în genere, pentru filosofii antici, *omul este măsura tuturor lucrurilor, pe care le ia în stăpânire*. Pentru Aristotel *omul este în măsură să-și depășească individualitatea într-o comunitate socială în vederea atingerii Binelui suprem* – el fiind filozoful care a elaborat unul dintre primele proiecte de antropologie.

În lucrările: *Originea psihologiei contemporane* (D. Mercier, 1937), *Philosophigche Weltanschanung* (M. Scheler, 1929), *Traite de Metaphysique* (G. Gusdarf, 1953) antropologia este definită ca fiind filosofia omului, că prin această știință se poate ajunge la principiile tuturor lucrurilor, că antropologia este un grup al științelor umanului: psihologie, istorie, sociologie – toate acestea permit o interpretare pozitivă a comportamentelor individuale.

Savantul N. Wiener în lucrarea „*Sunt matematician*" *consideră că antropologia și sociologia* sunt în primul rând științe ale comunicării, întrând în câmpul general al ciberneticii. În studiul „Philosophische Antrologie" (M. Deschoux, 1970) definește această știință sub semnul unui paradox: omul ca obiect de studiu al antropologiei își este dat sieși ca ființă conștientă, dar în același timp își scapă. El nu are nici cheia vieții sale organice, nici a celei spirituale. Omul este departe de a fi subiectul conștient al propriei istorii (Gavriluță, 2009, 21).

Savanții – *I. Biberi* (Eseu asupra condiției umane, 1973), *C. Levi-Strauss* (Antropologie structurală, 1978), *M. Howard* (Antropologia culturală contemporană, 1989) – susțin că antropologul este astronomul științei sociale, ce urmărește să oferă o imagine completă și sistemică asupra umanității, ce relatează datele generale și esențiale ale omului și ale destinului său – antropologia este un proiect numit *Studiul omului în totalitatea sa*, adică, în toate societățile, sub toate aspectele, în toate stările și în toate epocile – aceasta constituind *antropologia socială și culturală*. Definiția clasică a *antropologiei sociale* formulată de C. Levi-Strauss este „știința cunoașterii globale a omului", ce cuprinde subiectul în toată extinderea lui istorică și geografică.., care se ocupă cu studiul „originii, dezvoltării, unității și diversității omului, considerat deopotrivă din perspectiva lui biologică și culturală". *Antropologia socială* studiază „cutumele, instituțiile sociale și valorile unui popor și modul în care ele interacționează". Această disciplină a apărut în Marea Britanie la Catedra condusă de Sir James Frazer.

Antropologia culturală cercetează domeniile care constituie natura umană: biologicul, societatea și cultura relevă relațiile mutuale dintre aceste domenii. Este o sintagmă a cercetării antropologice din SUA, care cuprinde arheologia preistorică, lingvistica antropologică și studiul comparativ al culturilor și societăților umane și cercetează:

- cultura ca fenomen autonom, diferit de social și biologic;
- istoria și difuziunea culturilor;
- psihologia personalităților culturale.

Între timp savanții M. Barbara Watson-Franke

și L. Watson lărgesc obiectul de studiu al antropologiei culturale la *descrierea, explicarea și interpretarea* fenomenelor culturale. Mai târziu *descrierea a devenit obiectul specific al etnografiei, explicarea – al etnologiei, iar interpretarea* rămase în sarcina hermeneuticii.

Antropologia socială caracterizează grupul social prin cultură, analizând fenomenul cultural și dimensiunile socialului. Savanții Kroeber și Levi-Strauss interpretează *antropologia socială și culturală ca două fețe ale uneia și aceleași realități* care pun accentul pe abordare sincronică și pe cea diacronică.

Obiectele de studiu ale antropologiei sociale și culturale sunt: cultura primitivă, societățile rurale, subculturile imigrantelor, categoriile sociale marginale (persoanele din aziluri, copiii străzii, dependenții de droguri); diverse categorii profesionale (funcționari, medici, pedagogi, agronomi); tipologia relațiilor sociale și culturale, datele esențiale ale practicilor cotidiene, funcționalitatea simbolurilor sociale (Gavriluță, 2009, 22-24).

În viziunea unor savanți (Mihăilescu, 2007, 16) antropologia este problema Celuilalt ca Om. Omul nu a existat și nu a devenit o problemă pentru sine decât în oglinda Celuilalt.

Vorbind despre Celălalt, fie el individ sau grup, românul A. Gavreliuc menționează că însoțitorul nemijlocit în cadrul unui destin, intensitatea trăirii și împlinirea se construiesc numai în condițiile prezențelor reale sau imaginare. Savantul psihosociolog analizează prezența Celuilalt, interacțiunea cu Celălalt, prejudecata și discriminarea sau raportarea stereotipă la Celălalt.

Antropologia socială și culturală analizează stereotipurile de gândire, comportament (pozitive și negative) din cele mai îndepărtate timpuri. Așa au apărut noțiunile și termenii: barbari, nemec, nomad, european civilizator, francez obișnuit, țăran macedonean – toate aceste stereotipuri se reproduc în timp de la o generație la alta (Gavreliuc, 2002, 29-34).

Într-un eseu semnat de M. Eliade apare expresia Noul Umanism, care înseamnă „întâlnirea cu „necunoscutul", cu „străinul" și cu lumile lor atât de neobișnuite și străine, de exotice sau arhaice" – necunoscutul reprezenta popoarele Astei, Africii, Oceaniei și Australiei, care, mai târziu vor merge în istorie pe un drum propriu, personal. Astfel, cercetătorii occidentali devin parteneri ai procesului complex în construirea Noii Europe.

În acest context urmărim tendința de schimbare a atitudinii față de Celălalt – acesta devenind semenul meu, egalul meu, indiferent de religii, rasă sau naționalitate, care va duce la o mai bună cunoaștere de sine, la construirea unei Europe multietnice, diversificate politic și religios. După M. Eliade „Noul Umanism" nu e o noutate, este o provocare către noi schimbări. Descoperirile astronomice și geografice ale Renașterii au modificat nu numai imaginea asupra lumii și concepția despre spațiu, ele au asigurat pentru cel puțin trei secole primatul științific, economic și politic al Occidentului și, în același timp, au deschis calea spre unitatea netăgăduită a lumii (Eliade, 1986, 96-99).

Remarcăm suprapunerea de sens a sociologului francez A. Touraine privitor la relația între a comunica și a trăi în societate (*Vom putea, oare, trăi împreună?*). De altfel comunicarea se poate face și superficial, prin învățarea reciprocă a unei limbi de circulație internațională. Poate nici nu este cazul ca să amintim despre obligația *Celuilalt* de a cunoaște limba țării adoptive – condiție esențială pentru dobândirea cetățeniei. Însă această probă culturală este foarte dificilă pentru mulți „Ceilalți" și în prezent.

În această ordine de idei subliniem, ca „drumul către sine trece prin Celălalt" – o necesară recompunere a dialogului intercivilizațional, care, în cazul lui Eliade, *Celălalt* este reprezentat de omul tradițional (cel din mediul rural, în cazul nostru – Iu. B.-V.) – astfel, gândirea istoricului cu privire la „Noul Umanism" este de mare actualitate.

Prin urmare în contextul relațiilor familiale (de rudenie) N. Constantinescu (România) scria, că „odată descriptate, acestea ne vor ajuta să-l înțelegem mai bine pe *Celălalt* și, oglindindu-ne în el, să ne cunoaștem mai bine pe noi însine"... și că „gândirea științifică și gândirea socială se găsește împreună, legătura care marchează scrierile de sociologie în devenire: primele teoretizări sunt mult mai clare decât cu un secol în urmă, orientate prin atitudinea autorilor în materie de reformă socială și familială".

Astfel savantul R. Fox, pornind de la constatări curente de ordin social, consideră că „rudenia nu este, doar, un joc amuzant, ci o adaptare la realitățile dure ale unei existențe aspre cu care încă ne confruntăm, că atunci când statul nu izbutește să-i protejeze, oamenii se întorc la securitatea înrudirii, iar puterile protectoare ale statului par să erodeze într-un grad alarmant".

Rudenia ca fenomen social prin excelență este un fapt de cultură. Relațiile de rudenie, apar ca un statut de reglementări a vieții de grup obligatorii pentru fiecare membru, fiind sancționate comportamentele deviante de la normă. Acestea sunt câteva teze științifice la care aici le găsim destule argumente în cercetarea temei (Constantinescu, 2000, 29-30).

Subliniem, că relațiile de rudenie (familiale) constituie obiectul de cercetare fundamentală a antropologiei sociale și culturale, fiind asimilat și de rolul logicii, dat fiind că rudenia alături de limbă, tradiție, obiceiuri deține un capitol aparte în etnologie, sociolingvistică, iar subiectul este bine tratat de sociologi, psihologi, folcloriști, culturolog.

Prin urmare, cercetarea familiei rurale, a relațiilor de rudenie în contextul fenomenului migrațional a conturat perspective comune de organizare, integrare și adaptare, cât și metode, procedee, metodologii destul de apropiate și chiar asemănătoare. Astfel, urmărind individualitățile social-culturale ale migranților din comunitățile rurale prin relațiile familiale înțelegem că *antropologia gender* comunică practic cu toate științele despre om, iar rezultatele științifice se produc la nivelul disciplinelor de graniță (etnologie, sociologie, folcloristică, psihologie socială, istorie socială, culturologie, sociolingvistică).

Aparatul conceptual referitor la cercetarea fenomenului migrațional rural, contemporan a familiei și ale aspectelor gender reprezintă (instituie) dihotomii (diviziuni, ramificări) ce pot fi cu greu identificate empiric acestea fiind de genul: migrație temporară, legală, formată, voluntară; migrațiune internă și externă, gradul de libertate pentru cei care migrează, statutul familial, modelul de organizare a migrației. Este necesar de analizat cât de conștienți și pregătiți sunt cei care

trec hotarele altor țări, ținând cont de tensiunea între intențiile statelor de a controla și a limita accesul pe teritoriul lor. Și mai îngrijorător și riscant este decizia de a migra a membrilor de familie, care au copii, părinți bolnavi, bătrâni. Cu greu se poate identifica empiric scopul pe care-l urmăresc unii migranți luând decizia de a pleca. Este necesar ca să fie cercetat în dinamică câmpul investigativ (satul, familia, membrii familiei) sub diverse aspecte, utilizând procedee multidimensionale cu unele și aceleași persoane (familii). Astfel sistemele de evidență a proceselor migratoare pe care le urmărim nu caracterizează pe deplin aspectele migraționale gender rural.

1.4 Realități, conexiuni, interferențe: aspecte gender

Aspectele asupra problemei gender rural ne apropie de cunoașterea acestei probleme din interior, pornind de la conceptul „noi despre noi înșine și despre alții". Este cunoscut deja că personalitatea parcurge o cale lungă de devenire prin institutul social – familia, unde fetițele și băieții primesc primele cunoștințe despre viață.

Construcția gender rural este un aliment social-biologic, un fenomen social-psihologic, constituie relații și raporturi, fapte și întâmplări – conexiuni și interferențe, care elucidează închipuirile noastre despre alții, ne alimentează cu imagini despre noi înșine. Cum derulează aceste fenomene în familia din mediul rural, care este tehnologia formării tipurilor și categoriilor de gender, conținutul noțiunii ce include individualități social-culturale ale membrilor familiei din localitățile rurale – toate acestea constituie ipotezele lucrative ale capitolului respectiv.

Relatările date țin cont de unele aspecte ale teoriei cunoașterii social-rurale, ce ne ajută mult la reflectarea veridică a realităților social-familiale, a evidenția trăsături comune, individualități social-culturale care formează stereotipuri de gândire și comportament tradițional, aceste însemnând și modele de raporturi, relații personale, atitudini, sintetizând informațiile tinerilor autorul evidențiază tipuri de personalități – mame în conștiința socială a generației tinere.

Diferența dintre sexe, – scrie G. Liiceanu, – trebuie îmblânzită în așa fel, încât reprezentantul fiecărui sex să se poată mișca liber „în întreaga cuprindere a umanității".

Transformările democratice, reformele social-economice, politice și social-culturale, care au loc în ultimele două decenii în republică au contribuit la intensificarea proceselor de reconștientizare a diverselor concepte/modele de trai rural, la restructurarea și construirea noilor stereotipuri de gândire și comportament. Urmărim o tendință de modelare-stereotip, de a te cunoaște pe tine însuți și pe altul, întrebându-te: Cine sunt eu? Prin ce mă deosebesc de cineva? Cine este el, ea? Prin ce se deosebesc ei unul de altul? Care sunt similitudinile și divergențele noastre?

Diferența dintre sexe nu reprezintă decât „un caracter exterior al existenței umane", „o dispoziție a naturii", care trebuie subordonată rațiunii și modelată pe măsura legilor ei. Masculinitatea și feminitatea, așa cum sunt înțelese îndeobște, reprezintă „obstacolele cele mai primejdioase din câte există pentru umanitate"...

Deși exterioară existenței umane diferența dintre sexe este o realitate, în timp ce la bărbat animalitatea și divinitatea sunt despărțite, înlesnindu-i accesul nemijlocit la sfera sublimului, la femeie, ele sunt unite, făcând din ea o paradigmă a umanității, o întrupare a umanului, înțeles ca „divinul în noi"... aceasta fiind „superior divinului pur și simplu, femeia este chemată să-l educe pe bărbat în sensul umanității"... (Liiceanu, 1998, 29-30).

Prezenta lucrare este o abordare a problemei „gender rural" care exprimă una din variantele legăturilor dintre categoriile femeie/bărbat și constituie o relație dialectică de analiză empirică, care accentuează că aceste grape sociale sunt legate între ele printr-o „gradație de măsură". Contrastele depistate în urma unei analize empirice revin membrilor familiei din localitățile rurale, iar tezele ce reies din această „prelucrare de date și situații" sunt argumentate de indicii/subiecții, ce exprimă o caracteristică clară și simptome cunoscute – toate fiind trecute prin aparatul analitico-metodic cu scopul determinării factorilor obiectivi și subiectivi ce formează unele stereotipuri de gândire și comportament rural.

Spre a înțelege fenomenul de relații gender este necesar să amintim, ca vestitul filosof francez E. Levinas printr-o serie de texte remarcabile, ce cuprindeau axele tradiționale ale reflecției sale, definește natura relației etice care-l unește pe fiecare om cu aproapele său – aceasta constituind central gândirii sale spre înțelegerea enigmelor.

Enigma „femeie – bărbat" nu este deloc interesantă printr-o determinare negativă, este importantă prin ceea ce fac ei, femeia și bărbatul, pozitiv, bine și frumos.

Subliniem, că cercetarea gender înseamnă o depistare a similitudinilor și divergențelor dintre cele două genuri (femeie și bărbat), o relevare a noțiunilor de performanțe ale acestora, o caracteristică de situații și comportamente, o analiză de raporturi.

În prezent specialiștii – filosofi, sociologi, etnologi, psihologi, antropologi, se pronunță a revedea bazele gândirii umane. În acest context un rol important (după savantul francez P. Burdie) i se acordă problemei bărbat/femeie deopotrivă cu categoriile de: calitate/cantitate, logică/intuiție, plăcut/dureros.

Modul tradițional de trai rural a influențat asupra personalității femeii și bărbatului, acesta raportându-se la niște legități de secole.

În cercetarea noastră obiectul de studiu constituie familia rurală – părinții (mama și tata) în viziunea copiilor, pe când, comportamentul individual (în dependență de gen) și raporturile dintre membrii familiei rurale alcătuiesc ipoteza științifică de bază a studiului.

Este important sa argumentăm o tendință, deja devenită constantă, ce are loc în societatea rurală – conceptul tradițional de trai al femeilor și bărbaților și relațiile dintre părinți-copii evidențiază două categorii de gen atât contradictorii, cât și apropiate, dar și interexcluse.

Analiza „gender rural" își ia începutul din acea maximă populară – „cei șapte ani de-acasă", iar noțiunile de „gender rural" și „stereotipuri de gender" înseamnă un set de tehnologii social-culturale, o gamă de modele și concepte, bazate pe o multitudine de realități și reprezentări sociale.

Problema interacțiunii dintre „rol – funcție – conduită" în relațiile „părinți – copii" constituie o în-

cărcătură filosofică, bazată pe o inegalitate social-națională, pe un model asimetric și semiotic, pe un specific tradițional rural.

Orientând cercetările noastre spre o analiză concretă a situațiilor de acțiune și comportament, urmărim o tendință a tinerilor de a se autoafirma și a conștientiza modul de viață familial.

Investigațiile de teren, testările a peste 500 tineri de vârsta 16-20 de ani din localitățile rurale ale Republicii Moldova, efectuate în anii 2001, 2008, confirma ipotezele, ca procesul de autocunoaștere vine din interiorul individului, care își proiectează „eul" său în familie, în interiorul căreia, are loc în permanență un fenomen continuu – un dialog cu sine și cu membrii superiori ai acestei grupe sociale. Rămâne un fapt sigur, că raporturile, atitudinile, acțiunile, conduita, „cei șapte ani de acasă" a fiecărui membru din familia rurală atrage după sine calitatea vieții sale prin modul lui de a gândi, de a simți și a se realiza.

Menirea femeii și a bărbatului în lume și în istorie este bine definită de mulți savanți și specialiști din diverse domenii. Filosoful român G. Liiceanu scrie, că „așa cum femeia trebuie să-l educe pe bărbat în sensul umanității, bărbatul o va ajuta pe femeie să-și realizeze distanța (divinul în noi), trecându-i pe linia sublimului, cultura infinitului... aici filosofia ca știință a infinitului devine o propedeutică necesară în vederea împlinirii distanței femeii. În aceste condiții bărbatul preia rolul de mediator. Pentru a-și împlini rolul de mediator bărbatul trebuie să unească. „cerul" cu „pământul", abstracția cu viața…" (Liiceanu, 1998, 29).

De aceea, „esențială în cazul femeii nu este natura ei, fatal domestică (prin atributul maternității), ci distanța ei: „religia interioară", ca intuiție a infinitului din noi. Împlinirea acestei distanțe reprezintă împlinirea femeii ca femeie și totodată atingerea unei culmi a umanității" (Liiceanu, 1998, 11).

Actorii sociali, tineretul rural, în relațiile dintre membrii familiei pun amprente printr-o sumă de convingeri, bazate pe reprezentări reale, pe factorii social-psihologici și relațiile de „dragoste și răbdare" – aceasta însemnând o „supușenie", o revenire neîntârziată sau poate o existență tradițională de permanență a celor spuse de Apostolul Pavel: Supuneți-vă unul altuia în frica lui Hristos... bărbatul necredincios se sfințește prin femeia credincioasă și femeia necredincioasă se sfințește prin bărbatul credincios (Corinteni, 14).

Menționăm, că diversificarea rolurilor de gen și a stereotipurilor de gender rural reflectă particularitățile individuale comportamentale și psihice și permanent le stimulează.

Analiza materialelor de teren argumentează problema stratificării rolurilor și identificării stereotipurilor de gender rural, relevând factorii obiectivi și subiectivi, ținând cont de un principiu esențial – diferențierea de rol-gen și comportament-normă, depind de orientările valorice ale membrilor superiori ai familiei, de schimbările social-culturale și de politica social-economică a statului în perioada de tranziție la noile relații de piață. Deci, caracterul cercetărilor ține, îndeosebi, de analiza factorilor ce reglează și dirijează comportamentul individual al femeilor și bărbaților, al tinerilor (fiice și feciori) din familiile rurale.

Formarea stereotipurilor de gender rural constituie o evoluție a conștientizării realităților social-culturale, a influențelor mediului și modului de trai rural.

În acest context un argument bine potrivit este teza vestitului sociolog rus al sec. XIX-lea – începutul sec. al XX-lea, A. M. Terne:

– *Влияние окружающей среды должно быть выражено в следующем законе: социально-культурное сближение двух лиц ослабевает в большей степени против того, во сколько раз выросли сопротивление среды и не благоприятствующие обстоятельства и возрастает также в большей степени против того, во сколько раз уменьшились сопротивление среды и не благоприятствующие обстоятельства* (Терне, 1922, 196).

Ultimii douăzeci de ani sunt caracteristici prim procese de deetatizare a culturii și prin pierderi din cultura tradițională sub influența factorilor migrationali și tendințelor cultural-europene modernizate. Dar, și în acest caz, cultura tradițional-patriarhală influențează activ asupra fenomenelor rurale contemporane.

În studiul respectiv structura metodologică „stereotip de gender rural" constituie o încărcătură specifică tradițional-familială și exprimă viziunile tinerilor de 16-20 de ani – aceste fiind un material inedit ce poartă semnificații de gen și caracterizează portretul social-psihologic al părinților și modelul de relații „eu – mamă/tată" în conceptul de viață al tineretului din localitățile rurale și orientările lui valorice.

Cele relatate în studiu subliniază, că „cerințele obiective sunt mereu coordonate cu starea social-culturală a familiei, care îi și determină comportamentul în societate" (Familia, 1997, 16).

Subliniem, că realitatea înconjurătoare enumera diverse fenomene, care constituie sursele universalității familiei. De exemplu, legătura psihologică dintre mamă și tată și cea biologică între părinți și copii, funcția de reproducere, dorința și necesitatea mamei și a copilului de a beneficia de sprijinul celor din jur, sentimentul de liniște și încredere în sine, necesitatea mamei și a tatălui de a-și educa corect copiii, tendința de socializare a copiilor, scopul părinților de a le acorda acestora toată atenția (de multe ori uitând de propria persoană), datoria lor de a le asigura copiilor o bază materială pentru viitor – toate acestea constituie o continuitate a modului familial de trai rural.

Un interviu restructurat pentru elevii din satul Cricova, Municipiul Chișinău, (Liceul „A. Mateevici"), efectuat de profesoara de psihologie Ludmila Țurcan (anul 2009).

Întrebările:

1. Cine din părinți este/sunt plecat (ți) peste hotare?
2. De ce a/au plecat?
3. Simțiți lipsa mamei, tatei?
4. Cum era la voi în familie când mama, tata erau acasă?
5. Ce schimbări ai observat după plecarea mamei, tatălui?
6. Cum te simți când vezi alți copii, tineri împreună cu ambii părinți?
7. Cu cine discuți toate problemele tale sufletești, problemele de la școală? Înlocuiesc aceste persoane părinții?
8. Dacă ai avea o baghetă ce ai face ca să fii alături de părinții tăi?

9. Ce ai dori să spui mamei, tatălui?

Răspunsurile:

• A plecat tatăl, pentru a face bani. Simt lipsa lui. Când era acasă ne simțeam foarte bine chiar și fără bani. După plecarea lui ne apasă o greutate pe suflet mereu. Mă simt alteori mirat când văd copiii cu amândoi părinți acasă. Discuțiile le duc cu mama. Problemele la școală le rezolv tot ea. Simțim mult lipsa tatălui. Dacă am putea, am fi vrut să plecăm la tata și apoi să ne întoarcem împreună. Te iubesc mult tată! (Gerciu C., 8 ani)

• Este plecat tata, ca să facă bani. Simt lipsa lui, uneori încep să plâng. Era atât de bine cu el. De când a plecat nu mai este bine în familie. Mama are probleme la serviciu. Dar și sănătatea mea e cam șubredă. Mă simt atât de singură. Trăiesc cu bunelul și bunica, cu ei și cu prietenii mă sfătui. Nimeni nu-l poate înlocui pe tata. Dacă ar fi cu putință, l-aș aduce pe tata acasă, că nespus îl iubesc (Vornicov D., 8 ani).

• Mama mea e plecată ca să câștige bani. Simt foarte mult lipsa ei. Când era acasă mă simțeam fericit. A plecat pentru că noi nu aveam bani nici pentru pâine. Am rămas cu bunica de la care primesc sfaturi. Pe mama n-o poate înlocui nimenea. Aș dori cât mai repede să se întoarcă acasă (Volosatov O., 8 ani).

• Ca să facă bani, să trăim mai bine a plecat mama de acasă. Îi simt mult lipsa. Mă simt singuratică. Îmi este dor de mama. Mă sfătui cu buneii, dar ei n-o pot înlocui pe mama. Tare doresc ca părinții să fie lângă mine. Mult aș vrea să fim bogați. Mult îmi este dor de ei! (Temciuc M., 8 ani).

• Având nevoie de bani mama a plecat după hotare. Era mai bine să fie acasă, îi simt mult lipsa. Mă străduiesc-o înțeleg că n-a plecat din mare dorință. Mă sfătui cu sora mamei, dar ea nu-mi poate alina lipsa părinților. Vreau s-o aduc pe mama acasă, s-o iubesc mult-mult (Sorin, 9 ani).

• Mama și tata au plecat peste hotare, *ca să mă poată crește mare*. Când se întorc temporar acasă, simt liniște și pace. Pregătim cina și ne spunem „Poftă bună". Mult mă bucur, că părinții se întorc pe rând acasă. Mă întristez, când pleacă din nou. Le doresc succese la muncă și ca Bunul Dumnezeu să-i apere de rău (Butuc C., 8 ani).

• A plecat tata din cauza lipsei de bani. De când tata lipsește, ne este foarte trist. Ne simțeam cu toții bine când eram împreună. Între timp în casă s-a schimbat ceva. Este mai frumos. Am făcut cumpărături – mobilă și altele. Mă simt normal, văzând alți copii cu părinții alăturea. Mă sfătui cu părinții și cu rudele. Dacă aș putea aș da timpul înapoi ca să-l văd pe tata alături. Vreau să se întoarcă mai repede (Petrache T., 10 ani).

• Ambii părinți au plecat la muncă peste hotare, ca să facă bani pentru a termina construcția casei. Simt lipsa lor, mă simțeam mai bine, dacă erau să fie lângă mine. Vreau și eu lângă părinți, ca să fiu așa ca și alți copii. Problemele le discut la telefon cu mama, pentru că nimeni nu mi-o poate înlocui. Aș fi dorit să plec cu părinții în Italia, ca să fim toți împreună. Le spun că-i iubesc mult de tot! (Crudu D., 10 ani)

• Pentru a finisa construcția casei, mama a plecat după hotare la muncă, ca să facă bani. Nu simt nici o schimbare spre bine de când nu este acasă. Mă simt mereu singuratică. Bunica se stăruie s-o înlocuiască pe mama, dar aceasta e în zădar, chiar dacă dânsa face totul pentru mine. Îmi doresc să fim împreună cu toții (Zagaievschi A., 10 ani).

• Tata a plecat din țară la lucru pentru bani. Când tata era acasă făcea multe lucruri bune. Ne plimba cu mașina în diferite locuri. Vreau ca tata să fie acasă cât mai curând și să nu mai plece niciodată, ca să fim împreună totdeauna. Doresc ca tata să-și găsească de lucru în țară și să nu plece. Le spun tatei și mamei că-i iubesc și le doresc să fie cu mine și cu sora cât mai curând (Munteanu A., 10 ani).

• Tata a plecat peste hotare la muncă, pentru a ne îndestula cu cele necesare pentru trai. Lipsa lui ne îngrijorează mult. Când era acasă ne simțeam toți o familie fericită, iar de când lipsește casa pare pustie. Îmi este trist, chiar dacă uneori mai discut unele probleme cu mama și sora tatei. Tata vine foarte rar acasă – o singură dată pe an. Îmi doresc să se întoarcă acasă pentru totdeauna (Donea C., 11 ani).

• Peste hotare e plecat tăticul, pentru a face bani ca să ne alinte pe mine și pe fratele meu și să amenajăm apartamentul. De la plecarea lui mi s-a schimbat dispoziția, sunt tristă mereu. Simt cât de necăjită este mama. În casă predomină suferințe, așteptări, singurătate. Mă sfătui cu mămica dar nu-mi ajunge tăticul. Mă rog ca să se întoarcă tăticul și să nu mai simtă nici un copil aceea ce simt eu acum (Sanduleac V., 11 ani).

• Mama a plecat să facă bani și-i simt mult lipsa. Mă simt trist și necăjit. Bunica și bunelul n-o poate înlocui pe mama, dar nici pe tata, că și el a plecat mai târziu. Mult ași face ca să fie lângă mine. Îmi este dor de ei (Scripnic D., 11 ani).

• Ca să lucreze peste hotare a plecat tata. Îi simt lipsa, așa și așa. Era bine când se afla acasă, pentru că îmi ajuta să fac temele. Mă bucur când văd copiii lângă părinții lor. Mă sfătui mai des cu mama. Mi-aș dori să se întoarcă tata acasă, că-mi este dor de el (Bădiță R., 11 ani).

• Mama lucrează în altă țară. Lipsa ei o simțim toți. Ne este trist din ziua plecării. Nu mă simt bine când văd alți părinți cu copiii acasă. Discuțiile le duc cu tata, până când ne îneacă lacrimile. Nu doresc nimănui să se despartă de copiii săi. Eu întruna spun în gând – întoarce-te acasă, mamă! (Goroveț P., 11 ani)

• Au plecat după hotare să facă bani amândoi părinții, pentru că mama e bolnavă și are nevoie de tratament. Eram fericiți toți împreună. Mă simt trist fără ei. Parcă vecinii îngrijesc, se străduie să-mi înlocuiască părinții, dar... Mi-aș dori ca bagheta să ne facă o casă, în care am trăi toți împreună. Tare-mi iubesc părinții! (Melnic V., 12 ani)

• Ambii părinți se găsesc peste hotarele țării. Au plecat să câștige bani. Simt lipsa lor. Îmi era bine, aveam numai patru ani. Demult le duc dorul, sunt singură și tristă. Simt că-s invidioasă, când văd copii cu ambii părinți. Discuțiile le port cu sora mea mai mare Tatiana, dar nici ea nu-mi poate înlocui părinții. Bagheta mi-ar ajuta ca să se stabilească situația materială din familie și ca părinții să se întoarcă pentru totdeauna acasă. Părinților le spun, că mă simt rău fără ei (Iuțiș A., 12 ani).

• Tata a plecat să facă bani și-i simt demult lipsa. Când era acasă, mă plimbam cu ambii părinți. Acum fac acest lucru câte odată cu mama. Am devenit tristă, îngândurată. N-are cine ne bucura și ne spune bancuri.

Mama este mereu ocupată și nu se mai stăruie să-mi schimbe dispoziția. Ne simțim la fel de prost amândouă. Mai discut cu mama, dar tare aș avea nevoie de tata ca să fie acasă. Ar fi bine, ca pe neașteptate să apară tata cu mulți bani și să nu mai plece niciodată (Gaidai D., 12 ani).

• Mama și tata au plecat să-și caute de lucru peste hotare, pentru ca să facă bani. Au plecat pe când aveam doi ani. Vin numai vara. Sunt foarte supărat. Nu conversez cu nimeni. Mi-aș dori să fiu cu ei vreau să se întoarcă mai repede acasă (Bârcă A., 12 ani).

• Tata a plecat din motive familiale, pe când eu aveam trei ani și nu înțelegeam nimic. Regret puțin, când văd copiii cu tată și mamă. Cea care mă sfătuie este mama. Ar fi bine dacă bagheta ar face, ca să fiu alături de tata. Îl iubesc foarte mult și vreau să se întoarcă acasă (Ivanel M., 12 ani).

• Și mama și tata nu sunt demult acasă. Au plecat din lipsa de finanțe. Mult simt lipsa lor. Aceasta m-a făcut să fiu tăcută și tristă. Sfatul îl primesc de la sora și bunica, dar ele nu pot înlocui părinții – ce simt eu, simt și ele. Îmi doresc o viață frumoasă cu ei împreună. Veniți, părinți, acasă! (Babiciuc V., 12 ani)

• Tata, având un salariu mic, nu putea întreține familia și a plecat peste hotare la muncă. Nu prea știu, dacă m-am simțit mai bine în familie. De când eram mică, tata întruna pleacă și vine de 2-3 ori pe an. Mă bucur că material ne simțim acum mai bine, facem cumpărături. Discut cu tata mult la telefon, el mă sfătuie mult. Avem și legături prin internet. Ar fi bine dacă bagheta ar ridica salariile, ca toți părinții să se întoarcă acasă. Tată, vino mai des acasă! (Anencov M., 14 ani)

• Pentru că după hotare munca e plătită mai bine, mama a hotărât să plece ca să facă bani. Părinții se certau mereu, că nu puteau să facă față situației materiale. Simțim lipsa ei. În timpul acesta s-a schimbat ceva. Am făcut reparație în casă, ei (părinții) îmi oferă tot ce îmi doresc. Îi admir pe cei cu ambii părinți, aș dori ca și eu să fiu în locul lor. Discut cu verișorul mai mare, pe care-l consider ca pe un tată. Eu aș da tot cei mai scump pentru ambii părinți. Mamă iamă și pe mine cu tine! (Belea D., 14 ani)

• Din lipsa surselor materiale, mama a plecat să muncească „la negru" după hotare. Chiar dacă aveam mai puțini bani, când eram toți împreună, eu eram mai fericită. Nu mă simt „în apele mele", când văd familii complete, copii fericiți cu părinții alăturea. Nu mă sfătui cu nimeni, am pierdut încredere în lume. Aș fi dorit ca salariile la noi în țară să fie la fel cu cele de peste hotare. Mamă, te iubesc enorm și-ți simt lipsa! (Ceban O., 15 ani)

• Lipsa de bani și certurile familiale în continuu au făcut-o pe mama să plece peste hotare. Până în prezent nu mă pot obișnui cu ideea că mama e departe de mine. Pentru mine ea este un model în viață. Ea întotdeauna mă încurajează așa cum a făcut-o altă dată. Tata este indiferent de mine, iar pe mama vitregă n-o pot recunoaște ca mamă. Mă doare sufletul și la școală am probleme. Îmi este foarte greu, dar nu vreau să arăt față de colegi, de prieteni, că sunt slabă de caracter. Mă bucur de acei, care se află lângă amândoi părinți. Numai bunica paternă mă înțelege și mă consolează, ține la mama ca la o fiică. Ar fi bine dacă bagheta m-ar înțelege, ca să-i aducă pe mama și tata acasă, ca altă dată, să pot discuta despre toate cu ei. Vă iubesc, mamă și tată, vreau să fim împreună. Banii au făcut tot răul. Veniți acasă, mi-e dor! (Necunoscută M., 15 ani)

• Din cauza situației materiale nesatisfăcătoare mama a plecat să lucreze peste hotare. Nu-i simt lipsa. Nu țin minte, nu pot compara, eram foarte mic când a plecat mama. Înțeleg numai că acum trăim bine. Nu discut cu nimenea, numai cu părinții când am o ocazie. Știu că bagheta magică nu există și de aceea nu-mi imaginezi cum aș ruga-o ceva. Nimenea nu schimbă nimic, iar soarta cu atât mai mult. Ne vom reuni când va veni timpul. Nu înțeleg ce le-aș spune acum părinților. N-am nimic de spus (Borș P., 15 ani).

• Neajunsurile financiare l-a făcut pe tata să lucreze peste hotarele țării. Nu simt lipsa lui – cu el sau fără el, mi-i totuna. Sunt mai liberă. Nu reacționez la cele ce se întâmplă cu alții. N-am cu nimenea probleme și cu nimeni nu discut problemele mele. N-aș face nimic pentru părinți, ca să le ușurez munca. Nu doresc nimic să le spun (Cernei O., 15 ani).

• Tata a găsit un loc bine plătit după hotarele țării și a plecat. Simt lipsa tatei. Ne era bine cu el. Eu, deseori, văzând alte familii (cu mamă și cu tată) îmi imaginezi, că și eu sunt într-o așa familie. Mă sfătui cu prietenii, dar am nevoie de dragostea și alinarea celor doi părinți. Îmi doresc mereu să mă văd cu ei împreună. Mamă, vin și mă ia și pe mine cu tine! (Roșca M., 15 ani)

• Pentru a-mi asigura un viitor fericit, mama a plecat la lucru peste hotare. În familie cu toți ne simțeam bine, dar duceam lipsă de bani și mama nu putea să-mi dea tot de ce aveam nevoie, ca să mă simt la fel ca mulți alți copii. Acum mama îmi sponsorizează mai multe ocupații extrașcolare. Eu nu duc lipsa de bani sau de altceva. Am și cumpărat o locuință, că mai înainte locuiam cu buneii. Când familiile sunt împreună și văd acești copii fericiți, mă stărui să nu mă gândesc prea mult asupra acestui fapt. Toate problemele le rezolv cu mama prin mesaje sau prin telefon. Îmi doresc să fiu alături de amândoi părinți. Mama te iubesc mult-mult. Te rog, vino mai repede acasă! (Bostan C., 15 ani)

• Ambii părinți sunt plecați peste hotare, fiind că munca acolo e plătită mai bine. Foarte mult simt lipsa lor. Când eram acasă, ne simțeam toți fericiți. Nu am acum cu cine să mă sfătui. Toate grijile casei sunt pe seama mea. Mă bucur de copiii, care sunt cu ambii părinți. Problemele sufletești le discut cu cea mai bună prietenă, iar problemele legate de școală le rezolv cu fratele mai mare. Aceste persoane, însă, nu-mi pot înlocui părinții. Dacă o baghetă magică ar putea, eu i-aș cere ca Republica Moldova să devină o țară independentă, să fie o stabilitate, să nu aibă datorii față de alte țări. Aș fi dorit să se deschidă locuri de muncă pentru toți migranții, ca să nu fie nimeni nevoit să plece peste hotare. Doresc părinților multă sănătate și îi vreau mai repede veniți acasă (Bulat I., 15 ani).

• Pentru a-mi garanta un viitor mai fericit, mama a plecat să facă bani peste hotare. Sigur că-mi este foarte mult dor de ea. Când era acasă, eu eram mai cuminte, ea era severă cu mine. Sunt bucuros când văd alți copii cu părinții amândoi, dar plâng de milă că familia mea nu este la fel. Eu am fost lipsit de aceste plăceri, a fi cu părinții împreună. Cu mătușa mea mă înțeleg bine, mă ajută, câte odată mă și ceartă, însă ea n-o înlocuiește pe mama. Cu mama discut pe toate temele,

chiar și în acele probleme ne adâncim, pe care le-aș fi discutat numai cu tata. Am mare noroc de mătușa mea și de prietenii ei. Ei mă susțin moral. Dacă aș putea apoi aș deschide toate granițele, ca liber să mă întâlnesc cu părinții, după dorință. Mamă, ești persoana la care țin foarte mult! (Zelionâi A., 15 ani)

• Suntem trei fete. Starea financiară lasă de dorit și tata a fost nevoit să plece la lucru peste hotare. Când era el acasă toți ne simțeam împliniți. Cel mai mult suferă mama, ea sa schimbat foarte mult. Decând nu este tata acasă, noi ne-am schimbat caracterele foarte tare, nu suntem atât de unite. Mă simt singură și obijduită, că nu mă înconjoară persoanele dragi. Eu toate secretele le destăinui mamei. Ea îmi este cea mai bună prietenă a mea. Dacă bagheta magică ar putea să-mi ajute, eu aș ruga-o, ca în țara mea să aibă toți oamenii locuri de muncă. Să avem și un conducător bun pentru a putea să conducă țara, iar noi copii să fim împreună cu părinții. Eu i-aș spune tatei, dacă m-ar auzi, că îmi este foarte dor de el. Vreau să facă mai repede bani și să vină acasă, ca să fim toată familia la un loc (Nestor V., 15 ani).

• A plecat mama pentru a face bani. Îi duc lipsa. Când eram acasă îi simțeam dragostea. După plecarea ei ne descurcăm foarte greu. Avem multe probleme, dar ne este mai bine, că suntem aprovizionați financiar. Împart grijile cu sora mea mai mare și cu prietenele. Când văd colegi cu părinții, îmi zboară gândul la mama. Cât de mult o doresc să fie lângă mine. Îmi doresc amândoi părinți alături. Îmi este tare dor de mama! (Vintea M., 16 ani)

• În speranța de a ne schimba viața spre bine, mama a plecat la muncă peste hotare. Mi-i greu fără ea. Au rămas toate pe vechi în familia noastră, nimic nu s-a schimbat. Ne plictisim fără mama. Nu observ și la alții mari schimbări. Trăiesc cu buneii și mă regăsesc, că cu ei mă simt bine, ei sunt foarte buni. Mi-aș dori să-i văd mai des pe părinți împreună. Î-aș spune mamei că mă simt bine și aș vrea să vină mai repede acasă (Rusnac N., 17 ani).

• Din cauza neajunsurilor în familie, tata a plecat peste hotare. Totdeauna cu tata ne-am simțit bine, vesel și interesant. După plecarea lui noi, frații, făceam ce doream, eram liberi. O ascultam pe mama, dar știam că ea ne va ierta, chiar dacă acasă era o dezordine totală. Mult mă gândesc cum alte familii trăiesc din puținul pe care-l au, dar noi nu putem. La ei nu sunt acele probleme ca la noi și mă întreb, de ce? Discut cu colegii, cu vecinii care susțin și ne ajută. Pe părinți nu-i înlocuiește nimeni, doar nu poți spune orice și la oricine. Mi-aș dori ca prin bagheta magică să dispară tot răul, să fim fericiți. Să nu fie în familii ceartă, să dăinuie binele și fericirea. Îi spun tatei că mi-i dor și că îl așteptăm să se întoarcă sănătos (Mihailov A., 17 ani).

• Ambii părinți au plecat la muncă peste hotare. Le simt lipsa. Totul înainte era altfel, mai bine. Mă simt rău, m-am închis în sine. Când mă uit cum se simt alți copii în familii complete, mă simt rău. Mi-o doresc pe mama înapoi. Mai sfătui cu prietenele, dar nu prea spun ce mă doare. Nimeni n-o înlocuiește pe mama. Aș vrea să se întoarcă timpul de altă dată, când eram toți acasă. Mamă, vino mai repede acasă, că nu mai pot de dor (Butnaru V., 17 ani).

• A plecat mama să câștige bani. Îi duc dorul. Altă dată mă simțeam mai bine. S-a schimbat ceva, s-a mărit venitul banilor. Mai duc convorbiri cu tata, bunica, prietena. Dar ce am pe suflet, i-ași spine numai mamei. Poate bagheta magică face ceva, pentru ca salariile în țară să fie mai mari și să vină mamele și tații acasă la copii. O iubesc mult pe mama, o doresc și îi spun să aibă grijă de ea (Țăruș E., 17 ani).

• Din cauza lipsei de bani, mama a plecat din țară să lucreze „la negru". Îi duc dorul. Când era acasă, mereu erau certuri în familie. Acum simt durere în suflet, mă gândesc mereu la întâlnirea cu mama. Aș dori să avem mai puțini bani, dar să fie mama alături. Port discuții cu prietenul meu și cu colega de serviciu. O vreau pe mama acasă să fie cu noi. Vreau să-mi cer scuze de la ea, pentru greșelile pe care le-am făcut și să-i mulțumesc pentru tot ce face pentru noi (Avram C., 24 ani, profesoară).

Cele relatate relevă un nou model de clasificare a abordării fenomenului migrațional de către copii, de analiză și interpretare în perspectiva categoriilor de conținut și determină diverse opțiuni și evaluări în cercetarea gender migrațional rural.

Dat fiind că educația este arta formării omului de mâine, părinții nu pot fi indiferenți față de soarta copiilor, ei au responsabilitatea de a le forma caracterul. Primordial în educație este copilăria, căreia îi sunt specifice timpul încrederii, al docilității, al formării primelor deprinderi, timpul liber fără griji, în care se imprimă amintiri de neșters, în care se asimilează tradițiile familiale, în care se educă răbdarea, iubirea, blândețea.

Din sistemul multifuncțional al familiei (în cazul nostru) face parte funcția de educație, funcția psihologică, funcția cotidiană și gospodărească. Obiectivele educației sunt diverse și multiaspectuale. În acest context se enumeră: educația intelectuală a copiilor, dezvoltarea aptitudinilor creative, posibilităților de cunoaștere și înțelegere, formarea abilităților incipiente de muncă și lucru manual, educație estetică, educația morală și cetățenească, formarea culturii emoționale, dezvoltarea fizică.

Sistemul de educație în familie se bazează pe: stilul comportamental al părinților (al mamei și tatei); condiții optime pentru dezvoltarea personalității copilului; promovarea tradițiilor; principiul stimei și a respectului; principiul de orientare socială, de integrare în societate.

Părinții reprezintă un model de educație, de conduită civilizată. Astfel, copilul în familie va fi iubit și protejat, apreciat obiectiv. Stilul comportamental deține funcția de control – deciziile părinților și cererea de realizare a lor cu responsabilitate. Succese în educație dețin familiile în care se pune accentul pe convingere, astfel se ajunge la ascultare și mulțămire. Un rol important are empatia, relații bune la nivel emoțional, mulțumirea de sine și mulțumirea reciprocă.

Prin urmare, cele relatate mai sus, analizate în contextul fenomenului migrațional rural, relevă diverse tipuri de relații interfamiliale: deschise, bazate pe încredere, „antisociale" (influența negativă a părinților asupra copiilor), de indiferență și neamestec etc.

Expunerile narative ale copiilor (elevilor) între vârsta de 8-17 ani arată, că există mai multe principii, de care ar trebui să se ghideze specialiștii și responsabilii la nivel de stat, pentru a elabora politici sociale întru a schimba situația destul de anevoioasă a tinerei ge-

nerații, întru a respecta personalitatea copiilor, a proteja psihologic copiii, ținând cont de, particularitățile individuale ale acestora, de drepturile consemnate în convenția ONU cu privire la Drepturile Copilului și de alte acte internaționale și naționale. Este recunoscut de specialiștii din diverse domenii, că fenomenul migrațional, mai cu seamă la sate, a schimbat mult „categoria de conținut" a orientărilor valorice ale tinerei generații, „mărul discordiei" fiind familia (membrii superiori – mama și tata).

2. Noțiuni și termeni-cheie: delimitări conceptuale

O metodă de colectare a materialului de teren este *ancheta*, folosită și în cercetarea etnologică. Prin *anchetă* etnologii urmăresc să obțină informații necesare cunoașterii unui fenomen sau fapt, a unui aspect sau element de civilizație sau de cultură tradițională sau contemporană. (R. Vulcănescu în Dicționarul de Etnologie cu lux de amănunte caracterizează noțiunile și termenii etnologici). Etnograful francez J. Lebeuf definește *ancheta etnologică* drept o metodă științifică de aprehensiune (o teamă, un pericol neașteptat) a realului în toată autenticitatea lui. M. Mauss menționează *două tipuri de anchetă: extensivă și intensivă*, care se efectuează prin observație directă și indirectă, aprofundată și exhaustivă (completă) a unor aspecte de civilizație, cultură, pentru așezarea dinamicii acestora în viața socială.

Pentru reprezentanții Școlii Sociologice de la București ancheta a căpătat o interpretare nouă, este o metodă de observație indirectă folosită în cercetarea monografică. Dmitrie Gusti înlocuiește *ancheta* cu *chestionare* alcătuite din întrebări, utilizează *anchete de tip nou prin planuri, cu formulare de înregistrat și întabelat asupra rezultatelor cercetării efectuate direct de cercetători*.

Ancheta etnologică deține mai multe operații sistematice: pregătirea documentară, cercetarea prin interviu liber și dirijat, întocmirea unui jurnal, fixarea materialului, sistematizarea și clasificarea, tipologizarea și modelarea lui etc. *Ancheta etnologică* prezintă două modalități metodologice de bază: *totală* și *integrală*, această ultimă ține de o cercetare complexă interdisciplinară, pe care o utilizam și noi în cercetarea fenomenului migrațional rural.

Metodele și tehnicile noi de cercetare a temei sunt raportate și la termenul „antropologie", care a fost folosit întâia dată în sens filosofic în sec. al XVI-lea (de Magnus Hundt și de Capellă, 1533), apoi în sec. al XVIII-lea pentru clasificarea raselor (de C. Linne, I. Cant), iar în mijlocul sec. al XIX-lea pentru desemnarea unei științe, care se ocupă cu studiul încadrării naturale a omului (de Ch. Darwin).

În această ordine de idei, amintim că în secolul al XIX-lea au loc discuții științifice de amploare. Se discută în contradictoriu, se experimentează metode și tehnici noi de cercetare, se trasează direcții divergente de abordare a noului obiect. Prin urmare, în Anglia, oamenii de știință atribuie antropologiei un caracter pregnant etnologic, atât în activitatea lor universitară, cât și în dezbaterile din societățile științifice create între timp („Anthropological and Ethnological Society"). În Rusia, V. Bogdanov, Mikluho-Maklai și V. Anuchin promovează antropologia ca o știință convergentă etnologiei. În Italia, o contribuție importantă la evoluția antropologiei, paralel cu etnologia, o aduce G. Manteqazza și R. Lombroso. În România, primele preocupări de antropologie apar în secolul al XVIII-lea în opera lui D. Cantemir, în secolul al XIX-lea se impun contribuțiile lui Al. Obedenaru și I. Cihac. În secolul al XX-lea antropologia este promovată de frații Minovici, E. Racoviță, Fr. Rainer, S. Parhon, Șt. Milcu. Primul Institut de Antropologie este înființat de Fr. Rainer (1940), condus de S. Parhon și Șt. Milcu, transformat apoi în Centrul de Antropologie (1964), condus de Olga Necrasov, recent acesta deține statutul de Laborator de Antropologie (1974), condus de V. Săhleanu. Din acele timpuri *antropologia* devine prin însăși natura și obiectivele ei *o superștiință*, care interpretează critic rezultatele propriilor ei investigații despre om.

Cercetarea prin interviu este o metodă programată în practica științelor social-istorice, bazată pe întrebări și răspunsuri. *Interviul* etnologic este prima treaptă a unei anchete. Întrebările cercetătorului și răspunsurile informatorului (actorului social) seamănă cu o conversație liberă. Am utilizat *interviul individual*. Informatorul (actorul social) a răspuns necontrolat de cineva. În investigațiile de teren am apelat și la *interviul colectiv* – mai mulți intervievați au răspuns la una și aceeași întrebare completându-se unul pe altul. Am purces și la *interviul liber* – informatorii (actorii sociali) au descris portretul familiei migraționale rurale și a fenomenului migrațional. Printr-un *interviu punctat* informatorii au fost obligați să se conducă după câteva repere: în baza cunoașterii fenomenului migrațional din interiorul familiei sale sau a rudelor apropiate să scoată în evidență „ce e bine și ce este rău" în derularea fenomenului. În cercetarea temei, pentru a verifica concluziile noastre, am folosit și *interviu rigid* (răspunsul „da", „nu").

Pentru diverse aprecieri conceptuale am folosit *metoda de investigație programată (sondajul de opinie)*, bazată pe aprecieri (păreri) despre familia rurală și fenomenul migrațional, specificul fenomenului în dinamică, astfel folosind *sondajele descriptive, cele explicative și contextuale, care se bazează pe comportamentul individual și colectiv de relatare (caracterizare) a fenomenului cercetat – un punct de reper într-o analiză comparativă*.

Răspunsurile previzibile și imprevizibile ale informatorilor (actorilor sociali), utilizând *chestionare sub forme (deschise și închise)* într-un *sondaj de opinii* ne-au impresionat dat fiind, că acestea dețineau un conținut foarte apropiat și verificat de timp și în spațiu.

Pentru cunoașterea fenomenului migrațional rural ne-am folosit de *metoda observației (observare). Prin urmare*, scopul urmărit prin *observare spontană,* în orice împrejurare a vieții rurale, și prin observare programată (*experiment etnologic*) a fost de a verifica obiectivele de cercetare și ipotezele explicative, prin integrarea noastră în viața comunității rurale. Scopul a fost atins prin analiza comportamentului individului (femeie/bărbat-migrant), a unui grup de migranți și compararea datelor observabile cu alte categorii de date deja cunoscute anterior. Astfel, ne-am propus ca de la observarea relațiilor, atitudinilor, comportamentelor migranților să trecem la explicarea teoretică a

acestor determinative și la elaborarea diverselor concepte, modele, sisteme de raporturi familiale etc.

Realitatea concretă, pe care am investigat-o, constituie un sistem de referințe empirice și logice, care a făcut posibilă o cercetare comparativă, o elaborare teoretică a modelului etnologic, a paradigmei sociologice „fenomen migrațional gender" și a modelului de paradigmă genderologică „familie migrațională rurală". În cazul nostru trebuie să avem o viziune integrală a vieții materiale și spirituale a poporului moldovenesc, dat fiind că elaborarea de concepte (model) la tema cercetată nu trebuie realizată, cum spunea savantul R. Vulcănescu (România), prin „intuiție intelectuală" – aceasta fiind „o tentativă preștiințifică".

Noțiunea de *model cultural* în studiul respectiv ține seamă de cultura membrilor familiei migraționale. Acest concept (model) funcționează permanent ca un instrument de explicare a realității din prezent și ilustrează coerența sistemelor de relații, atitudini și comportamente ale genurilor (femei, bărbați, copii-migranți), structura acestuia are un caracter de sistem, aparține unui flux de transformări sociale, psihologice și culturale, ce au loc în mediul rural, fenomenele fiind privite sub raport metodologic.

Interlocutorul etnologului/sociologului este/sunt informatorul/actorul social – personajele centrale indispensabile anchetei, interviului, observației etc. Pentru obținerea informației, a datelor empirice cât mai sigure este necesar să cunoaștem bine comunitatea, ca o entitate socială cu diverse dimensiuni relaționale, ce se schimbă influențate de fenomenul migrațional.

Argumentarea științifică a obiectului și subiectului de cercetare este raportată direct la *noțiunea de comunitate*, care a fost definită pentru prima dată de către Schleimacher, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, ca fiind o entitate socială ce se constituie grație unei legături aparte între membrii săi... *Baza comunității* se referă la o dimensiune relațională ce este în același timp morală, fondată pe rațiunile contactului social. Cu un secol mai târziu, F. Tönnies (1887) introduce *noțiunea de comunitate* pentru a defini un tip aparte de relații sociale, utilizând *îmbinarea comunitate-societate*, pentru a evidenția alte două tipuri de relații. Astfel, în timp ce *societatea* (un grup de indivizi – Iu. B.-V.) funcționează în mod automat și rece, *comunitatea* este un organism viu care-și duce o viață adevărată (confidențială și intimă), bărbații și femeile trăind împreună la bine și la rău. *Aceste tipuri de relații (rudenia, traiul comun și prietenia) stau la originea comunității* iar poziția conceptuală, pe care și-o asumă mulți savanți, specialiști în diverse domenii științifice, este că *comunitatea înseamnă expresia unei colectivități rurale tradiționale*.

Un concept mai puțin idealizat a fost redefinit de sociologul german Max Weber (1922), concretizând că asocierea și acțiunea socială într-o comunitate se află într-un raport întemeiat pe o identitate de interese, motivată irațional în privința scopului. Ținând cont de destinul ființei umane Weber este atent să nu neglijeze valorile, afectele și tot ceea ce nu se lasă raționalizat în societatea modernă (Moscovici ș.a., 2007, 21).

Comunitatea rurală deține un concept care se referă la caracteristicile *modului de viață*, ale formei de civilizație și cultură, ce este condiționat istoric de factorii materiali și spirituali. Structura *modului de viață (a stilului de viață)* include (cuprinde) elemente de gândire și comportament ale membrilor comunităților rurale (a migranților) în perioada cercetată.

O dimensiune conceptuală în studiul prezentat ține și de *noțiunea* (paradigma) *sociologie etnografică*. După R. Vulcănescu aceasta este o disciplină (subdisciplină – Iu. B.-V.) etnografică (acreditată de W. Mühlmann), care s-a ocupat cu studiul faptelor etnografice, efectuat din perspectiva și metodologia sociologiei, ce nu este identică cu etnosociologia.

În contextul ideilor anterioare, subliniem că *cercetarea familiei migraționale în categoriile gender rural este raportată la sistemul științelor etnologice* – acestea având ca obiect de studiu diferitele elemente, aspecte sau complexe de civilizație sau cultură și care reflectă conținutul lor obiectivele fiind: ramurile etnologiei (etnografia, folclorul, arta populară); etnoștiințele (așa ca sociologia etnografică) și științele etnologice particulare (etnologie juridică, etnologie literară). Etnoștiințele (denumite după prefixul *etno*) se alipesc la numele disciplinei de impact și redau diferite sectoare de etnologizare a cunoștințelor. *Aceste dimensiuni conceptuale au servit ca punctul de reper în cercetarea temei*, ca procesul de transmitere a unor cunoștințe, a unui conținut material sau spiritual care înseamnă mai întâi a comunica. Prin urmare, *transferul de cunoștințe se realizează prin mijloacele de comunicare*. Astfel, delimitările conceptuale constituie factorii: cunoașterea individuală, formularea obiectului cunoașterii, modul de cunoștințe și mesajul în acestea, efectele cunoașterii etc.

În cercetarea efectuată ne-am propus câteva momente constitutive: *exprimarea cunoașterii prin studii de caz și cercetare narativă, performanțe a cunoașterii realității și decodificării mesajului (dialog, interviu) – toate reduse și la tehnica comunicării, și la simbolică. După sociologul american T. Parsons acestea identifică „elementele simbolice ale culturii tradiționale"*.

Obiectivele propuse pentru cercetare și argumentare științifică ține direct de înțelegerea altor două noțiuni. Astfel, în textul lucrării detaliat este expus conținutul noțiunilor „civilizație" și „cultură". Rămâne să menționăm, că *cultura este un concept fundamental pentru etnologie, care împreună cu conceptul civilizație se referă la una și aceeași activitate creatoare, unitară, organică și indestructibilă*. Despărțirea în etnologie între aceste două concepte are loc numai din punct de vedere didactic.

Fenomenul migrațional teoretic deține starea de spirit creată prin experiență, instrucție și educație, care înseamnă și sistemul de idei, sentimente, acte de voință, temperament și caracter, individualitate și personalitate, comportament, stereotip de gândire etc. Astfel, *cultura* este izvor de civilizație (în cazul nostru-rurală), este un fenomen organizatoric al sistemului de tradiții și obiceiuri în comunitate, exprimă realizările și valorile oamenilor de la sate. În acest context (după R. Vulcănescu) activitatea culturală rurală *prezintă câteva aspecte: gnoseologic* (de produs cumulativ al cunoașterii); *epistemologic* (de produs diferențial al cunoașterii interdisciplinare); *logic* (de produs abstract al unor forme analitice sau sintetice ale cunoașterii); *axiologic* (de produs deziderativ, rezultat al cunoașterii); *paraxiologic* (de difuzare și asimilare a bunurilor și valorilor culturale în afara mediului lor de producere);

bionic (de recreare inginerească a personalităţilor generatoare de noi fapte de cultură, de noi bunuri şi valori spirituale) – toate caracteristice tendinţelor pe care le urmăresc migranţii.

Prioritate, în cercetarea familiei rurale şi a fenomenului migraţional, are construirea *eşantionului etnologic* – o metodă de anchetare, consemnare şi analiză selectivă a unor aspecte calitative şi cantitative ale fenomenelor şi faptelor realităţii rurale. Studiul prezent se bazează, îndeosebi, pe *eşantionul etnologic aleatoriu* – care înseamnă alegerea la întâmplare, ce nu conţine o mărime fixă, ci o variabilă, de la caz la caz, de la problema (cazul) pe care o/îl cercetăm.

Pentru noi detalii conceptuale, în viziunea noastră, este necesar să revenim la termenul, utilizat în etnologie de specialiştii americani, „etic" (nu omonimul lui „etic"). Dimensiunea etic înseamnă ceea ce este semnificativ, real, precis, apropiat, care urmăreşte a scoate în evidenţă un eveniment, un proces, o situaţie, un fapt contingent cercetării temei. Literatura ştiinţifică susţine că teoretic se poate vorbi de o „etnografie emică". Astfel şi în centrul privirii antropologice se află dilema inevitabil centrată pe sine şi permanent interesată de Celălalt. Alternativa etic-emic se referă la două abordări ale faptelor familiei din comunităţile rurale: o abordare etică din „exterior", folosind categorii universale şi o abordare din „interior"- în categorii folosite de populaţia cercetată (sătească, rurală).

Nivelul comun de cunoaştere etnologică a familiei migraţionale într-un context gender rural se referă la metodologii concrete, ce urmăresc să explice nivelul comun al acestor dimensiuni conceptuale din împrejurări bine determinate în timp şi spaţiu, şi anume: *metodologia de tip epistemologic a cunoaşterii şi reflectării fenomenului migraţional; metodologia de tip fenomenologic a cercetării concrete socio-etnologice şi etnosociologice.* Cu ajutorul acestor metodologii am cercetat relaţiile familiale gender rural după datele furnizate de investigaţii etnologice pe teren în diverse zone ale RM.

Sistemul de referinţe empirice şi logice ne-au făcut posibil să elaborăm un *model logic* a realităţii rurale concrete. În baza materialului narativ am reprezentat logic câteva ipoteze explicative acestea constituind suportul epistemologic a modelului (al paradigmei etnologice).

Asemănările şi deosebirile relaţiilor gender migraţional rural sunt bifocalizate în tipologia etnologică (o disciplină metodologică), care analizează modalităţile de clasificare ale acestor grupe determinate de fenomenul migraţional, ţinând cont de conţinutul şi scopul urmărit. Deosebirile structural-funcţionale, contradicţiile (interne şi externe), unitatea conflictelor, diversitatea de asemănări şi deosebiri, cunoaşterea pe sine şi pe celălalt etc. constituie (determină) *o tipologie dialectică* în cercetarea temei. În studiu utilizăm şi *metoda topologică stilistică*, ce confirmă stilul de exprimare a informatorilor (actorilor sociali).

2.1. Studiu de caz ca strategie de cercetare

Studiul de caz apare tot mai frecvent şi în cercetarea de evaluare a obiectivelor, este una din diferitele metode de a efectua investigaţii în domeniul ştiinţelor sociale. Unul din scopul pe care l-am urmărit în această cercetare este să analizăm în mod obiectiv realitatea rurală, din ultimele decenii, în contextul fenomenului migraţional

Menţionăm, că această metodă de cercetare ţine de trei strategii şi urmăreşte toate cele trei scopuri – explorativ, descriptiv şi/sau explicativ. Acestea au caracteristici distinctive, dar există şi suprapuneri între ele, scopul, însă, este ca cercetătorul să evite nepotriviri serioase, alegând o strategie mai avantajoasă decât alta. În această situaţie este necesar să se ţină cont de cele trei condiţii:

- tipul întrebării de studiu care este adresată;
- controlul pe care cercetătorul îl are asupra evenimentelor comportamentale;
- vizarea fenomenelor contemporane, spre deosebire de cele istorice (Robert, 2005, 21).

Pentru a scoate în evidenţă, în scopul de a modela portretul social-psihologic al migrantului şi a familiei migraţionale rurale, am utilizat pe teren *experimentul social.* Un element notoriu în utilizarea studiului de caz în cercetarea temei constituie combinarea informaţiilor etnografice cu dovezi observaţionale participative detaliate. Acest studiu valid a pornit de la alegerea actorilor sociali (ei fiind elevi şi studenţi). Discuţia cu aceşti respondenţi a avansat în lipsa unei definiţii multidimensionale ale studiului de caz. O nouă strategie de cercetare ne-a orientat să formulăm o varietate de întrebări, care au constituit obiectul unui nou tip de cercetare, în urma cărei am primit răspunsuri multiple prin *metoda comparativă a cazurilor* – aceasta fiind două variante de design cu concluzii foarte apropiate. Ce este studiul de caz în cercetarea temei? Este o investigaţie empirică prin care: se investighează fenomenul migraţional rural în contextul relaţiilor gender familial în special când graniţele între fenomen şi context nu sunt foarte bine delimitate.

În această ordine de idei ne-am orientat la concluziile contextuale, în convingerea că acestea pot fi deosebit de pertinente pentru fenomenul studiat. Astfel, logica designului ne ajută să înţelegem studiul de caz printr-o continuă diferenţiere faţă de celelalte strategii de cercetare, pe care le găsim în literatura de specialitate.

O cercetare prin metoda studiului de caz beneficiază de elaborarea unor ipoteze teoretice (descriptive, explicative, de lucru) în scopul de a dirija colectarea şi analiza datelor. Altfel spus, ca strategie de investigare, studiul de caz în cercetarea familiei migraţionale rurale presupune o metodă atotcorespunzătoare, care include logica designului, tehnicile de colectare a datelor şi abordările specifice pentru analiza acestora. Acest tip de investigaţie include studiile pe cazuri multiple şi deţine un loc distinct în cercetarea de evaluare a fenomenului migraţional.

Prin urmare, am formulat o diferenţiere de strategii ale cercetării familiei migraţionale rurale folosite în ştiinţele sociale, mai jos indicând varianta în care studiul de caz este preferabil şi unui sondaj, motivând că în anumite circumstanţe diferite alte strategii se pot suprapune, scopul principal al cercetătorului fiind, a le lua în consideraţie pe toate posibile într-un mod cuprinzător şi pluralist.

Cititorul îşi va pune întrebarea: *Ce este designul studiilor de caz* în cercetarea efectuată? Răspunsurile sunt următoare. Un design de cercetare este logica prin care datele ce trebuie colectate sunt legate de întrebările

inițiate ale studiului. Orice investigație empirică are un design de cercetare – dacă nu unul explicit, măcar unul implicit... Elaborarea designurilor trebuie să maximalizeze patru condiții legate de calitatea studiului: a) validitatea de construct, b) validitatea internă (doar pentru studiu de caz explicativ sau cauzal, la fel ca în cercetarea fenomenului migrațional – Iu. B.- V.), c) validitatea externă și (d) fidelitatea (Robert, 2005, 37).

Un design de cercetare fundamentală este „un plan logic pentru a ajunge de *aici* până *acolo*," menționează Robert K. Yin (2005), unde *aici* constituie setul de întrebări la care se cere răspunsuri, iar *acolo* este setul de concluzii (răspunsuri) referitor la acele întrebări. În alte surse științifice designul mai este și un plan care îl îndrumează pe cercetător în procesul de colectare, analiză și interpretare a observațiilor pe teren, este, în viziunea noastră, *un model logic de dovezi care ne permite să facem concluzii în bază de cauză și efect*.

Componentele designului de cercetare a temei sunt: întrebările de studiu; ipotezele explicative și descriptive; unitățile de analiză (familie rurală, fenomen migrațional, portret social-psihologic etc.); logica între explicarea datelor și a ipotezelor; criteriile de interpretare a obiectivelor; elementele notorii.

Întrebările de studiu. Această componență se explică în termenii: „ce", „care", „cum".

De exemplu: Ce înseamnă o familie migrațională? Cum este familia migrațională? Ce e bine și ce este rău în extinderea fenomenului migrațional? Care este caracteristica unui/unei migrant(e)?

Ipotezele explicative ale studiului de caz reflectă un important aspect teoretic. Astfel una din ipotezele explicative ar fi – *cred, că lipsa locurilor de muncă și plata insuficientă pentru serviciile efectuate intensifică fenomenul migrațional.*

Ipotezele descriptive ale studiului redau conținutul modului de trai al familiilor rurale. Neajunsul materialelor orientează membrii familiilor rurale să decidă a pleca la muncă peste hotare.

Unitățile de analiză sunt legate de problema fundamentală a definirii „cazului". Menționăm, că am colectat informații de la /despre membrii familiilor migraționale rurale (acestea constituind multiple cazuri). Prin urmare am avut nevoie de ipoteze, pentru a facilita identificarea informațiilor relevate despre membrii familiilor migraționale. În procesul investigațiilor de teren ne-am pus ca scop (în diverse momente) să verificăm ipotezele apelând la ajutorul experților. Convingerile noastre au fost argumentate și de membrii familiilor ce n-au fost implicate în procesul de migrațiune. Întrebările presupuse, pentru a primi răspuns întru argumentarea obiectului de cercetare a temei, ne-am favorizat alegerea utilității de analiză a desingului au demonstrat multitudinea de răspunsuri contextuale de care depinde nivelul de investigație, un element al cărei sunt studiile anterioare, este literatura științifică ce ne-a servit ca un ghid, pentru definirea cazului și a unității de analiză.

Legarea datelor de ipoteză și criterii pentru interpretarea obiectivelor exemplifică, că până în prezent în literatura științifică, nu întâlnim o modalitate exactă de a stabili criteriile pentru interpretarea acestui gen (cel ce ține de fenomenul migrațional), de obiective. Astfel, printre alte considerații, crearea contactelor de teren relevante depinde de înțelegerea, sau teoria, obiectului de cercetare. Pentru studiile de caz, dezvoltarea teoriei ca parte componentă a etapei de design este esențială, chiar dacă scopul investigației asupra fenomenului migrațional și familiei rurale este de a propune o teorie (un concept) sau de a efectua un text.

În cercetarea temei am aplicat teoria descriptivă, care este dependentă de scopul scontat, de gama subiectelor și de temele, care ar putea constitui esența descrierii. Răspunsurile corecte în interiorul celor relatate și principiile, ce stau la baza răspunsurilor la aceste probleme, ne-au ajutat considerabil să dezvoltăm conceptul teoretic al studiului.

În cercetarea temei studiul de caz este o metodă de generalizare analitică, ce deține rolul teoriei și constituie o înțelegere a distincției între teoria despre indivizi și grupuri. De exemplu, teorii despre dezvoltarea personalității migrantului, despre învățare și percepție individuală și relațională, funcționare familială, relații patron-angajat etc. În text evidențiem și un model de teorii societale fiind cele despre dezvoltarea rurală, instituții (grupe) sociale, comportament tradițional și internațional.

Concluzie. Există mai multe modele de teste, ce pot fi considerate relevante în evaluarea calității unui design de cercetare-caz. *Pentru efectuarea studiului de caz* sunt disponibile diferite tactici de abordare a acestor teste. Unele din acestea le-am aplicat în timpul etapei de colectare și analiză a datelor de teren.

Observațiile noastre și explicațiile celor interogați, privind problema șomajului și a migrării din țară, au stat la baza studiului de caz. Necătând la faptul că această tematică este cercetată sub diverse aspecte de specialiști, studiul de caz efectuat ne-a oferit oportunitatea de a investiga problema prin noi aspecte teoretico-metodologice, prin justificări majore în realizarea de studii pe un singur caz multidimensional – fenomenul migrațional rural.

O concluzie evidentă este, că după orice folosire a designului pentru studii multiple, *trebuie să urmeze o logică de replicare nu una de eșantionare și fiecare caz trebuie ales cu mare responsabilitate. Prin urmare, obiectivul consolidarea familiei și ameliorarea relațiilor gender rural a constituit cadrul conceptual general al cercetării temei. Rezultatele investigative afirmă că există mai multe abordări pentru consolidarea familiei. Una este direct raportată la politicile social-economice trasate de instituțiile statale, care ar intensifica fenomenul de întoarcere a migranților în țară, la sate și integrarea lor în familie și în economia țării.*

Așadar, pentru a efectua studii de caz este important ca cercetătorul: să poată formula corect întrebările; să știe să asculte; să manifeste adaptabilitate și flexibilitate; să cunoască foarte bine terenul de investigare și problemele pe care trebuie să le cerceteze (orientare teoretică); să nu fie (să nu se lase) influențat de idei preconcepute (inclusiv cele care derivă din teorie); are nevoie de o sensibilitate la dovezile (rezultatele) contradictorii, de o capacitate de a reacționa la o situație neprevăzută, în cursul elaborării temei, prin utilizarea metodei studiului de caz.

Mai jos redăm conținutul întrebărilor studiului de caz și răspunsul actorilor sociali (ei fiind elevi și studenți – membri ai familiilor migraționale), analizam

scurte eseuri ale migranților și ale membrilor familiilor reveniți în țară. Starea ipotetică și de afecțiune a unora dintre cei investigați este redată în versuri.

Cele relatate în continuare acoperă o gamă de subiecte relevante pentru viața din prezent în comunitățle rurale. Cele menționate anterior argumentează teza – *cadrul descriptiv în cercetarea temei organizează mai eficient etapa de analiză a obiectivelor*.

Una din cele mai importante surse de informație pentru un studiu de caz reprezintă *interviurile*. Deși acest procedeu este tot mai asociat cu metoda sondajului, este o sursă inițială de informații și pentru cercetarea cazurilor. În cercetarea și analiza familiei migraționale rurale noi am folosit conversații ghidate și poate mai puțin sub formă de întrebări structurate. Astfel, în opinia noastră, *interviurile sunt de natură deschisă*, care ne ajută să întrebăm respondenții – cheie (îndeosebi experții) despre fenomenul migrațional ținând cont de propriile observări (părerile personale), astfel folosind ipotezele acestora pentru continuarea cercetării temei. Cel intervievat, în investigațiile noastre, deține, deseori, rolul de informator. În cazul dat apare o situație, la care trebuie să fim precauți – influența interpersonală a informatorului asupra noastră (a cercetătorului), care ne obligă să căutăm dovezi contrare, pentru a evita această capcană.

Pentru mai multe probe de argumentare științifică a obiectului de cercetare – familia migrațională rurală, a fost bine să utilizăm *un alt tip de interviu – cel focalizat*, în care subiectul (informatorul, actorul social) este intervievat într-o perioadă mai lungă, poate și cu întreruperi, respectând un anumit set de întrebări – acestea fiind formulate cu grijă, pentru a nu da pe față scopul urmărit (obiectivitatea răspunsurilor), îndeosebi a fi conspirativi atunci când e vorba de diferite puncte de vedere asupra unui caz, unei situații, unui eveniment.

Un alt tip de interviu, întru a scoate în evidență trăsăturile specifice ce caracterizează un migrant și comportamentul membrilor familiei migraționale rurale, presupune întrebări mai structurate asemănătoare cu cele dintr-un *sondaj formal*. În cazul dat situația a fost relevantă în cazul când am efectuat proiectul, ce ține de o privire generală a actorilor sociali (din diverse zone ale RM) asupra fenomenului migrațional rural. Prin urmare, respondenții bine informați ne-au oferit perspective însemnate asupra fenomenului investigat și informații despre evenimente anterioare legate de obiectul cercetării, ajutându-ne să identificăm și alte surse relevante de date.

În viziunea specialiștilor din diverse domenii *interviurile sunt considerate ca rapoarte verbale*, care trebuie comparate și analizate paralel cu alte surse investigative.

Observațiile directe ajută mult la elaborarea studiului de caz, acestea constituie o parte integrantă a procesului de cercetare. Combinarea observațiilor cu alte metode de cercetare ne-au ajutat să obținem date calitative și cantitative pentru studiul de caz. Dovezile observaționale ne-au oferit informații suplimentare la tema de cercetare. Pentru a mări fidelitatea dovezilor observaționale am folosit o procedură obișnuită – participarea mai multor observatori (profesori, studenți, asistenți sociali, părinți, elevi).

Conceptul de familie migrațională rurală (modele de familii) este/sunt argumentat/e prin utilizarea combinată a două metode de cercetare – *a unui sondaj formal și a observației participative*, conform cărora ne-am asumat o varietate de roluri în diferite situații (cercetător, intervievant, observator-participant). Aceste metode, de rând cu alte procedee de investigații, ne-a oferit anumite oportunități neobișnuite pentru colectarea datelor de studiu și posibilitatea de a obține acces la răspunsuri, care de multe ori, sunt inaccesibile investigațiilor științifice, dat fiind că nu este bine cunoscută realitatea rurală, satul cu problemele actuale. În cazul nostru ca observator-participant (ca migrant din sat de mai mulți ani) sunt mereu informată și cunosc bine problemele cu care se confruntă familiile rurale, locuitorii din comunitatea rurală. *Astfel, poligonul investigativ*, satul, în *baza diverselor strategii și a ipotezelor explicative, constituie un laborator de utilizare a metodei studiu de caz*.

Cele relatate, în studiul dat, acoperă o gamă de subiecte relevante pentru familia migrațională rurală și aspectele gender în cercetările interdisciplinare la etapa actuală.

2.1.1 Analiza studiului de caz (Materiale de teren, anii 2008-2009)

Ce înseamnă familie migrațională?

- Este acea care migrează din spațiul rural în spațiul urban și invers, migrează toți membrii familiei sau pe rând. Acest fenomen crește de la zi la zi.
- Familia migrațională este cea care nu are un loc de trai permanent.
- Este o familie fără surse de trai și care caută un loc de muncă bine plătit, pentru a crește copiii și a-i ajuta să-și făurească viitorul.
- O familie migrațională înseamnă un divorț, plânset de mame, de tați și copii.
- Atunci când un bărbat sau o femeie, adeseori ambii membri ai familiei, pleacă peste hotare. Este un caz de disperare, de neîncredere. Această familie nu mai este nucleul societății. Nu mai ține de educația tinerei generații.
- Înseamnă o familie în suferințe.
- Acea din care pleacă un membru în țări străine din cauza situației economice precare din țara sa.
- O familie migrațională nu poate deține statutul de familie sănătoasă. Este bolnavă, cu copii disperați, fără dragostea mamei și a tatei, indiferență de cei apropiați, e o familie nestabilă din diverse puncte de vedere.
- Familie care mulți ani nu se poate stabili nici cu traiul, nici cu munca.
- Cea care reprezintă o schimbare a locului de trai, se adăpostește într-un nou mediu cultural, asimilând noi valori, norme, concepte, obiceiuri, tradiții etc.
- Este o familie dispersată, care neapărat se va destrăma. Este necesar ca să migreze întreaga familie.
- Membrii familiei sau toată familia pleacă de la locul de trai, altfel se destramă nucleul familial;
- Cea care suportă risc. Femeile sunt traficate, copiii plâng pe drumuri. Tații o dau cu băutul.
- O familie din care a plecat cel puțin un membru la lucru după hotarele Republicii Moldova.
- Cea care-și schimbă locul de trai pentru a-și schimba modul de viață.

- Este familia căreia i s-a promis un loc de muncă cu salariu pe potrivă și alte facilități pentru creșterea copiilor.
- Care din motive financiare migrează în alt stat, pentru ca să schimbe starea materială a familiei.

Care este caracteristica unui migrant (femeie, bărbat)?

- Cel care a preluat unele învățăminte de la locuitorii țării în care a emigrat.
- Migrantul (el, ea) stăruie să asigure o viață mai bună membrilor familiei. Aceștea învață multe lucruri bune.
- Ea sau El la întoarcere este/sunt „altcineva": orgolioși, brutali și nervoși.
- El este veșnic pe drumuri, este un hoinar.
- Un migrant în țara străină este lipsit de drepturi, n-are cetățenie, îndeplinește lucrul mult diferit de cel din țara natală.
- Este om ce învață norme noi de viață, de atitudini și comportament.
- Migranții sunt oameni obosiți, slăbiți, bolnavi (chiar psihic), împovărați de griji, chiar dacă au bani, îmbătrâniți înainte de timp.
- Este omul care s-a deprins în altă țară și nu dorește să se întoarcă.
- Omul sau familia care este orientat (ă) să facă bani. Dorința aceasta cu timpul devine o boală a acestora.
- Migranții se caracterizează mult prin multe detalii de tip etnic. După principiul etnic sunt și angajați în serviciu. Se ține cont de vârstă, exterior, specialitate, limbile ce le posedă.
- Migrantul este un călător, adeseori un romantic. Țara în care migrează este un izvor de inspirație, este o carte de vizită pentru viitorul său.
- Este o persoană nonconformistă, tinde spre schimbarea stilului de viață.
- Unii sunt mai amabili, mai darnici, mai binevoitori, chiar patrioți ai țării de unde au plecat.
- Este o persoană puternică, curioasă, orientată spre noi schimbări, spre noi modele culturale.
- Este un om „ce plutește în nori", nu cunoaște ce se întâmplă cu el (ea). Se rupe de la origine, uită tradițiile. Este indiferent (ă) la aceia ce se întâmplă cu el (ea) și în jurul lor.
- Omul sau femeia plin (ă) de gânduri, nervos (oasă), neechilibrat(ă), ce are nevoie de ajutorul medicului-psihiatru.
- Migranții sunt, în primul rând, șomerii, sunt cei ce au pierdut încrederea în conducătorii statului.
- O femeie migrant este împovărată de probleme, nesigură în ziua de mâine.
- Migranții au diferite vârste, sunt de ambele genuri, sunt specialiști din diverse domenii, căsătoriți și necăsătoriți, de naționalități și credințe diferite. Majoritatea din ei sunt orientați să facă bani, angajându-se la orice lucru.

Ce este bine (•) și ce este rău (▪) în extinderea fenomenului migrațional?

- Se schimbă spre bine situația materială. Migranții capătă experiențe de viață și de muncă.
- ▪ Are loc destrămarea familiilor, înstrăinarea copiilor.
- Migranții se cultivă, sunt mai hotărâți în a lua decizii.
- ▪ Țara rămâne fără brațe sănătoase de muncă. Pleacă cei mai buni specialiști.
- Ei însușesc multe valori europene. Sunt mai sociabili. Învață și alte limbi străine.
- ▪ Copii rămân fără supraveghere, fără mila și dragostea părintească.
- Tinerii fac studii și se întorc acasă cu un bagaj serios de cunoștințe. Are loc schimb de experiență.
- ▪ Se pierde încrederea între parteneri (dacă numai unul e plecat). Deseori migranții sunt folosiți în diverse curse.
- Aplicarea experienței acumulate în mediul comunitar la baștină.
- ▪ Pierderea din moștenirea culturală, criza identității etnice.
- Se acumulează venituri materiale și financiare.
- ▪ Fenomenul migrațional mărește numărul divorțurilor. Crește o generație răsfățată. Mulți sunt introvertiți și pasivi.
- Ei ajută financiar țara noastră. Prin ei se mărește numărul locurilor de muncă.
- ▪ Rămân case pustii, pământul nu se prelucrează.
- Este bine că unii specialiști se aranjează la un serviciu după dorință (profesor, medic, inginer, pictor). Locuiesc mulți ani în străinătate.
- ▪ Vin foarte rar acasă, în țara natală. Acolo se simt mereu străini.
- Prin procesul de migrare se lărgește orizontul de cunoștințe a celor plecați.
- ▪ Apar conflicte interetnice.
- Oamenii pleacă și fac bani, apoi se întorc în țară și deschid afaceri.
- ▪ Se întâmplă multe nenorociri, migranții nu sunt protejați de statul în care se află.
- Cei care migrează susțin financiar copii, rudele.
- ▪ Are loc despopularizarea satelor.
- Ridică economia țării noastre.
- ▪ Migranții se angajează la munci necalificate și prost plătite comparativ cu salariile localnicilor.
- Oamenii pleacă pentru a ajuta copii să facă școală, studii.
- ▪ Este un fenomen de migrare a cadrelor specializate. Urmărim în creștere fenomenul abandonului.
- Mulți migranți prețuiesc mai mult țara (locul) de unde au plecat.
- ▪ Sunt chinuiți, nedoriți, nervoși. Unii ajung să devină criminali.
- O parte aduc elemente noi în cultura și economia țării noastre.
- ▪ Chiar dacă rămân în țară străină mereu se simt înjosiți și de sortul doi.

◆ **Tatiana 53 ani, căsătorită, studii superioare** (doua facultăți), are o fiică de 30 ani. Lucrează aproape doi ani în Italia. Cât despre viața ei de acolo apoi n-are cu ce se lăuda. Nu vede nimic bun, pentru ea totul e străin, se simte ca „o pasăre în colivie". În viziunea ei italienii trăiesc bine material dar sunt săraci spiritual (precum invers e la noi). Locul de baștină, – zice dânsa, – nu se uită niciodată – Fie pâinea cât de rea e mai bună în țara mea.

Dorința Tatianei e de a fi primăriță, ca să ajute oamenii să trăiască mai bine. Este convinsă că se va isprăvi, doar are o experiență serioasă deja. Dânsa îi sfătuie pe concetățeni să nu plece de acasă. Să nu lase părinții și copiii, că „nu e nimic mai sfânt, mai drag să

fii cu ai tăi împreună, că dorul prin străini te usucă, te face iască".

De mult dor și mare jale, – mărturisește Tatiana – am încercat să scriu versuri.

Stau și privesc la geam
Văd cum cade-un fulg de nea
Dar nu știu în țara mea
Tot este așa ceva?
Îmi amintesc cu bucurie,
Cum așteptam să vină iarna,
Tare aș vrea așa să fie
Acolo în țară unde-i mama.
Că aici eu sunt străină
Și chiar și fulgii de nea,
Așezându-se pe mână,
Durerea nu mi-o pot lua.

◆ **Ludmila, 36 ani, căsătorită, studii superioare,** (2 ani, a lucrat asistentă socială în s. Nicolaevca, r-l Cahul). A fost plecată la muncă în Italia (3,5 ani) împreună cu soțul (studii medii speciale – Colegiul de Medicină).

La moment se aranjează cu traiul în Ucraina. Nu vede viitorul copiilor în Moldova motivele fiind – nu posedă limba de stat (în primul rând), salariul mic (în Ucraina salariul e de două ori mai mare). Mai are doamna un motiv – își dorește să divorțeze (soțul e alcoolic). Este fericită că se va afla printre ai săi.

◆ **Vasile, 45 ani, căsătorit, studii medii**, trei copii (fiica studiază la Universitatea de medicină din Chișinău, doi feciori acasă, unul de 22 ani și celălalt de 15 ani. Trăiește în s. Lebedenco, r-l Cahul. A lucrat mai mult de 10 ani în Rusia, la construcție. Maria mai mult de 5 ani lucrează în Italia. Tot ce câștigă acoperă cheltuielile casei (reconstrucție), ajută copiii și pe mama Steliana, care trăiește în satul vecin Gavanoasa. Cea mai mare dorință a lui Vasile este de a fi împreună cu soția, cu toți membrii familiei, spunând foarte hotărât: „Educația copiilor lasă mult de dorit fără mamă". Starea materială le-a schimbat nu prea spre bine viața. Însă din discuție cu el „am prins un gând„ al lui Vasile – soția lui s-a schimbat mult, a devenit mai inteligentă, mai modernă, mai curajoasă, hotărâtă, mai descurcăreață.

Am mai înțeles, că și băiatul mai mare se pregătește de plecare peste hotare, dar nu-și dorește a lucra în Rusia, acolo se plătește munca prost.

◆ **Maria, soția lui Vasile lucrează în Italia ca menageră**. Ea îngrijește de o bătrână cu vârsta de 92 ani. Se plânge că-i este foarte greu, bătrâna „e cu caracter". Până la ea n-au rezistat a o îngriji multe persoane, (nu le da voie să facă baie, să ia masa, să facă o pauză etc.). Maria, însă, a găsit cheița către „hatârul" bătrânei, a mai „împrumutat din înțelepciune", ca s-ă poată răbda bătrâna și foarte atent se comporta cu ea – astfel la timp se alimenta, își face baie fără ca bunica să dea semn de supărare.

◆ **Octavian, 25 ani, căsătorit, întreprinzător** (directorul magazinului din s. Gavanoasa, r-l Cahul). Părinții lor lucrează în Rusia. Ei le ajută să întrețină magazinul.

Tânărul comunică: Am lucrat în Rusia cu o grupă de bărbați (mai mulți îmi sunt rude). Deși nu ni se plătea după munca făcută, pe noi ne aranja salariul lunar, pentru că o altă ieșire din situația materială destul de grea nu aveam. Lipsa locurilor de muncă în țara mea, salariile foarte mici, prețurile enorme, plata pentru învățătură ne fac pesimiști, nu mai credem într-un viitor mai bun și suntem nevoiți să plecăm după hotare.

La întoarcere am încercat să încep o afacere. Dar, și aici nu-mi merge. Am cheltuit sume serioase dar rezultatul este – 20% din venit pentru întreținerea familiei, 80 % – cheltuieli și impozite. Astfel, până în prezent ne susțin financiar părinții.

Concluzie: Tânărul își dorește să plece din nou la muncă în altă țară, să-și lasă soția la care ține mult (pentru dânsa nu găsește de lucru). După spusele acestor tineri satul, oamenii lui nu au un viitor pe potriva timpului.

◆ **Ion, 50 ani, căsătorit, studii superioare,** are 4 copii, primar în comuna Lebedenco (satele Ursoaia și Tecuci), susținut în alegeri de săteni ca candidat independent. În satele respective locuiesc peste 2300 persoane, mulți sunt plecați la lucru peste hotare.

Caracteristică: Primarul a lucrat peste 15 ani în această gospodărie agricolă ca agronom, a împlinit și alte funcții. Vorbește curgător limba română. Este un adevărat patriot al plaiului, este amabil și eventiv. Este un erou în perioada de tranziție.

Domnul primar are o fire emotivă, e foarte energic, deține un intelect pe potrivă, are planuri multe de realizat, înțelege bine ce întreprinde, este informat cu managementul social. Are, însă, o problemă – conflict cu secretara primăriei (aceasta și-a înaintat candidatura sa în campania de alegeri la postul de primăriță) și o altă problemă – înstrăinarea a 92 ha de pământ la Cahul – Aeroport, nelegitim legalizat de un om de afaceri, din Republica Moldova cu cetățenie și în Germania.

Primarul e fericit că are copii buni – o fetiță și trei băieți cu studii superioare. Fiica s-a căsătorit în orașul Galați (România), un băiat s-a căsătorit în Cehia. Alt băiat s-a angajat la lucru în Rusia, iar ultimul băiat lucrează în Chișinău. Se pronunță nu în favoarea fenomenului migrațional.

Concluzie: Țara, satul poate să prospere dacă fiecare cetățean, începând cu cei care ne conduc, ar munci cu dăruire de sine, ar fi cinstiți și mândri de acest pământ, Republica Moldova.

◆ **Ludmila, 55 ani, divorțată, studii medii speciale,** are 2 copii**.** A fost peste hotare (în Italia) de trei ori: un an jumate, doi ani, trei luni.

Ne comunică: Am plecat din cauza lipsei de finanțe pentru întreținerea familiei. Am îngrijit întotdeauna de bătrâni/bărbați de vârsta 84 și respectiv 85 de ani. Cu greu am ajuns în Nordul Italiei. Mi-a plăcut mult așezarea geografică și natura de acolo. În localitatea dată (or. Bălțanu) trăiesc nemți (75%) și italieni (25%). Plata pentru servicii o primeam la timp în sumă de într-un caz – 860 euro și în alt caz câte 1000 euro. Feciorii și fiicele acestor bunici/părinți se achitau pentru îngrijire. În această perioadă, cât m-am aflat în Italia, am înțeles multe lucruri. Localnicii sunt foarte zgârciți și economi. Nu folosesc în plus o bucățică de pâine sau un pahar cu apă. Aproape toți bătrânii sunt îngrijiți de copiii lor, care dețin funcții (majoritatea) bine plătite și nu pun în discuție suma pentru întreținerea celor în etate.

Dar ce se întâmplă la noi? Copiii mei n-au servi-

ciu stabil, chiar dacă au studii superioare. Au încercat și ei să plece după hotare, dar de trei ori au fost întorși la graniță, motivul fiind – pașapoartele nu erau în regulă.

În concluzie: Eu foarte des mă întreb, cine-s eu astăzi? Sunt o femeie singuratică. Am un serviciu prost plătit. Sunt foarte bolnavă. Sunt fericită că am copii buni, dar toți suntem săraci. În continuare am probleme cu soțul – trăim în aceiași casă. Mai dăunăzi am sărit peste balcon, fiindcă – fostul meu soț a vrut să mă ucidă. Bine că nu m-am ucis singură sărind de la etajul doi. Dar așa este.

Aceasta-i viața mea și n-o împart cu nimeni. Mă mai iau cu una, cu alta și trece timpul. De mai mulți ani cânt în ansamblul „Doruleț", am prietene bune care duc și ele o viață deloc ușoară. Cred că alte femei trăiesc și mai greu. Sunt de fire optimistă. Glumesc mult, astfel „îmi opresc lacrimile în ochi". Doamne, am nevoie de o schimbare! Cer mila Ta!

2.1.2. Narațiuni și preformanțe

O parte componentă a studiului dat constituie forma narativă, analiza structurii narațiunii ca instrument eficient pentru înțelegerea identității, a „Cine sunt eu și cum îmi văd viitorul". *Ne-am pus ca obiectiv să scoatem în evidență caracteristici mai relevante ale gândirii tineretului studios și anume redarea portretului social-psihologic al personalității.* O abordare calitativă vorbesc următoarele performanțe (narațiuni) pe care le-au făcut tinerele, studente la Universitatea de Stat din Moldova (anul 2009-2010).

- Mă consider o tânără care are un scop în viață bine determinat – a ajuta persoanele în dificultate (cu dezabilități). Mă văd o asistentă socială importantă în viața lor. Ei se simt bine în compania mea. Nu sunt indiferentă față de viața lor, înțeleg bine care îmi este menirea pe acest pământ. Cred, că „acei copii la cărucior" mă vor face împlinită în această lume, care, până la urmă, e plină de mister.
- Cred că fiecare este important în viața aceasta indiferent de sex, credință etc. Sunt o persoană ce nu iubește minciuna, fățărnicia. Nu sunt o egoistă. Convingerea mea este că în societatea noastră sunt multe persoane asemănătoare cu mine.
- Nu sunt tocmai perfectă, îmi dau seama că greșesc de multe ori, dar mă stărui să repet greșelile. Deja văd succese de bune maniere.
- Eu sunt pentru societate temelia ei, viitorul acestei țări. Pentru mine societatea înseamnă prietenie, dragoste, speranțe, dar și lacrimi. Pe acest Pământ exista și bine și rău.
- Sunt sociabilă, comunicabilă, cu simțul umorului, optimistă, activă. Savurez fiecare clipă trăită, pe care mi-a dat-o Dumnezeu. Mereu tind spre un pozitiv în societate.
- Sunt mereu predispusă către întâlniri, discuții, sunt fără complexe. Așa sunt din copilărie.
- Eu sunt o persoană comunicabilă. Îmi place să discut și să ajut. Sunt încrezută în sine.
- Am diverse aspirații, idei frumoase și tind a le da viață. Nu sunt indiferentă la ceea ce se face în jur. Dacă aș avea posibilitate aș face tot pentru a ridica nivelul moral în societate. Îmi place cinstea, onestitatea la oameni, sunt generoasă. O calitate la care țin mult este autocontrolul.
- Viziunea asupra modului de viață mi-a fost transmisă din familie. Nu-mi permit niciodată să încalc niște legi nescrise de la părinți însușite. „Cei șapte ani de acasă" mult înseamnă pentru noi tinerii.
- Am o dispoziție foarte schimbătoare. De multe ori nu mă pot împăca cu mine însumi. Îmi dau seama că nu sunt înțeleasă și de cei din jur. Alteori fug de realitatea, pe care singur mi-o creezi și îndată mă blochezi, furișându-mă în singurătate. Deseori evenimentele, pe care le urmăresc, mă fac nepăsătoare.
- Întotdeauna m-am considerat o persoană puternică și încrezută în sine, puțin sociabilă.

Afirmațiile ulterioare reflectă gândirea critică a tineretului din țară.

- Societatea în care trăiesc nu prea are ce-mi oferi mie și altor tineri, pentru a ne realiza pe deplin, de aceea cred că nu voi activa în domeniul, în care m-am specializat.
- În țară predomină corupția. Îmi doresc ca cei de la conducere să se gândească mai mult la păturile vulnerabile din societate.
- Mulți dintre prietenii mei suntem nemulțumiți de conducerea statului, pentru că nu poate „ține puterea" și nu rezolvă îndeajuns problemele tineretului.
- Haosul din țară îl fac oamenii. Foarte mulți oameni nu mișcă un deget pentru binele societății.
- Societatea este cuprinsă de atâtea vicii. Mulți oameni o privesc în alb-negru. Mulți consideră că societatea exprimă mintea oamenilor. Noi, cei care trăim în această societate, o facem după placul nostru. Poate nu credeți la fel ca noi?!

Tinerii își doresc o schimbare. Atitudinea lor apare ca o autojustificare a acțiunilor noastre.

- Îmi doresc să schimb ceva în această țară. Doresc ca oamenii să înțeleagă că schimbarea o putem face noi, fiecare la locul lui.
- Nu trebuie ca să vină cineva să ne schimbe situația, este necesar și de neîntârziat să facem aceasta singuri.
- Dorința mea este de a contribui la o schimbare pentru binele societății și a generațiilor următoare. Îmi doresc ca pe viitor copii noștri să se mândrească cu cele făcute de noi. Vreau ca societatea noastră, țara Republica Moldova, să prospere, iar pentru aceasta trebuie să avem încredere în forțele proprii și să ne ajutăm unii pe alții.
- Pentru un adevăr, pentru o schimbare spre bine țării trebuie să luptăm cu toții. De noi depinde pozitivul, reușitele în societate.
- Răul dintre oameni va dispare numai atunci când noi, unul cu altul, ne vom înțelege, pentru că suntem o Mare Familie și locuim în aceeași Casă pe acest Pământ, avem acelaș părinte comun – pe Dumnezeu. Dacă vom trăi în armonie, va dispare *răul* de la sine.
- Este de datoria noastră să schimbăm în bine lucrurile din țara, atitudinea față de bătrâni și copii, față de cei săraci și bolnavi. Îmi doresc ca lumea să fie mai bună.
- Pentru a atinge așteptările dorite este necesar, ca fiecare să se schimbe spre bine. Cred că va veni timpul, când și noi vom fi alții și societatea se va schimba, și țara își va lua startul spre bunăstare.
- Numai schimbându-te pe sine, poți ajuta să se

schimbe și prietenii tăi. Deci, *orice schimbare începe cu tine*, aceasta este o chemare către toți, către fiecare. Cred în viitorul țării mele Republica Moldova, cred în cei ce fac totul pentru aceasta. Cred în mine, crede și tu în tine, să credem în noi!!!

- Există o speranță că, după absolvirea Universității de Stat, a Facultății de Sociologie și Asistență Socială, noi (am încredere în mulți colegi) vom fi membri cu drepturi depline, în funcții și cu salarii pe potrivă. Vom depune suficiente eforturi spre noi schimbări în societatea moldovenească.

O lume ce se cere schimbată. Vezi și tu ce poți face pentru a te simți mai bine în țara ta.

- Lumea nu pare atât de bună. Am fost de multe ori trădată. Oamenii sunt egoiști, invidioși – fiecare pentru sine. Unii, pe drept cuvânt, au uitat de bunătate, de cumsecădenie, de cinste, de omenie. Este o lume meschină.
- Simt în jur ură și dispreț, indiferență. Mă doare sufletul când văd atâta nedreptate în societate, atâta fățărnicie...
- Trăim într-o lume în care multe persoane, pentru ași atinge scopul, sunt gata la orice, pentru că omenia e o calitate demult uitată.
- Lumea este egoistă și plină de răutate. Fiecare se gândește numai la sine.
- Nu cred că aici, în țara mea, îmi pot asigura un trai decent. Pe viitor mi-aș dori foarte mult să fac studii la masterat după hotare.
- Vom ajunge la momentul când toți, noi tinerii, vom pleca din țară și vor rămâne doar bătrânii.
- Chiar dacă-mi place țara mea, totuși vreau să plec peste hotare, pentru că salariile sunt mici și nu-mi pot permite să-mi cumpăr o casă, o mașină etc.
- Niciodată n-am crezut, că cei vârstnici ne vor privi atât de urât, pentru că suntem orientați să plecăm din țară.

Cele relatate constituie diverse paradigme coerente de gândire și comportament. Această structură a gândirii explicative este modelată structural-funcțional. Formele narative de redare a realității rurale trebuie să ne dea de gândit, pentru a face schimbări serioase în politicile de guvernare a RM.

CONCLUZII ȘI RECOMANDĂRI

Monografia are la bază informații fundamentale, noi interpretări privind teoriile clasice și actuale ale etnologiei, antropologiei sociale și culturale, sociologiei, psihologiei sociale. N-am uitat faptul că avem în față satul cu marile probleme, pe care „le duce pe spate", cea mai serioasă în prezent fiind problema migrației.

În lucrare este vorba de analogii inedite între fapte social-culturale și psihologice, care depășesc uneori cadrul firesc al cercetărilor de până-n prezent.

În abordarea obiectivelor de studiu specifice etnologiei și antropologiei se remarcă un suflu nou, ce trece granițele altor discipline adiacente, alimentându-se din metode și procedee de cercetare, accentul fiind pus pe problematica genderologică, obiectul de studiu al cărei este privilegiat astăzi de antropologi, sociologi, psihologi, filosofi, istorici.

Studiul reliefează „modele normative" ce ne învață că societatea rurală nu este un muzeu înzestrat cu exponate, pe care le admiri sau nu, dar în această comunitate trăiești și trebuie s-o cunoști și chiar s-o explici, pentru a putea comunica, a conlucra cu membrii acesteia, a trăi cu viața acestor oameni din mediul rural.

Imaginați-vă ce ar spune „gura lumii", dacă la o nuntă în satul moldovenesc s-ar încerca să se danseze „striptis" sau mireasa s-ar arăta în „paranja", iar mirele s-ar întrece la fumat și în jocul de cărți. Deci, noi – oamenii producem realitatea și organismul nostru de la natură este construit social, iar după M. Mauss (Franța, 1934) toți învățăm toată viața tehnici ale corpului, acesta constituind un obiect al ordinii sociale, fiind unul din obiectele privilegiate ale studiului antropologic, iar acțiunile omului, sistemul de gândire, acțiune și comportament reprezintă studii etnologice, sociologice, genderologice.

În această ordine de idei conștientizăm, că societatea umană rurală este o realitate simbolică, iar a împărtăși simbolurile unei colectivități (comunități) nu înseamnă, doar, a ști ceva despre acea comunitate, ci și a fi cineva în aceasta, a fi altcineva pentru individualitatea ta concretă. Dacă nu îndeplinim condițiile specifice „ontologiei rurale", înțelegerea cum trebuie să trăiești este eronată. A ne face iluzii că totul ne este înțeles și nu avem nevoie de a învăța duce la o înțelegere iluzorie, bazată pe un cod greșit de trai în comunitate. *Sociologia și etnologia model* sunt orientate spre imaginea adevărată a cunoașterii științifice rurale, iar *semiologia* spre un ansamblu de reprezentări individuale și colective, de semne întrebuințate în cadrul vieții sociale rurale.

Alegerea obiectului de studiu și a structurii lui ne îndreaptă spre analiza sociologică și etnologică promovată de E. Durkheim și M. Mauss, care ne învață că descrierea faptelor sociale nu are numai funcția de a presupune un nou model, dar de a propaga pe scară largă teze științifice ca concepte, bazate pe cercetări de teren.

Prin urmare, și V. Mihailescu (România) scria, că „discursul etnografului realist este cel al omului care „a fost la fața locului" și spune ceea ce „a văzut cu ochii săi", încercând să „marcheze experiența sa de teren" prin informații, tabele, fotografii, anexe... exploatând experiența de teren în însăși analiza etnografică, altfel spus, realitatea faptelor cotidiene tinde să fie și propria interpretare a acestora" (Mihăilescu, 2007, 83-84). În contextul celor relatate suntem obligați să amintim, că la intersecția mileniilor doi și trei urmărim intensificarea fără precedent a crizei antropologice. În această perioadă stemele etico-morale tradiționale și nu numai nu sunt disponibile să rezolve problemele majore ale omului – toate au un neajuns comun, ele interpretează unilateral și insuficient omul, de mai multe ori uitându-se și de acesta.

În condițiile noi ale dezvoltării societății moldovenești, îndeosebi, urmărind o situație neprevăzută de intensificare a fenomenului migrațional rural, este necesar de revăzut „întregul pachet" metodologico-conceptual și teoretic referitor la contextul cunoscut al umanismului contemporan, în scopul de a ajuta specialiștii din diverse domenii să elaboreze și să implementeze mecanisme, modele, politici de asigurare a securității omului.

În acest context apare o problemă importantă de ordin axiologic. În perioada transformărilor radicale în societatea moldovenească ia naștere o nouă etapă în reevaluarea și stabilirea esenței individului, a conținutului lui valoric în condițiile globalizării. Apar condiții ce permit a iniția o etapă netradițională de cercetare a noilor procese, diverse de cele anterioare.

În literatura științifică urmărim două grupe de tehnologii ce provoacă riscuri și pericole în sistemele social-culturale, economice și politice cauzate de globalizare și de migrație. *Acestea sunt grupe de tehnologii terapeutice și tehnologii amelioratoare*. Primele presupun tratament, vindecare, însănătoșire, cele din grupa a doua presupun remunerarea a tot ce este nou și ameliorarea calității. Tehnologiile, despre care vorbim (menționate) îi fac pe oameni compleți și integrali dintr-un unghi de vedere și le schimbă aceste calități pe de altă parte. Astfel tehnologiile terapeutice nu provoacă obiecții serioase din partea omului, iar acțiunile amelioratoare, ce trebuie să schimbe natura omului din prezent, provoacă mari neînțelegeri, creează probleme de respingere. Astfel ne-am confruntat cu o multitudine de probleme raportate la diferența fundamentală, între aceste două fenomene (tehnologii) plasate în sfera umanistă – acestea fiind corelate cu relațiile între oameni cu relațiile gender rural în sistemul familial și cel social.

Umanismul contemporan trebuie să fie axat spre fenomenul de asigurare a securității individului. În Republica Moldova problema genurilor și a relațiilor între femei și bărbați (mamă – tată, soră – frate, părinți – copii) semnifică „un aliaj" pronunțat, mai cu seamă în comunitatea rurală. Momentul–cheie al problemei ține de factorii tradiționali și cei funcționali.

Prin urmare, este necesar să constatăm, că populația RM la fel ca și comunitatea mondială nu prea bine își imaginează, care sunt căile dezvoltării durabile a omenirii, a țării, a statului.

Oamenii din știință din întreaga lume caută soluții spre a elabora un model opțional contemporan al dezvoltării umanității mondiale, unei civilizații planetare noi atribuindu-i un sens umanist. Orientarea omenirii și

a migranților (în cazul nostru), motivată de plan – profit – consum, deformează nu doar natura omului dar pe însăși el, împiedicându-l să-și realizeze potențialul intelectual.

În contextul fenomenului migrațional planetar spațiul umanitar-antropologic și cel de facto umanist constituie determinativele (premisele) unei revoluții umaniste planetare, care depinde de fiecare persoană în parte, care ar corespunde noilor condiții (cerințe) de viață, unei societăți de tip nou. Deci, modificarea durabilă a societății moderne, a calităților personalității este un obiectiv esențial de prezent (Revista de Filosofie, 2009, 12-19).

Realizarea scopului și obiectivelor propuse de noi din perspectiva elaborării imperativelor umanizării necesită o examinare minuțioasă a problemelor genderologice – cercetarea individualităților social-culturale ale migranților, relevarea similitudinilor și divergențelor în relațiile gender rural familial, modelarea comportamentelor și stereotipurilor de gândire ale membrilor familiei migraționale, toate obligându-ne să ținem cont de textul manifestului moral al fondatorului, savantul american, marele umanist al lumii R. Potter (1911-2001) din lucrarea „Bioteca: o punte spre viitor".

Textul manifestului este foarte apropiat de cultura populară, de elementele tradiționale ale acestui plai mioritic, de „Școala bunicii", „Institutul vecinilor", de conținutul etico-moral al expresiilor „Cei șapte ani deacasă" și „Gura lumii", revăzute și racordate la imperativul timpului.

În acest context, legalizarea activității științifice întru cercetarea problemelor din domeniul genderologiei (în cazul nostru – Familia migrațională rurală: aspecte gender) deține o unitate diversă de trepte de realizare pluridisciplinară, care în măsura posibilității a fost coordonată cu obiectivele de cercetare și integrată într-un text al studiului, în care urmărim un concept unic, bazat pe modele de valori reale și sistemice – acesta determinând ipoteza științifică generală a cercetării temei. La argumentarea acestei ipoteze am utilizat „porțiuni de cunoștințe" (teorii, metode și tehnici, material descriptiv, concepții) din diverse domenii științifice (etnologie, antropologie socială și culturală, sociologie, psihologie socială, sociolingvistică, estetică) – toate preocupate de studierea diverselor forme ale vieții sociale, care se măsoară prin raporturile concrete dintre genuri, astfel apropiindu-le de o știință nouă – genderologie (știința despre genuri). Vorbind despre gender rural migrațional este meritat de subliniat, că toți cei implicați în acest proces îndeosebi tineretul, copiii (elevii) simt foarte aproape bucuriile și tristețea acestui fenomen. Cele relatate în lucrare confirmă această teză.

Această monografie constituie un pas hotărât în lumea teoriilor, metodelor și metodologiilor asupra fenomenului migrațional rural. Textul cărții are ca scop de a integra ajunsurile științifice din diverse domenii socio-umaniste care se plasează în albia proceselor migraționale și caracteristice fiind etnologiei, etno-sociologiei, antropologiei culturale și sociale, psihologiei sociale și socio-lingvisticii, demografiei, cultorologiei pentru a orienta cercetătorii spre o sintetizare interdisciplinară.

În această cheie decurg și fenomenele de modernizare și globalizare din lume, se dezvoltă procesele social-culturale, social-economice și politice, demografice – acestea constituind dinamica social-vitală și istorică în toată amplasarea sa.

Autoarea efectuează o cercetare a proceselor migraționale în baza lucrărilor științifice și a materialului de teren colectat în toate zonele Republicii Moldova. Sunt descrise modele și stereotipuri de relații socio-gender în contextul fenomenului migrațional rural.

Modelarea proceselor migraționale conform teoriilor cunoscute din diverse domenii, ce dețin punctul de vedere economic, cultural, juridic, psihologic, biologic, genetic, filosofic, constituie determinarea conceptului ,,migrație gender", care, în viziunea autoarei, este relevant cu cel al integrării social-economice și cultural-psihologice – aceasta fiind și un subiect-cheie în cercetarea fenomenului migrațional (Fig. 1).

Aceste determinative conceptuale se caracterizează ca un proces legat direct de: socializare, asimilare, adaptare etc. și care constituie o etapă din conținutul fenomenului migrațional.

În lucrare minuțios se efectuează analiza și tipologia proceselor migraționale, reliefând relațiile gender și consecințele fenomenului cercetat: câmpul problematic, rolul și locul domeniilor științifice în cunoașterea migrației ca sistem structural-funcțional, ce se caracterizează prin nivelul aplicativ al cunoștințelor de pe teren ce optimizează modelul-dialog (studii de caz) și eseuri (aspecte non-verbale) ale actorilor sociali-imigranți aflați ,,într-o societate nouă" – aceasta constituind o parte componentă a metodologiei cercetării familiei în contextul migrațional rural.

Aceste construcții conceptuale fac mult posibil de a studia relațiile imigranți – aborigeni și dintre migranți și consăteni (vecini, rude).

Menționăm că locul migrantului în familie și societate este determinat printr-un circuit științifico-teoretic, acesta determinând punctul de vedere (viziunea) autoarei asupra obiectului de cercetare în contextul multidisciplinar, dat fiind că prin noul concept se cercetează conștiința și comportamentul omului în timp și spațiu.

Caracterul epistemologic al lucrării constă în clasificarea și aplicarea diverselor teorii, care cuprind: instituțiile și grupurile sociale, comunitățile sociale și unitățile structurale, procese social-culturale și psihologice – acestea clasificate și integrate într-o cercetare a fenomenului migrațional rural, într-o neobișnuită triadă ,,general-special-unitar" prin tot ,,acel general" ce este specific fenomenului migrațional rural. Astfel înțelegem mai bine procesele migraționale cu caracter de mase, conținutul social-psihologic al sursei de migrație și consecințele acesteia, inițiativa și autoafirmarea participanților la proces, stereotipurile acestora (Fig. 2).

A fost necesar să relevăm forma determinării obiectului de cercetare a problemei, evidențiind funcțiile (gnoseologică, diagnostică, descriptivă, instrumentală, ideologică, culturală, psihologică), care penetrează funcțiile sociale ale diverselor domenii bifocalizându-le în funcții generale ale științelor socio-umaniste și adaptându-le la diversele noțiuni și termeni din: etnologie, antropologie, psihologie socială, etnolingvistică etc.

Structura lucrării conține partea teoretică și cea empirică și are ca scop de a atrage atenția specialiștilor din diverse domenii asupra fenomenului migrațional

rural și locul familiei în acest proces mai mult științific, necontrolat și neînțeles adeseori, care a nefericit mii de familii și au înstrăinat zeci de mii de copii.

În acest context am elaborat Modelului logic (Fig. 3), ținând cont de multiple situații și de o explicație generală, care e valabilă pentru multe cazuri individuale, cu unele detalii diferențiate.

Procesul de aplicare a construirii explicațiilor la studiul de caz este raportat la formularea unor afirmații sau ipoteze explicative despre comportamentul social, la compararea afirmațiilor de către tineri, la continuitatea acestor procese.

Înțelegem, că studiul de caz cere o pătrundere analitică a cercetătorului în cele relatate de actorii sociali, referințele constante la scopul inițial al investigației și la potențialele explicației alternative pot ajuta la evitarea devierilor a content-analizei. În această ordine de idei, explicarea fenomenului migrațional înseamnă specificarea unui set de presupuneri, de legături cauzale, care sunt asemănătoare cu variabilele independente și sunt dificil de măsurat în mod exact. De aceea noi, în mod special, ne-am propus să dăm explicații folosind modelul narativ, evidențiind generalul și particularul în studiu de caz. În viziunea noastră combinarea descrierii narative și a studiului de caz este o reușită a conceptului de gender migrațional rural, dat fiind că și în acest caz explicațiile reflectă unele ipoteze semnificative ale cercetării temei.

Astfel explicațiile tinerilor (Materiale de teren, anii 2007-2009) au cerut să găsim metode și modalități de pătrundere analitică, de încredere a actorului social în cercetător, de respectarea succesiunii logice în prezentarea dovezilor cu scopul de a argumenta științific ipotezele lucrative și explicative.

Conform celor relatate concluzionăm, că folosirea Modelului logic este o tehnică analitică (un procedeu analitic) ce constă în potrivirea evenimentelor (cazurilor) observate empiric cu ipotezele prezise teoretic.

Modelul logic, prin care am analizat strategia explicațiilor alternative prezentate de tineri, confirmă importanța evenimentelor presupuse. Această strategie a Modelului logic poate fi folosită într-o multitudine de situații, îndeosebi acolo unde este presupusă existența succesiunii repetate de cauză-efect a evenimentelor.

Cele relatate de tineri reprezintă oportunități de a fi ajutați ca să nu fie atrași în diverse curse, de a se proteja, de a evita șansele de risc – aceasta fiind o temă de cercetare în perspectivă.

În același timp apar noi și noi tipuri de migranți și familii migraționale. Astfel apare o varietate de caracteristici social-culturale ale membrilor familiei migraționale, progresează migrația impusă, are loc feminizarea fenomenului migrațional, crește rolul migrației la diverse nivele micro și macro (Fig. 4).

În monografie urmărim un scop bine determinat – o chemare a savanților la un dialog adecvat complexității cercetării fenomenului migrațional, a rolului și a locului familiei rurale în acest proces și argumentarea științifică pluridisciplinară a acestui fenomen de amploare.

Textul lucrării constituie un cod de principii bazate pe cauză și efect. În continuitate tematică sunt și versurile de mai jos, care relevă consecințele fenomenului migrațional rural, soarta famiilor rurale, dar și sentimentul de încredere într-un viitor mult așteptat.

Balada satului

Satul plânge și suspină
Oare, cine e de vină?
Auzim de multă vreme
Cât de tare satul geme...
Doamne, ce s-a întâmplat,
Unde-s oamenii din sat?
Nu cred că mi s-a părut
C-a rămas tot satul mut...
Satul meu cu multe ape
Tu îmi amintești de toate,
Sat frumos de altă dată
În care am trăit odată.
Unde-s, satule, vecinii,
De ce-i asupresc străinii,
Cum de s-a întâmplat ca toți
Să pună lacăt la porți?
Mi-e plin sufletul de dor
Gândindu-mă la soarta lor.
Îmi este trist și-mi este jale,
C-au mers pe această cale.
Doamne, cum era cândva
În copilăria mea:
S-adunau rudele toate
Să-și dorească sănătate,
Să-și mai spună vorbe bune
Despre ce se face-n lume.
Acum toate s-au schimbat,
Nu-mi cunosc dragul meu sat:
Ciutura plânge-n fântână
C-a rămas și ea străină.
Plâng bunicile la geam,
Că s-a destrămat un neam.
Un bătrân pășește agale
Ducând dorurile sale,
Gândindu-se la băiat,
Care demult l-a lăsat.
Stau doi frățiori la poartă,
Care-și plâng, sărmanii, soarta -
Rămași mici fără de tată,
Fără mama demult moartă,
În grija a doi bunei
Care sunt bolnavi și ei.
Copiii care-au rămas
Cu lacrimile pe obraz
Toți așteaptă acea zi
Când părinții vor veni,
Că de atâta dor și jale
Chiar și Nistru plânge-n vale
Și s-aude colo-n crâng
Cum și păsările plâng.
Câinii ce-au rămas în sat
Și ei urlă neîncetat.
Doamne, adă lumea acasa
Și fă viața mai frumoasă,
Că acei plecați din sat
Dor și lacrimi au lăsat.
Vreau să mă-adresez la ei,
Să se întoarcă la ai săi.
Să-și șteargă lacrima pe față
Și să-nceapă o altă viață.
Poate nu cu sume mari
În „euro” și „dolari”,
Dar cu sufletu-împăcat
Că nu mai este argat.
Știm din vremurile toate
Nimeni prin străini nu poate,
Ca să-și caute dreptate.

(Autoarea)

Figura 1

Conceptul de cercetare a temei

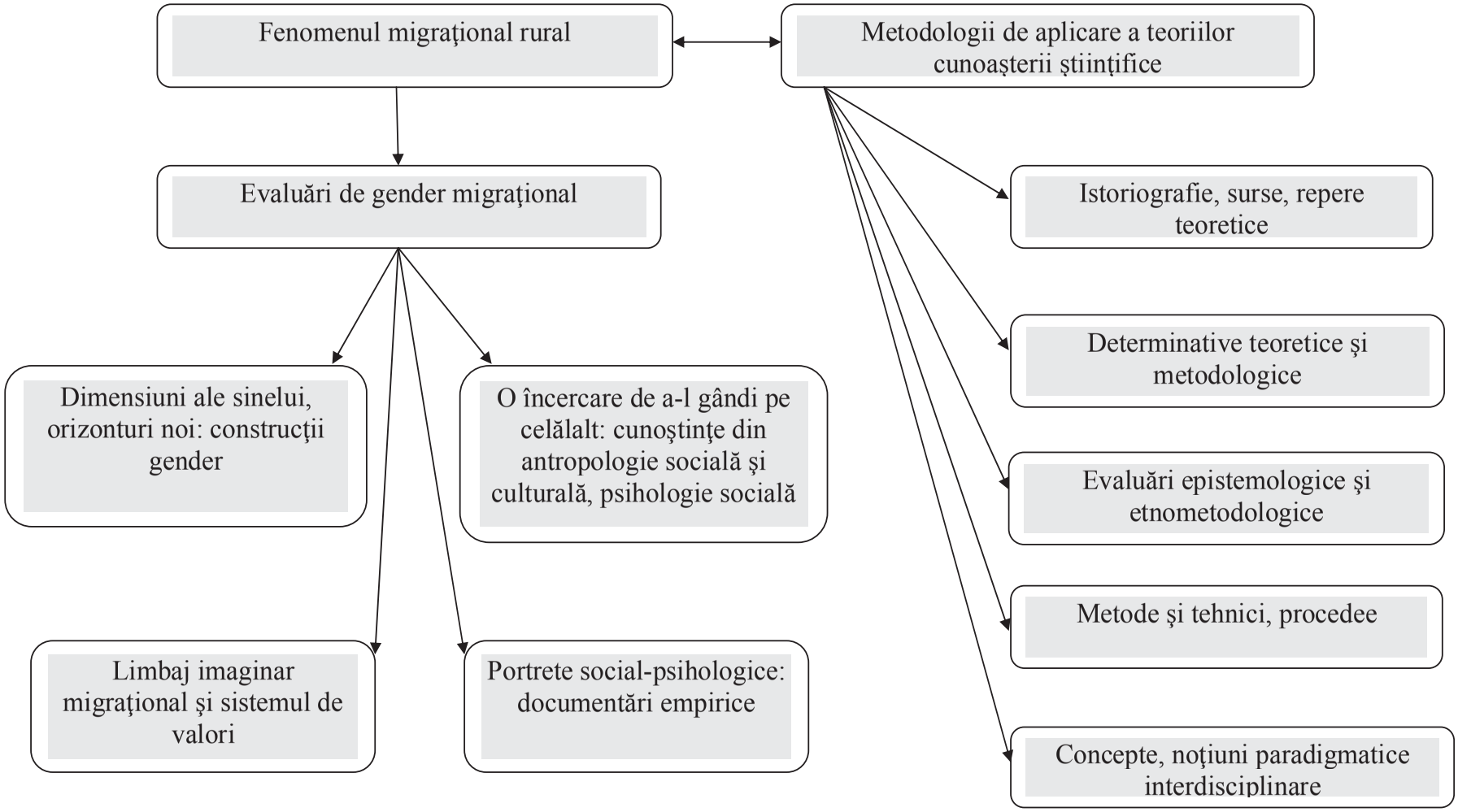


Figura 2

Stereotipuri de relaţii sociogender

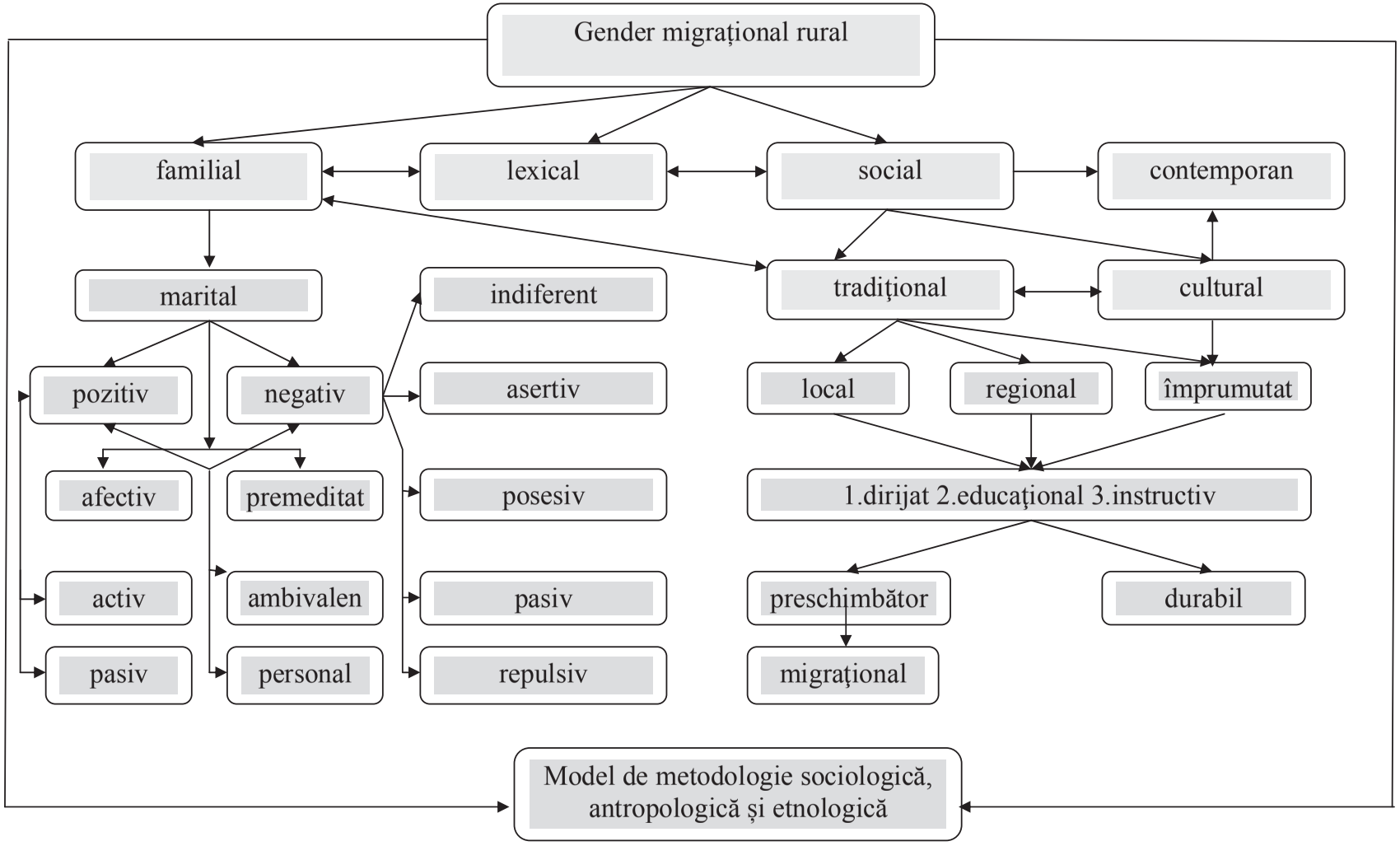
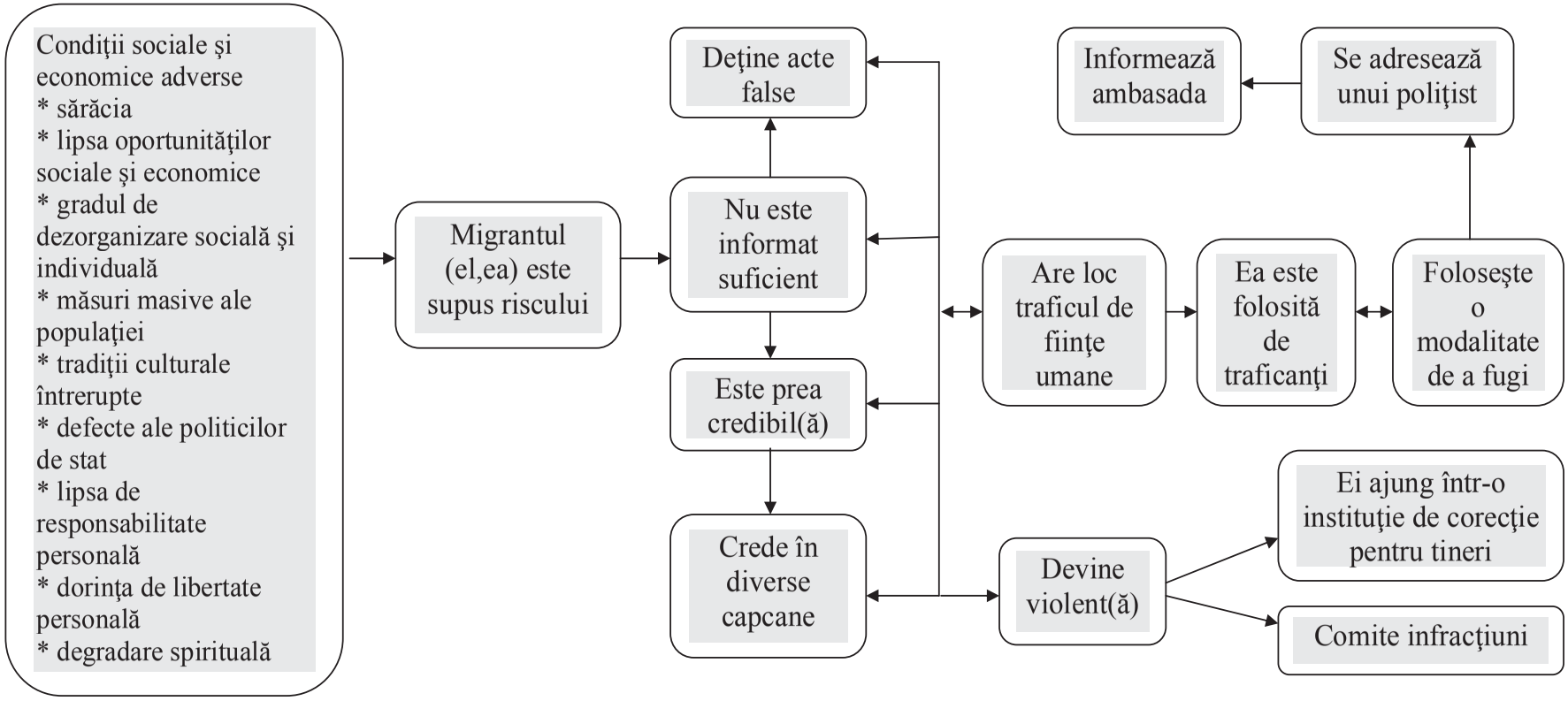


Figura 3

Modelul logic al studiului de caz

(În baza relatărilor a 28 de tineri (femei şi bărbaţi) în vârsta de 18-30 ani)

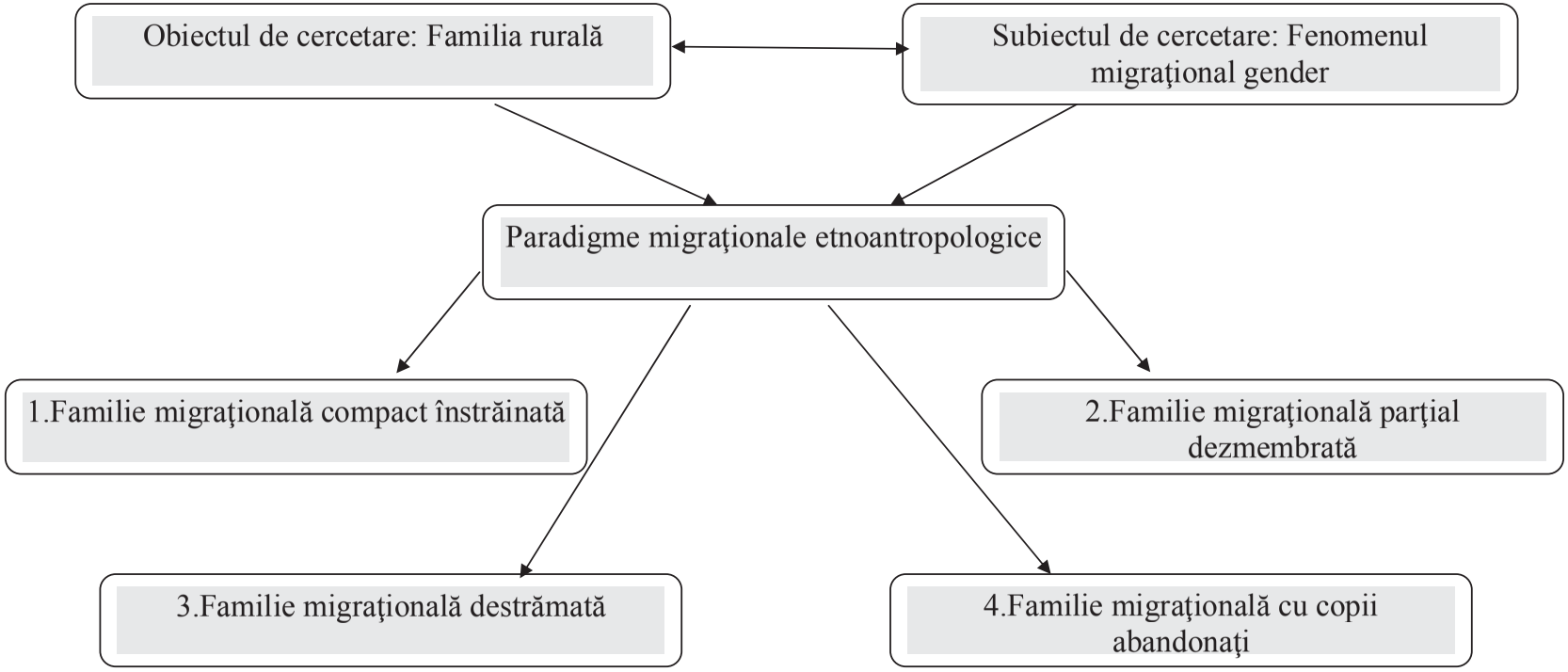


Obiective:

1. Strategiile statale, comunitare, sociale au rolul de a bloca fenomenul migraţional nelegal şi de al preveni.
2. Educaţia tradiţională poate preveni fenomenul.
3. Asistenţa socială şi psihologică poate dirija cu fenomenul şi preveni abandonul.
4. Sistemul juridic prin strategii de interdicţii trebuie să stopeze traficul de fiinţe umane.

Figura 4

Modele de familii migraţionale rurale



Note:
1. Familia toţi membrii căreia sunt stabiliţi cu traiul în altă ţară.
2. Familia cu unul din membrii superiori plecaţi la muncă peste hotare.
3. Familia cu un membru adult plecat la muncă, între timp divorţată.
4. Familia copiii căreia între timp au rămas sub tutela bunicilor, rudelor, statului. Familia care a mărit numărul copiilor de stradă.

REZUMAT

Lucrarea și-a extins aria cercetării spre spații noi, la intersecția dintre disciplinele: genderologie, etnologie și sociologie, antropologie socială și culturală, psihologie socială și sociolingvistic.

Întreaga lucrare a pornit de la o ipoteză generală – etnologia și antropologia socială și culturală constituie în științele socio-umaniste paradigme coerente de gândire și comportamente. Acestea nu sunt evident observate la suprafața diverselor teorii clasice, deja bine cunoscute. Dar, toate atrag atenția datorită coloritului unic și este necesar să le căutăm în adâncurile gândirii multidisciplinare. Astfel, în viziunea noastră, am abordat diverse concepte, modele explicative mult mai profund și diferențiat metodologic, am determinat tendințe integrative accentuate în procesul analizei obiectului și subiectului cercetării temei.

Actualitatea temei constă în înțelegerea, că fenomenul migrațional rural produce schimbări de proporție în psihologia oamenilor de la sate, intensifică participarea femeilor și bărbaților, a tineretului la realitatea trăită și la realitatea concepută.

Cercetările de teren, efectuate în toate zonele Republicii Moldova, argumentează ipotezele: a) schimbările cotidiene, sub influența factorilor social-politici și relațiile între genuri, manifestările acestora în familie și societate, determină interacțiuni socio-culturale reglate de valori – gender pe diferențele de poziții social-individuale; b) fenomenul migrațional depinde direct de calitatea implementării reformelor sociale, economice și politice în Republica Moldova, a politicilor de gen – gender.

În lucrare sunt structurate și argumentate obiectivele de cercetare conform diverselor principii metodologice, sub aspectul înțelegerii teoriilor clasice universale, raportate la orientările valorice ale oamenilor de la sate, influențate de fenomenul migrațional.

Conceptul gender migrațional rural este determinat de schimbările socioculturale, de decalajul dintre aspirațiile migranților și ale membrilor familiilor acestora de a se realiza și autoafirma în familie și societate, de interferențele și interconexiunile în relațiile „gender-familie-migrație".

Valoarea teoretică a studiului constituie o abordare multidisciplinară. Modelul logic al lucrării prezintă sistemul de metode și tehnici de cercetare, baza empirică, performanțe individuale și colective ale genurilor, semnificații de gen, noțiuni fundamentale ale diverselor categorii de familii migraționale rurale. Cercetarea efectuată relevă aspecte sociale, culturale, psihologice, ce caracterizează familia migrațională rurală la etapa de tranziție.

SUMMARY

The work extended research area at the intersection of disciplines: Gender Studies, Ethnology and Sociology, Social and Cultural Anthropology, Social Psychology and Sociolinguistics, etc.

The whole work is based on a general hypothesis – ethnology and social and cultural anthropology represent coherent paradigms of thinking and behaviour in social sciences. They are not evidently observed on the surface of diverse classical theories though are rather well known. However, they attract our attention due to their uniqueness, and it is necessary to look for them in multidisciplinary thinking. So in our opinion, we have approached different concepts, explanatory models in a much more profound and distinguished way from the point of view of methodology. We have also determined integrative tendencies emphasized in the process of the analysis of the object of the research.

This issue is topical due to the understanding that the phenomenon of rural migration causes essential changes in the psychology of people from villages, intensifies the participation of women and men, young people in the reality experienced and the reality imagined.

Field researches carried out all over the Republic of Moldova speak in favour of the hypotheses: a) everyday changes influenced by social and political factors and the relationships between genders, their manifestations in the family and the society determine socio-cultural interactions regulated by gender values basing on the differences of social and individual positions; b) the phenomenon of migration depends directly on the quality of the implementation of social, economic and political reforms in the Republic of Moldova, of gender policy.

The objectives of the research are structured and explained according to diverse methodological principles, in the aspect of understanding classical universal theories applied to value orientations of the people from villages, influenced by the phenomenon of migration.

The concept of gender rural migration is determined by sociocultural changes, by the gap between the aspirations of the migrants and members of their families to realize themselves in the family and the society, by interference and interconnections in the relations „gender-family migration".

Theoretical value of the research refers to the multidisciplinary approach to the issue. The logic model of the work presents a system of methods and techniques of the research, empirical basis, individual and collective achievements of genders, significance of gender.

РЕЗЮМЕ

В данной работе исследование осуществляется в новых научных пространствах – на стыке таких научных дисциплин, как гендерология, этнология и социология, социальная и культурная антропология, социальная психология, социолингвистика и др.

В основе монографии лежит научная гипотеза: этнология, социология и культурная антропология в социогуманитарных науках выражают последовательные парадигмы мышления и поведения. Вместе с тем, акцентируется единый колорит, который следует искать в глубинном междисциплинарном осмыслении процессов. В связи с этим нами разработаны методологически дифференцированные различные концепции (взгляды) и модели исследуемой проблемы, определены интегративные тенденции в процессе анализа предмета и объекта исследования.

Актуальность темы состоит в рассмотрении понятия сельского феномена миграции, который порождает несоизмеримые изменения в психологии мышления сельских людей, увеличивает участие женщин, мужчин, молодежи в сельской реальности прошлого и настоящего.

Полевые исследования, проведенные в разных зонах Республики Молдова, подтверждают общие рабочие гипотезы:

а) Повседневные изменения, возникающие под влиянием социально-политических факторов и тендерных отношений и проявляющиеся в семье и обществе, определяются социально-культурными гендерными ценностями в зависимости от социальных и индивидуальных различий.

б) Феномен миграции напрямую связан с качеством (уровнем) реализации социальных, экономических и политических реформ в Республике Молдова, а также гендерной политики, национальных программ «Молдавское село» и «Развитие страны на 2000–2015 гг.».

Исследовательские задачи работы аргументированы и структурированы в соответствии с различными методическими принципами, а также с классическими универсальными теориями, связанными с ценностными ориентациями сельских людей, которые включены в миграционные процессы.

Гендерная концепция сельской миграции определяется социокультурными изменениями, несоответствием между устремлениями членов семей мигрантов и их самореализацией в обществе, интерференциями во взаимоотношениях «гендер – семья – миграция».

Теоретическая значимость монографии состоит в осуществлении междисциплинарных научных разработок. Логическую модель исследования темы отражают методы и техники системного подхода, эмпирического базиса, индивидуальные и коллективные гендерные особенности исследования сельских семей мигрантов, их новые фундаментальные понятия о категориях семейных отношений.

В настоящем исследовании автор выявляет и научно аргументирует социальные, культурные и психологические аспекты, характеризующие сельскую семью мигрантов на современном этапе.

LITERATURA

1. Achim M. Antropologie culturală. Cluj-Napoca, 2002.
2. Albu G. Repere pentru o concepție umanistă asupara educației. Pitești, 2005.
3. Analele științifice ale Universității „Al. I. Cuza", Vol. XLV. Iași, 1999.
4. Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor (Academia Română) seria nouă, tom 11-13. București, 2000-2012.
5. Badină O. Cercetare sociologică concretă. Tradiții românești. București, 1996.
6. Băran-Pescaru A. Familia azi. O perspectivă socio-pedagogică. București, 2004.
7. Bejan-Volc Iu., Cine suntem noi? Ce știm noi unul despre altul. Chișinău, 2002.
8. Bejan-Volc Iu., Femeile din comunitățile rurale: tendințe și afirmări. Chișinău, 2000.
9. Bejan-Volc Iu., Relațiile gender rural: un imperativ al timpului. Chișinău, 2004.
10. Berger P ș.a. Construirea socială a relității. Vol 9. București, 1999.
11. Blaga L. Aspecte antropologice. Timișoara, 1976.
12. Bordeianu C. Introducere în sociologia clasică. București, 2003.
13. Branda A. Antropologia culturală. București, 2002.
14. Budiș M. Gospodărie rurală din România. Vol I. București, 2004.
15. Bulgaru M. Copiii străzii în orașul Chișinău. Chișinău, 2000.
16. Bulgaru M., Dilian M. Asistență socială în perioada de tranziție: probleme și modalități de soluționare. Chișinău, 2000.
17. Carabet N. Educația în familie. Chișinău, 2009.
18. Chelcea S. Un secol de cercetări psihosociologice. Iași, 2002.
19. Comunitățile rurale și renașterea satului. Chișinău, 2005.
20. Constantinescu N. Etnologia și folclorul relațiilor de rudenie. București, 2000.
21. Cozma-Pârlog G. Străinătatea: povești, versuri. Chișinău, 2005.
22. Cristian V. Istoriografia generală. București, 1979.
23. Dicționar de Sociologie. București, 1996.
24. Dogan M., Robert Pahre. Noile științe sociale. București 1993.
25. Durkheim E. Regulile metodei sociologice. București, 1974.
26. Ecosofia și perspectiva umană. Chișinău, 2005.
27. Eliade M. Gânduri pentru un nou umanism. București, 1986.
28. Familia: Probleme sociale, demografice și psihologice. Chișinău, 2005.
29. Familia și societatea: aspecte sociale, juridice, medicinale. Chișinău, 1997.
30. Gavreliuc A. O călătorie alături de celălalt // Studii de psihologie socială. Timișoara, 2002.
31. Gavriluță N. Antropologia socială și culturală. Iași 2002.
32. Geană Gh. Antropologia culturală: un profil epistemologic. București 2005.
33. Georgiu Gr. Filosofia culturii. București, 2001.
34. Grumberg L. Axeololgia și condiția umană. București, 1972.
35. Gusti D. Sociologia. Militans. București, 1986.
36. Gusti D. Sociologia monografică. Știința realității sociale. București, 1934.
37. Dezvoltarea umană: impactul proceselor de transformare a societății contemporane. Chișinău, 2005
38. Iacob L-M. Etnopsihologie și imagologie: sinteze și cercetări. Iași, 2003.
39. Ideii și valori perene în științele socio-umane. Studii și cercetări. Vol. VII. Cluj-Napoca, 2002.
40. Iliuț P. Sociologia familiei. Cluj-Napoca, 1995.
41. Kant E. Întemeierea metafizicii moravurilor și critica rațiunii practice. București, 1972.
42. Levi-Strauss Claude. Antropologia structurală. București, 1978.
43. Liiceanu G. Cearta cu filosofia. București, 1998.
44. Margineanu L., Margineanu G. Dreptul familiei. Chișinău, 2002.
45. Mauss M. Eseu despre dar. Iași, 1997.
46. Merton R. K. Cunoașterea faptului social. Teorie și metodă în științele sociale. București, 1972.
47. Miftode V. Elemente de sociologie rurală. București, 1984.
48. Mihailescu V. Antropologie-cinci introduceri. Iași, 2007.
49. Milcu Șt., Maximilian C. Introducere în antropologie. București, 1967.
50. Moscovici S. Psihologia socială a relațiilor cu celălalt. Iași, 1998.
51. Moscovici S. ș.a. Metodologia științelor socioumne. Iași: Polirom, 2007.
52. Psihologie socială: aspecte contemporane. Iași, 1996.
53. Raportul Național al Dezvoltării Umane. Chișinău, PNUD, 2000.
54. Remus G. A., Istvan Horvath. Sociologia migrației: Teorii și studii de caz românești. Iași, 2009.
55. Revista de Etnologie și Culturologie, V. II. Chișinău, 2007.
56. Revista de Filosofie, Sociologie și Științe Politice. Chișinău, 2009.
57. Revista de Psihologie (Academia Română), seria nouă. Tom 46 / 1-2. București, 2000.
58. Revista de Sociologie. Nr. 1. Chișinău, 2003.
59. Robert K. Vin. Studiul de caz: Designul, Colectare și analiza datelor. Iași, 2005.
60. Sociologie românească. Nr. 5-6, 1937.
61. Strategia Națională privind protecția copilului și familiei. Nr. 727 din 16.06.2003 / Monitorul Oficial al RM, Nr. 126-131/774 din 27.06.2003.
62. Studii de cercetări din domeniul științelor socioumane. Vol.12. Cluj-Napoca, 2004.
63. Vulcănescu M. Prolegomene sociologice la satul românesc. București, 1997.
64. Zamfir C. Spre o paradigmă a gândirii sociologice. Iași, 2005.
65. Бадинтер Э. Феминизм // Опыт словаря нового мышления. Москва, 1989.
66. Бгажноков Б. Х. Основания гуманистической этнологии. Москва, 2001.

67. Бэтлер А. О любви, семье и государстве. Москва, 2005.
68. Введение в гендерные исследования, ч. III. Москва, 2001.
69. Вернадский В. И. О. Науке, Т.1. Научное знание. Научное творчество. Научная мысль. Дубна, 1997.
70. Методология и методы изучения миграционных процессов. Междисциплинарное учебное пособие. Центр миграционных исследований. Москва, 2007.
71. Мошняга В., Руснак Г. Мы строим Европу. И не только. Кишинэу, 2005.
72. Пол, гендер, культура. Москва, 1999.
73. Семья в изменяющемся мире. Москва, 1993.
74. Семья - традиции и современность. Москва, 1990.
75. СОЦИС. Nr. 1, Москва, 2009.
76. Терне А.М. Новое учение о социологии (опыт методологического построения повой теории социальных отношений). Берлин, 1922.
77. ЧЕЛОВЕК. Nr. 6, 2006.
78. Эйнштейн А. Физика и реальность. Москва, 1965.
79. Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Санкт-Петербург, 1991.
80. Этнографическое обозрение. Nr. 4, 2006.
81. Этнографическое обозрение. Nr. 2, 2007.
82. Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения. Москва, 1991.
83. Янкова З.А., Лосева О.К. и др. Мужчина и женщина в семье. Москва, 1983.
84. Янкова З.А., Языкова В.С. XX век и проблемы семьи. Москва, 1974.

DATE DESPRE AUTORI

Bejan-Volc Iu. Doctor habilitat în sociologie, cercetător științific principal la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. etnologie@mail.ru

Bessonov N. Manager al portalului electronic „Romii din Rusia" (Moscova). bessonov-art@yandex.ru

Borșevski A. Doctor în istorie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. anrex@mail.ru

Bric E. Doctor în economie, cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. beugeenp@yahoo.com

Bulhac I. Doctor habilitat în chimie, șef al laboratorului „Chimie coordinativă" al Institutului de Chimie al AȘM.

Cara N. Doctor în filologie, cercetător științifc superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. knadejda50@yandex.ru

Caunenco I. Doctor în psihologie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. caunencoi@mail.ru

Caunova N. Doctor în psihologie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. ncaunova@mail.ru

Cerlat R. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. r_verdes@ramler.ro

Chirtoagă V. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. chirtoagaval@hotmail.com

Cojuhari E. Doctor în pedagogie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. kcojuhari@gmail.com

Cojuhari V. Doctor în istorie, cercetător științific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. vcojuhari60@gmail.com

Drumea L. Doctor în filologie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. luminadc@yahoo.com

Duminica I. Magistru în istorie, Universitatea „Sf. Chiril și Metodiu" din Veliko-Târnovo (Bulgaria). duminicaivan@yandex.ru

Dușacova N. Doctor în istorie, cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. dushakova@list.ru

Fulea L. Doctorandă la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. fulea_87@mail.ru

Furtună A. Doctor în istorie, cercetător științific superior la Institutul de Istorie, Stat și Drept al AȘM.

Galușcenco O. Doctor în istorie, conferențiar, cercetător științific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. galuscenco@mail.ru

Garusova O. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. mica14@rambler.ru

Goreanscaia O. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. etnologie@mail.ru

Grădinaru N. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ș.M. etnologie@mail.ru

Ijboldina I. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. ijboldinairina@gmail.com

Iurcenco N. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. natjur13@rambler.ru

Luchianeț O. Doctor în istorie, cercetător științific principal al Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală. etnologie@mail.ru

Macovei T. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. tamara_macovei@yahoo.com

Miglev I. Doctorand la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. de_ivantes@abv.bg

Mlecico T. Doctor în pedagogie, profesor, rector al Universității Slavone al RM. mle4ko-t@mail.ru

Moisei L. Doctorandă la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. ludmillaturcan@yahoo.com

Nesterov N. Doctor în studiul artelor, conferențiar, cercetător științific superior la Centrul de Studiul Artelor al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. etnologie@mail.ru

Nicoglo D. Doctor în istorie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. nikoglo2004@mail.ru

Prisac L. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. lidiaprisac@mail.ru

Procop S. Doctor în filologie, conferențiar, director al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. svetlanaprocop@mail.ru

Roitman A. Doctorand la Universitatea de Stat din Moldova. roitman.alexandr@gmail.com

Sîrf V. Doctor în filologie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. sirf_vitali@rambler.ru

Soroceanu E. Doctor în filologie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. sevdokia@mail.ru

Stepanov V. Doctor habilitat în istorie, conferențiar, cercetător științific principal la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. stepansky@mail.ru

Șișcan C. Doctor în studiul artelor, conferențiar, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. etnologie@mail.ru

Șofransky Z. Doctor habilitat în istorie, conferențiar, cercetător științific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. zina.sofransky@gmail.com

Țarălungă A. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. antiptaralunga@yahoo.com

Țurcan V. Doctor în istorie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. vturcanu2006@yahoo.com

Țurcan L. Doctorandă la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. ludmillaturcan@yahoo.com

Zaicovschi T. Doctor în filologie, conferențiar, cercetător științific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. tanzai57@mail.ru

Zinevici N. Doctor în istorie, cercetător științific superior la Institutul de Arheografie și Sursologie Ucraineană "M. Grușevski" al Academiei Naționale din Ucraina (Kiev). iuad@mail.ru

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Бежан-Волк Ю. Доктор хабилитат социологии, главный научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. etnologie@mail.ru

Бессонов Н. Менеджер электронного портала «Цыгане России» (Москва). bessonov-art@yandex.ru

Боршевский А. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. anrex@mail.ru

Брик Е. Доктор экономики, научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. beugeenp@yahoo.com

Булхак И. Доктор хабилитат химии, зав. лабораторией Института химии АНМ.

Галущенко О. Доктор истории, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. galuscenco@mail.ru

Гарусова О. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. mica14@rambler.ru

Горянская О. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. etnologie@mail.ru

Грэдинару Н. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. etnologie@mail.ru

Друмя Л. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. luminadc@yahoo.com

Думиника И. Докторант, Велико-Тырновский Университет «Св. св. Кирилл и Мефодий» (Болгария). duminicaivan@yandex.ru

Душакова Н. Доктор истории, научный сотркдник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. dushakova@list.ru

Зайковская Т. Доктор филологии, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. tanzai57@mail.ru

Зиневич Н. Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт украинской историографии и источниковедения им. М. С. Грушевского Национальной Академии наук Украины. iuad@mail.ru

Ижболдина И. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. ijboldinairina@gmail.com

Кара Н. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. knadejda50@yandex.ru

Кауненко И. Доктор психологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. caunencoi@mail.ru

Каунова Н. Доктор психологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. ncaunova@mail.ru

Киртоагэ В. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. chirtoagaval@hotmail.com

Кожухарь В. Доктор истории, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. vcojuhari60@gmail.com

Кожухарь Е. Доктор педагогики, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. kcojuhari@gmail.com

Лукьянец О. Доктор истории, главный научный сотрудник Национального музея этнографии и истории природы. etnologie@mail.ru

Маковей Т. Доктор филологии, научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. tamara_macovei@yahoo.com

Миглев И. Докторант Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. de_ivantes@abv.bg

Млечко Т. Доктор педагогики, профессор, ректор Славянского университета РМ. mle4ko-t@mail.ru

Моисей Л. Докторант Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. ludmillaturcan@yahoo.com

Нестеров Т. Доктор искусствоведения, старший научный сотрудник Центра искусствоведения Института культурного наследия АНМ.

Никогло Д. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. nikoglo2004@mail.ru

Присак Л. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. lidiaprisac@mail.ru

Прокоп С. Доктор филологии, конференциар, директор Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. svetlanaprocop@mail.ru

Ройтман А. Докторант Государственного университета Молдовы. roitman.alexandr@gmail.com

Сорочяну Е. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. sevdokia@mail.ru

Степанов В. Доктор хабилитат истории, конференциар, главный научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. stepansky@mail.ru

Сырф В. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. sirf_vitali@rambler.ru

Фуля Л. Докторант Центра этнологии Инсти-

тута культурного наследия АНМ fulea_87@mail.ru

Фуртунэ А. Доктор истории, старший научный сотрудник Института истории, государства и права АНМ.

Царэлунгэ А. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. antiptaralunga@yahoo.com

Цуркану В. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. vturcanu2006@yahoo.com

Черлат Р. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. r_verdes@ramler.ro

Шишкан К. Доктор искусствоведения, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. etnologie@mail.ru

Шофрански З. Доктор хабилитат истории, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. zina.sofransky@gmail.com

Юрченко Н. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. natjur13@rambler.ru

DATE DESPRE COLEGIUL 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 la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. tanzai57@mail.ru

Damian V. Secretar responsabil. Doctor în istorie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. viktormdru@mail.ru

Cara N. Doctor în filologie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. knadejda50@yandex.ru

Covalov A. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. kavalov@mail.ru

Dergaciov V. Doctor habilitat în istorie, conferențiar, cercetător științific principal la Centrul de Arheologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. dergaciov@mdl.net

Derlicki J. Doctor în etnologie, cercetător științific la Departamentul de Etnologie al Institutului de Arheologie și Etnologie al Academiei de Științe din Polonia (Varșovia). derlicki@iaepan.edu.pl

Duminica I. Doctor în politologie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. johny_sunday@yahoo.com

Dușacova N. Doctor în istorie, cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. dushakova@list.ru

Ghinoiu I. Doctor în geografie, cercetător științific principal, gradul I, secretar științific al Institutului de Etnografie și Folclor "C. Brăiloiu", Academia Română (București). ionghinoiu@yahoo.com

Grădinaru N. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. etnologie@mail.ru

Guboglo M. Doctor habilitat în istorie, profesor, Vice-director al Institutului de Etnologie și Antropologie „N. Mikluho-Maklai", Academia de Științe din Rusia (Moscova). guboglo@yandex.ru

Magola A. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM.

Nicoglo D. Doctor în istorie, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. nikoglo2004@mail.ru

Skripnik A. Academician al Academiei de Științe Naționale din Ucraina. Director al Institutului de Studiul Artelor, Folcloristică și Etnologie „M. Rîlski" a A.Ș.N.U. Redactor șef al Revistei «Народна творчість та етнографія» (Kiev). etnolog@etnolog.org.ua

Stepanov V. Doctor habilitat în istorie, conferențiar, cercetător științific principal la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. stepansky@mail.ru

Șabașov A. Doctor în istorie, profesor la Catedra de Arheologie și Etnologie a Universității Naționale „I. Mecinikov" din Odesa (Ucraina). shabashaga@ukr.net

Șofransky Z. Doctor habilitat în istorie, conferențiar, cercetător științific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. zina.sofransky@gmail.com

Știrbu A. Cercetător științific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. stirbualina22@gmail.com

СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

Прокоп С. Главный редактор. Доктор филологии, конференциар, директор Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. svetlanaprocop@mail.ru

Зайковская Т. Ответственный редактор. Доктор филологии, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. tanzai57@mail.ru

Дамьян В. Ответственный секретарь. Доктор 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). ionghinoiu@yahoo.com

Грэдинару Н. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. etnologie@mail.ru

Губогло М. Доктор исторических наук, профессор, зам. директора Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва). guboglo@yandex.ru

Дергачев В. Доктор хабилитат истории, конференциар, главный научный сотрудник Центра Археологии Института культурного наследия АНМ. dergaciov@mdl.net

Дерлицки Я. Доктор этнологии, научный сотрудник Департамента этнологии Института археологии и этнологии АН Польши (Варшава). derlicki@iaepan.edu.pl

Думиника И. Доктор политологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. johny_sunday@yahoo.com

Душакова Н. Доктор истории, научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. dushakova@list.ru

Кара Н. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. knadejda50@yandex.ru

Ковалов А. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. kavalov@mail.ru

Магола А. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

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). etnolog@etnolog.org.ua

Степанов В. Доктор хабилитат истории, конференциар, главный научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. stepansky@mail.ru

Шабашов А. Кандидат исторических наук, профессор кафедры археологии и этнологии Одесского национального университета им. И. И. Мечникова (Украина, Одесса). shabashaga@ukr.net

Шофрански З. Доктор хабилитат истории, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. zina.sofransky@gmail.com

Штирбу А. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. stirbualina22@gmail.com

NORME
privind perfectarea tehnică a textelor în vederea prezentării pentru publicare în „Revista de Etnologie și Culturologie”

Redacția „Revistei de Etnologie și Culturologie”, publicație științifică periodică a Centrului de Etnologie a Institutului Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei, primește spre editare lucrări științifice (studii, articole), recenzii, materiale de informare științifică din viața științifică internă și externă (congrese, conferințe, simpozioane, colocvii), precum și cronici, documente de arhivă, abordând subiecte de actualitate și de acut interes științific din toate domeniile etnologiei și culturologiei. Revista este editată în două fascicole-volume separate.

Materialele prezentate vor respecta următoarele condiții formale și de fond.

1. Volumul articolelor prezentate nu va depăși 0,5 coală de autor. în cazul când studiul depășește volumul indicat, el poate fi divizat pe câteva părți, cu publicarea-i ulterioară în numărul ordinar a revistei. Imaginile (exemple grafice, fotografii etc.) vor avea culorile alb-negri cu puternic contrast. Materialul ilustrativ va alcătui cel mult 0,25 % din întregul volum prezentat.

2. Modul de calcul pentru asigurarea volumului de text prezentat va reieși din prevederile nomiative în vigoare, acceptate de Comisia Națională de Atestare și Acreditare a Republicii Moldova, incluzând următorii indicii cantitativi: coala de autor se consideră volumul de 40 000 de semne (litere, cifi^e, semne de punctuație, precum și toate intervalele dintre cuvinte și propoziții). Coala de tipar va avea la bază aceeași indici, însă va conține cu 20% mai puțin decât coala de autor (32 000 de semne).

3. Conținutul textului trebuie să fie în concordanță atât cu tematica Revistei, cât și cu titlul stipulat. Limba de expunere a materalului va fi limba română. Cu consimțământul colegiului de redacție pot fi acceptate și materiale în limbile de circulație internațională.

4. Ținuta științifică și lingvistică a lucrării vor fi impecabile.

5. Textele se redactează computerizat în Times New Roman, corp de literă 14, la 1.5 rând distanță. Atât notele, cât și bibliografia vor fi redactate în Times New Roman cu corp de literă 12.

6. Textele trebuie să fie prezentate în formă imprimată pe o singură parte a colii de hârtie de format A4 și însoțite de varianta electronică (CD, DVD sau dischetă). Redactarea computerizată a materialelor se va face de către fiecare autor în programul WORD for WINDOWS (top: 2.5 cm., bottom: 2.5 cm, left: 3 cm, right: 1 cm).

7. Articolele vor avea un rezumat în trei limbi (română, rusă și engleză) (cea. 600-1200 semne convenționale), care va include, necesarmente, și traducerea titlului acestora.

8. Autorii vor lua cunoștință cu corectura materialului elaborat, urmând să-l autentifice prin propria semnătură.

9. Decizia asupra acceptării sau respingerii textelor spre publicare aparține Colegiului de redacție, având drept argument recenziile elaborate de exegeții domeniului (din țară sau de peste hotare). Studiile semnate de membrii titulari ai Academiei de Științe a Moldovei sau ai altor academii de științe nu necesită avizare obligatorie. Redacția își rezervă dreptul de a lua propria decizie în privința acceptării sau neacceptării spre publicare a articolelor prezentate în conformitate cu propriile exigențe.

10. Asigurarea bibliografică și a citatelor manuscriselor va avea ca bază Standardele naționale referitoare la biblioteconomie, informare și documentare. Sursele de referințe bibliografice vor fi plasate la sfârșitul textului, fiind prezentate în ordinea alfabetică a primului element. În cazul ordonării alfabetice a aparatului bibliografic de diferite limbi se va ține seamă de grafia în care acesta este elaborat. Mai întâi vor fi înscrise sursele editate cu grafie latină, mai apoi în grafie chirilică, grecească, arabă, chineză etc. Normele de citare bibliografică nu admit trimiteri la lucrări needitate (manuscrise), inclusiv la cele stocate-plasate din Internet.

11. În si tuația în care sursele de referință bibliografică sunt prezentate în ordinea alfabetică a primului element și includ mai multe documente ale aceluiași autor, diferențierea lor va include introducerea datelor suplimentare (anul de publicare, ediția). Diferențierea lucrărilor unuia și aceluiași autor apărute în același an se va face prin adăugarea unei litere (a, b, c etc). De ex.: (Musteață, 2005a, 114).

12. Elementele necesare de identificare a materialului la care se face referință vor include:

– Pentru monografii: numele și prenumele autorului, titlu, orașul și anul ediției. De ex.: Ungureanu M. Relațiile interetnice în Moldova. Chișinău, 2007.

– Pentru părțile din monografii: numele și prenumele autorului, titlul capitolului (compartimentului), bară, titlul ediției-gazdă, orașul și anul ediției. De ex.: Ungureanu M. Cultura materială și spirituală a moldovenilor / Relațiile interetnice în Moldova. Chișinău, 2007.

– Pentru studiile, articolele din publicații seriale: numele și prenumele autorului, titlu, bară dublă, titlul ediției-gazdă, orașul, anul (și numărul) ediției. De ex.: Dodiță A. Obiceiurile de iarnă la moldoveni // Etnografie. Chișinău, 1999, nr. 1.

13. Autorul materialului prezentat spre publicare va întocmi nomenclatorul cuvintelor-cheie (până la 15 unități), pe care cade accentul semantic sau care nuanțează sensul principal al discursului științific.

14. Aranjarea materialului în manuscris va respecta următoarele compartimente: prenumele și numele autorului, titlul articolului, conținutul propriu-zis, concluziile, notele, referințele bibliografice, rezumatul și cuvintele-cheie în trei limbi. Notele se indică în text prin intermediul registrului de sus. De ex.: „...în instituțiile superioare” [1]. Modul de citare în text este următorul: se indică în paranteze numele autorului, anul ediției, paginile. De ex.: (Musteață, 2007, 203). În referințe bibliografice la sfârșitul articolului sursele citate se aranjează în mod alfabetic.

15. Date despre autor includ: numele, prenumele, gradul științifico-didactic, funcția, instituția, adresa, telefon, fax, e-mail.

16. Termenul limită de predare a studiilor, articolelor sau a celorlalte materiale elaborate se stabilește de către Colegiul de redacție al Revistei. Manuscrisele prezentate vor avea semnătura olografa a autorului, iar în cazul mai multor autori materialul va fi semnat de către toți autorii lui.

17. Nu vor fi examinate în vederea publicării lor manuscrisele autorilor care nu respectă normele stipulate mai sus.

18. Lucrările prezentate Colegiului de redacție pentru examinare în perspectiva publicării sau recenzării lor nu se restituie autorilor lor.

Informații suplimentare pot fi solicitate la tel.: (373 22) 27-13-53, 27-10-07. E-mail: etnologie@mail.ru

Требования
к авторам по оформлению статей

Редакция журнала «Этнология и культурология», научного периодического издания Центра этнологии Института культурного наследия Академии наук Молдовы принимает к публикации научные работы (статьи, сообщения), рецензии, информационные материалы о развитии научной деятельности в стране и за рубежом (конференции, симпозиумы, конгрессы, семинары), хроники, архивные документы и т. д., представляющие научный интерес, по всем направлениям этнологии и культурологии. Журнал будет выходить два раза в год.

К представленным материалам предъявляются следующие требования:

1. Объем статьи не должен превышать 0,5 а. л. В противном случае она может быть разделена на части и опубликована в последующих номерах журнала. Изображения (графики, фотографии и т. п.) должны быть четкими и представленными в черно-белом варианте. Иллюстративный материал должен составлять не более 0,25% общего объема статьи.

2. Объем текста рассчитывается исходя из нормативов, предусмотренных Национальной Комиссией аттестации и аккредитации Республики Молдова: авторский лист содержит 40 000 знаков (включая пробелы). Печатный лист содержит на 20% меньше знаков, чем авторский (32 000 знаков).

3. Содержание текста должно соответствовать как тематике журнала, так и указанному названию статьи. Материалы могут подаваться на румынском языке, а также, по согласованию с редакционной коллегией, – на одном из языков межнационального общения.

4. С научной и лингвистической точки зрения работы должны быть безупречными.

5. Тексты оформляются с помощью шрифта Times New Roman, 14 кеглем, через 1,5 интервала, примечания и литература – тем же шрифтом, 12 кеглем, через 1 интервал.

6. Представленные тексты должны быть отпечатаны на одной стороне листа бумаги формата А4 с приложением электронного варианта (CD, DVD, дискета). Компьютерный набор материалов осуществляется авторами в программе WORD for WINDOWS (поля: верхнее – 2,5 см, нижнее – 2,5 см, левое – 3 см, правое – 1 см).

7. К статьям прилагаются резюме на трех языках (румынском, русском и английском), объемом около 600-1200 знаков. Они обязательно должны включать и перевод названия соответствующей статьи.

8. Авторам предоставляется корректура их статей для ознакомления и подписи.

9. Решение по принятию текстов к публикации или их отклонению выносится редакционной коллегией на основе рецензий специалистов соответствующей области (в стране или за рубежом). Статьи действительных членов Академии наук Молдовы или других академий наук не нуждаются в обязательном рецензировании. Редакция оставляет за собой право решения относительно принятия или непринятия к публикации представленных статей по своему усмотрению.

10. Оформление ссылок и цитат рукописей производится исходя из действующих стандартов (Standardele naționale referitoare la biblioteconomie, informare și documentare). Библиографические источники помещаются в конце текста в алфавитном порядке. При подаче библиографического аппарата на различных языках учитывается характер графики: вначале указываются источники с кириллической графикой, а затем – с латинской.

11. В случае если при подаче в алфавитном порядке библиографических источников указывается более одной работы одного и того же автора, в тексте статьи к году издания добавляется дополнительный индекс (а, б, в и т. д.). Например: (Musteață, 2005а, 144).

12. При указании ссылки на ту или иную научную работу или документ включаются следующие необходимые сведения:

– для монографий: фамилия и инициалы автора, название, город и год издания (например, Ungureanu M. Relațiile interetnice în Moldova. Chișinău, 2007);

– для частей монографии: фамилия и инициалы автора, название главы или раздела монографии, знак /, название монографии, город и год издания (например: Munteanu I. Cultura materială și spirituală a moldovenilor / Relațiile interetnice în Moldova. Chișinău, 2004);

– для статей в научных сборниках: фамилия и инициалы автора, название статьи, знак //, название сборника, часть или том, город и год издания (например: Sîrbu O. Romii basarabeni // Basarabia în perioada interbelică. Vol. II. Chișinău, 1999);

– для статей в периодических изданиях: фамилия и инициалы автора, название статьи, знак //, название периодического издания, том (если есть), город и год издания, номер (например: Dodiță A. Obiceiurile de iarnă la moldoveni // Etnografie. Vol. III. Chișinău, 2000, nr. 16).

13. К представленной для публикации статье автор прилагает ключевые слова (до 15), исходя из основной научной идеи предлагаемого материала.

14. Структура представляемой к публикации рукописи является следующей: фамилия и имя автора, название статьи, собственно содержание ее, включая выводы, примечания, литературу, резюме и ключевые слова (на трех языках). Примечания указываются в тексте верхним регистром через один пробел, например: «...в высших учебных заведениях» [1]. Ссылки при цитировании приводятся в тексте с указанием фамилии автора, года издания, страницы, например: (Александров, 1998, 207), а в «Литературе», помещенной в конце статьи, как уже указывалось, источники выстраиваются в алфавитном порядке.

15. Данные об авторе включают: имя и фамилию, научную/дидактическую степень, должность, место работы, адрес, телефон, факс, e-mail.

16. Сроки представления материалов устанавливаются редакционной коллегией журнала. Представленные рукописи должны быть подписаны автором, а в случае коллективной работы – всеми авторами.

17. Статьи, в которых не соблюдены вышеуказанные нормы, к публикации не принимаются.

18. Рукописи работ, представленные в редколлегию для публикации или рецензирования, авторам не возвращаются.

Дополнительную информацию можно получить по телефонам: (373 22) 27-13-53, 27-10-07, e-mail: etnologie@mail.ru